N11< 26227134 021

UB Tübingen

576 TR

D 21 472 F

Ökumenische Rundschau

32. Jahrgang
Heft 1
Januar 1983

PETER SANDNER
Jesus Christus, das Leben der Welt – ein missionarisches Thema

JOHANNES DANTINE
Zur Konvergenzerklärung über Taufe, Eucharistie und Amt

J. A. HEBLY
Religionsfreiheit und der ÖRK

CHRYSOSTOMOS ZAPHIRIS
Der Theologische Dialog zwischen der Orthodoxie und Rom

KURT SCHARF
Zur Geschichte des Nordisch-deutschen Kirchenkonvents

213
Tüb 1

VERLAG OTTO LEMBECK FRANKFURT/M.

18 FEB 1983

INHALT

	Seite
Peter Sandner, Jesus Christus, das Leben der Welt — ein missionarisches Thema	1
Johannes Dantine, Zur Konvergenzerklärung über Taufe, Eucharistie und Amt (Lima 1982)	12
Reinhart Gronbach/Laurentius Klein, Überlegungen zur Lima-Liturgie	27
J.A. Hebly, Religionsfreiheit und der Ökumenische Rat der Kirchen	41
Chrysostomos Zaphiris, Der Theologische Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-Katholischen Kirche	57
Dokumente und Berichte	
Dienst an Kirchen und Völkern. Zur Geschichte des Nordisch-deutschen Kirchenkonvents *(Kurt Scharf)*	73
Auf dem Weg zum Panorthodoxen Konzil. Die II. Präkonziliare Panorthodoxe Konferenz in Chambésy *(Athanasios Basdekis)*	81
Bericht über einen Studienaufenthalt in Bangalore/Südindien 1981 *(Ulrich Dehn)*	89
Stellungnahme des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses zum Dokument „Für eine mit den Armen solidarische Kirche"	96
Chronik / Von Personen / Zeitschriften / Neue Bücher	100
Nachwort der Schriftleitung	132

Dieser Ausgabe liegt das Jahres-Inhaltsverzeichnis 1982 und ein Prospekt des Verlages Otto Lembeck bei.

ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU — Eine Vierteljahreszeitschrift

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuß (Vors.: Prof. Dr. Dietrich Ritschl, D.D.) herausgegeben von Prof. Dr. Hans Helmut Eßer; Prof. Dr. Heinrich Fries; Prof. Dr. Günther Gaßmann; Prof. Dr. Gerhard Grohs; Bischof D. Hans Heinrich Harms; Präsident Dr. Heinz Joachim Held; Kirchenpräsident i. R. D. Martin Niemöller, D. D.; Prof. Nikos A. Nissiotis; Prof. Dr. Christian Oeyen; Prof. D. Dr. Edmund Schlink, D. D.; Prof. Dr. Reinhard Slenczka; Bischof Hermann Sticher.

Schriftleitung: Prof. 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 (06171) 53708
Postscheckkonto Frankfurt (BLZ 50010060) Kto.-Nr. 61454-602.
Bankkonto: Frankfurter Sparkasse v. 1822 (BLZ 50050201) 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 1983 32. JAHRGANG



UNIV. BIBL. TÜBINGEN

2

ZA 4521

Hauptartikel

Verfasser	Titel	Seite
Bastian, Jean-Pierre	Welche Ökumene für Lateinamerika?	309
Dantine, Johannes	Zur Konvergenzerklärung über Taufe, Eucharistie und Amt (Lima 1982)	12
Ebneter SJ, Albert	Das neue katholische Kirchenrecht und die Ökumene	461
Fries, Heinrich	Luther und die Ökumene heute	418
Gaßmann, Günther	Lima — Vancouver — und danach. Zur Rolle von „Glauben und Kirchenverfassung"	259
Gronbach, Reinhart/ *Klein,* Laurentius	Überlegungen zur Lima-Liturgie	27
Hebly, J.A.	Religionsfreiheit und der Ökumenische Rat der Kirchen	41
Held, Heinz Joachim	Zu einem Leben in Gemeinschaft berufen	164
Klein, Aloys	Die VI. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen und die römisch-katholische Kirche	180
Krusche, Werner	Bekenntnis und Toleranz	146
Lohff, Wenzel	Ekklesiologische Konsequenzen der Leuenberger Konkordie	200
Moritzen, Niels-Peter	Gibt es asiatische unabhängige Kirchen?	318
Mehedinţu, Viorel	Martin Luther und die Ostkirche	291
Nissiotis, Nikos A.	Zum 80. Geburtstag von Edmund Schlink	137
Plathow, Michael	Pastoralökumenismus. Der ökumenische Aspekt in kirchlichen Lebens- und Rechtsordnungen	443
Raiser, Konrad	Mehr als Zusammenarbeit? Aspekte der Arbeit der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen 1972-1982	269
Ritschl, Dietrich	Zum 80. Geburtstag von Edmund Schlink	137
Sandner, Peter	Jesus Christus, das Leben der Welt — ein missionarisches Thema	1
Savramis, Demosthenes	Krieg und Frieden in orthodoxer Sicht	476
Thomas, Gerhard	Wie Christen in der DDR es mit der Ökumene halten: Zum Beispiel Vancouver	192
Thurian, Max	Wie steht es mit der Ökumene? Theologische Konvergenzen, Kirchen in Gemeinschaft	399
Wischmann, Adolf	Zum 80. Geburtstag von Edmund Schlink	137
Zaphiris, Chrysostomos	Der Theologische Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-Katholischen Kirche	57

Dokumente und Berichte

Dienst an Kirchen und Völkern. Zur Geschichte des Nordisch-deutschen Kirchenkonvents *(Kurt Scharf)* 73

Auf dem Weg zum Panorthodoxen Konzil. Die II. Präkonziliare Panorthodoxe Konferenz in Chambésy *(Athanasios Basdekis)* 81

Bericht über einen Studienaufenthalt in Bangalore/Südindien 1981 *(Ulrich Dehn)* 89

Stellungnahme des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses zum Dokument „Für eine mit den Armen solidarische Kirche" 96

„Theologische Praxis in einer geteilten Welt". Beobachtungen und Anmerkungen zu einem Dialog zwischen Theologen der Dritten und Ersten Welt *(Erhard Kamphausen)* 208

Christen in China und wir — auf dem Weg zueinander. Eine Delegation des Chinesischen Christenrates in der Bundesrepublik *(Helmut Matzat)* 225

Christen im Iran *(Willfried J. Blank)* 230

Fünfter Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen 335

Die unierten Kirchen machen von sich reden *(Reinhard Groscurth)* 362

Ein theologisches Studienjahr in Buenos Aires. Erfahrungsbericht einer Stipendiatin des Lutherischen Weltbundes *(Isa Breitmaier)* 366

Aus der Arbeit des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses *(Dietrich Ritschl)* 370

Es gibt kein Entrinnen aus der sozialen Verantwortung. Ergebnisse der Konferenz der Weltweiten Evangelischen Allianz in Wheaton '83 *(Günter Dulon)* 488

Eucharistie nach dem Lima-Text *(Josef Wohlmuth)* 493

Ordination und Priesterweihe. Eine ökumenische Stellungnahme zu einem theologisch-liturgischen Problem 499

Ökumenisches Studienjahr an der Dormition Abbey in Jerusalem *(Johannes Laake)* 502

Buchbesprechungen

Verfasser	Titel	Seite
Andresen, Carl u.a. (Hg.)	Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität. Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Bd. 1	378
Bade, Klaus (Hg.)	Imperialismus und Kolonialmission. Kaiserliches Deutschland und koloniales Imperium	126
Barr, James	Fundamentalismus	378
Bassarak, Gerhard (Hg.)	Ökumene in Polen	251
—	Die Bauern von Solentiname malen das Evangelium	391
Ben-Chorin, Schalom u.a.	Das Gebet bei Juden und Christen	388
Birmelé, André (Hg.)	Ökumene am Ort. Einheitsbemühungen in der Gemeinde	516
Bittlinger, Arnold	The Church is charismatic	240

Verfasser	Titel	Seite
Böckle, Franz u.a. (Hg.)	Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Enzyklopädische Bibliothek	512
Bowker, Margaret	The Henrician Reformation	108
Brändle, Werner	Taschenbuch theologischer Fremdwörter	256
Breuning, W./*Levinson,* N.P.	Zeugnis und Rechenschaft, ein christlich-jüdisches Gespräch	127
Brown, Raymond E. u.a. (Hg.)	Maria im Neuen Testament. Eine Gemeinschaftsstudie	112
Bryner, Erich	Der geistliche Stand in Rußland	109
Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR	Kirche als Lerngemeinschaft. Dokumente	119
Castellan, Georges	Gott schütze Polen! Geschichte des polnischen Katholizismus	388
Centre orthodoxe du Patriarcat oecuménique	Le IIe Concile Oecuménique	521
Clément, Olivier	Patriarch Athenagoras	111
Christensen, T./ *Hutchison,* W.R. (ed.)	Missionary Ideologies in the Imperialist Era: 1880-1920	252
Demke, Christoph (Hg.)	Sagorsk I-III. Die theologischen Gespräche zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und dem Bund Ev. Kirchen in der DDR	523
Décarreaux, Jean	Byzance ou l'autre Rome	109
Eisenblätter, Winfried	Jüdisch-christliches ABC	129
Elsas, Christoph	Ausländerarbeit	533
Fahlbusch, Erwin	Einheit der Kirche — eine kritische Betrachtung des ökumenischen Dialogs	518
Falcke, H./*Onnasch,* M./ *Schultze,* H.	Als Boten des gekreuzigten Herrn. Festgabe für Bischof Krusche	245
Förderkreis Breviergebet	Evangelisch-katholisches Stundengebet	130
Freyer, Thomas	Pneumatologie als Strukturprinzip der Dogmatik	377
Friedli, Richard	Frieden wagen	386
Friedrich, Gerhard	Ökologie und Bibel	254
Fries, Heinrich (Hg.)	Das Ringen um die Einheit der Christen. Zum Stand des ev.-kath. Dialogs	517
Fries, H./*Kretschmar,* G. (Hg.)	Klassiker der Theologie, Bd. II	249
Fries, H./*Rahner,* K.	Einigung der Kirchen — reale Möglichkeiten	520
Fung, Raymond (Hg.)	Graswurzel-Gemeinden auf Chinas Boden	537
Ganoczy, Alexandre u.a.	Der Streit um das Amt in der Kirche	517
Geißer, Hans Friedrich u.a.	Weder Ketzer noch Heiliger	118
Greschat, Martin (Hg.)	Orthodoxie und Pietismus	107
Greschat, Martin (Hg.)	Die Aufklärung, Bd. 8	249

Verfasser	Titel	Seite
Gründer, Horst	Christliche Mission und deutscher Imperialismus 1884-1914	251
Gubler, Marie-Louise	Juden und Christen — die fremden Brüder	128
Hauke, Manfred	Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung	526
Hauptmann, Peter (Hg.)	Unser ganzes Leben Christus unserem Gott überantworten	111
Hauptmann, Peter (Hg.)	Kirche im Osten, Bd. 26/1983	528
Hauschild, W.-D./ *Wilkens,* E. (Hg.)	Kirchliches Jahrbuch für die EKD 1978	130
Heiser, Lothar	Maria in der Christus-Verkündigung des orthodoxen Kirchenjahres	114
Heitz, Sergius (Hg.)	Christus in euch: Hoffnung auf Herrlichkeit	382
Henkys, Reinhard (Hg.)	Die evangelischen Kirchen in der DDR	118
Hotz, Robert	Gebete aus der orthodoxen Kirche	112
Hutten, Kurt	Seher — Grübler — Enthusiasten	250
—	Indianer in Lateinamerika. Dokumente der zweiten Tagung von Barbados	536
Informationsbüro Nicaragua (Hg.)	Befreiung findet hier und jetzt statt	390
Käsemann, Ernst	Kirchliche Konflikte, Bd. I	245
Karner, Peter/ *Fuchs,* Erika (Hg.)	Texte für grüne Christen	254
Kateel, C. van, u.a.	Kracht in Zwakheit. De oud-katholieke Unie van Utrecht	248
Kertelge, Karl (Hg.)	Mission im Neuen Testament	123
Klaiber, Walter	Rechtfertigung und Gemeinde	106
Knauft, Wolfgang	Katholische Kirche in der DDR	119
Konfessionskundliches Institut (Hg.)	Kommentar zu den Lima-Erklärungen über Taufe, Eucharistie und Amt	393
Lazareth, William, H.	Zusammenwachsen in Taufe, Eucharistie und Amt	392
Lehmann, Arno (Hg.)	Gottes Volk in vielen Ländern	253
Lehmann, Karl/ *Schlink,* Edmund (Hg.)	Evangelium — Sakramente — Amt und die Einheit der Kirche	244
Lochman, Jan Milic	Das Glaubensbekenntnis	243
Maier, Johann/*Schäfer,* Peter	Kleines Lexikon des Judentums	129
Manns, Peter	Martin Luther	117

Verfasser	Titel	Seite
Manns, Peter/ *Meyer,* Harding (Hg.)	Ökumenische Erschließung Luthers. Referate und Ergebnisse einer intern. Theologenkonsultation	531
McBrien, Richard P.	Was Katholiken glauben, Bd. 1 + 2	383
Meyer, H./*Urban,* H. J./ *Vischer,* L. (Hg.)	Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1931-1982	515
Mýskow, Józef (Hg.)	Studie ekumeniczne, Bd. I	246
Napiórkowski, S./*Koza,* S./ Jaskóa, P.	Na drogach do jedności (Auf Wegen zur Einheit)	390
Ottlyk, Ernö	Der Weg einer evangelischen Kirche im Sozialismus	120
Paul, Erzbischof von Finnland	Orthodoxe Kirche Finnland, Unser Glaube	383
Potter, Philip	Leben in seiner ganzen Fülle	239
Prien, Hans-Jürgen (Hg.)	Lateinamerika, Bd. I + II	124
Reiser, A./*Schoenborn,* P.G.	Basisgemeinden und Befreiung	534
Reiser, A./*Schoenborn,* P.G.	Sehnsucht nach dem Fest der freien Menschen. Gebete aus Lateinamerika	535
Rogge, Joachim/ *Schille,* Gottfried (Hg.)	Frühkatholizismus im ökumenischen Gespräch. Aus der Arbeit des Ök.-Theol. Arbeitskreises in der DDR	524
Santer, Mark (Hg.)	Their Lord and Ours	247
Savramis, Demosthenes	Zwischen Himmel und Erde. Die orthodoxe Kirche	379
—	Seelsorge in der Ökumene	241
Seidel, Walter (Hg.)	Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht	522
Scherzberg, Lucia	Schwarze Theologie in Südafrika	125
Schmidt, Dietmar	Martin Niemöller	533
Schmieder, Lucida	Geistestaufe	529
Scholl-Latour, Peter	Allah ist mit den Standhaften	387
Schwendenwein, Hugo	Das neue Kirchenrecht	530
Stevenson, Kenneth	Nuptial Blessing. A Study of Christian Marriage Rites	242
Strecker, Georg (Hg.)	Theologie im 20. Jahrhundert	527
—	Theologische Realenzyklopädie, Bd. IX, Lfg. 5 Bd. X, Lfg. 1/2 + 3/4 Bd. X, Lfg. 5	130 255
Tillard, J.-M.R.	L'évêque de Rome	115
Ting, K.H.	Gedanken eines Chinesen beim Bibellesen	537

Verfasser	Titel	Seite
Vischer, Georg	Apostolischer Dienst. 50 Jahre Diskussion über das kirchliche Amt in Glauben und Kirchenverfassung	239
Visser't Hooft, W.A.	Ursprung und Entstehung des Ökumenischen Rates der Kirchen	238
Voigt, Karl Heinz	Friedrich Wunderlich — ein Brückenbauer Gottes	243
Waldenfels, Hans (Hg.)	Theologen der Dritten Welt	253
Wegan, Martha	Ehescheidung	530
Wilkens, Erwin (Hg.)	Christliche Ethik und Sicherheitspolitik: Beiträge zur Friedensdiskussion	120

ZS 35.80

Jesus Christus, das Leben der Welt — ein missionarisches Thema

VON PETER SANDNER

Das Thema von Vancouver, das vielen zunächst sehr allgemein und blaß erschien, beginnt die Gedanken und Herzen zu bewegen. Es gibt bereits heute eine Fülle von Äußerungen, die bei den beiden letzten Hauptwörtern des Themas ansetzen und eine Analyse unserer Welt versuchen. Als fruchtbar erweist sich ebenfalls die Gegenüberstellung des biblischen Begriffs von Leben mit den Mächten des Todes, die in unserer Zeit in erschreckend vielfältiger Form am Werk sind. Über diesen notwendigen Überlegungen darf allerdings nicht vergessen werden, daß das Thema von Vancouver ganz wesentlich ein christologisches Thema ist, eine Aussage des Glaubens, ein Bekenntnis zu Jesus Christus. Und zwar wird dieses Bekenntnis vor einem doppelten Forum abgelegt. Die Christen, die sich in Vancouver versammeln, werden dieses Bekenntnis zu Jesus Christus miteinander bekräftigen, seinen Konsequenzen nachdenken und den gemeinsam bekannten Jesus Christus anbeten, loben und feiern. Aber die Aussage ihres Glaubens geschieht auch vor einer Welt ohne bzw. anderen Glaubens. Nach der kürzlich erschienenen World Christian Encyclopedia machen die Christen zur Zeit 32,8 % der Weltbevölkerung aus. Erstmalig in der Kirchengeschichte ist die Zahl der nicht-weißen Christen heute größer als die der weißen. Aber trotz schnellwachsender christlicher Kirchen in Afrika und Teilen Asiens sind in den meisten dieser Länder die Christen nach wie vor eine Minderheit. Und in der westlichen Welt ist die Christenheit seit langem nur noch zahlenmäßig und nominell eine Mehrheit. Was bedeutet es, wenn Christen als Minderheit inmitten dieser Welt Jesus Christus als *das* Leben bekennen, und wie bekennen sie ihn angesichts der geradezu erdrückenden Fragen unserer Zeit? Das ist kein Sonderproblem der Missionsabteilungen der Kirchen, sondern die Grundfrage an die Gemeinde Jesu Christi an jedem Ort. Es ist immer stärker auch die gemeinsame Frage der Christen auf ihrem Weg aufeinander zu.

In den Vollversammlungen des Ökumenischen Rates der Kirchen hat der weltmissionarisch-evangelistische Aspekt immer eine Rolle gespielt. Seit der Integration des Internationalen Missionsrates in den Ökumenischen Rat der Kirchen in Neu-Delhi 1961 hat es keine Vollversammlung ohne missionarische Akzente gegeben, gehört doch zu den Funktionen und Zielen des ÖRK ausdrücklich „das gemeinsame Zeugnis der Kirchen an jedem Ort und überall zu erleichtern" und „die Kirchen in ihrer weltweiten missionarischen und evangelistischen Aufgabe

zu unterstützen" (Verfassung des ÖRK). Auf der letzten Vollversammlung in Nairobi gehörte die Sektion I „Bekenntnis zu Christus heute" zu den am stärksten beachteten. Ob der Problembereich I in Vancouver „Zeugnis in einer gespaltenen Welt" eine ähnliche Bedeutung haben wird, ist noch nicht vorauszusehen. Es ist überdies fragwürdig, das missionarische Anliegen auf einen Problembereich eingrenzen zu wollen. Das war sicher nicht die Absicht des Vorbereitungsausschusses. Wenn das Hauptthema ein missionarisches ist, das Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Leben in unserer Zeit und unserer Welt, dann müssen alle Unterthemen und Problembereiche von diesem Thema her verstanden werden und alle Aussagen zu diesem Bekenntnis hinführen.

Eine ökumenische Erklärung

Auf dem Wege nach Vancouver hat der Zentralausschuß des Ökumenischen Rates im Juli 1982 ein bedeutendes theologisches Dokument verabschiedet, das eine Frucht des gemeinsamen Nachdenkens über die missionarische Verantwortung der Christenheit ist und zugleich wesentliche Anstöße für den gemeinsamen Auftrag der Kirchen geben möchte: „Mission und Evangelisation — eine ökumenische Erklärung".*)

Dieses Dokument ist allerdings nicht als Vorbereitungspapier für Vancouver verfaßt worden und ist in dem bereits vorliegenden Vorbereitungsmaterial auch noch nicht berücksichtigt. Bald nach der letzten Vollversammlung in Nairobi war die Kommission für Weltmission und Evangelisation gebeten worden, eine programmatische Erklärung zu Mission und Evangelisation abzufassen. In der Nacharbeit von Bangkok und Nairobi und über den Vorbereitungen für Melbourne blieb der Versuch, dieser Bitte nachzukommen, dann immer wieder stecken. Darüber hinaus war es gewiß auch der theologische Klärungsprozeß, der in dieser bunt zusammengesetzten ökumenischen Kommission seine Zeit brauchte. Christen aus allen großen Konfessionen und aus allen Erdteilen haben hier gemeinsam nachgedacht und gemeinsame Aussagen zu formulieren versucht. Die kritische Mitarbeit orthodoxer Theologen ist an vielen Stellen des Papiers deutlich zu erkennen, aber auch die Berater aus der römisch-katholischen Kirche haben aktiv mitgearbeitet. Aus dieser mehrjährigen Entstehungsgeschichte und aus der ökumenischen Zusammensetzung der Mitarbeiter sind Naht-

*) Der deutsche Text ist beim Evangelischen Missionswerk, Hamburg, erschienen. Die folgenden Zitate sind diesem Text, der mit dem ÖRK abgestimmt ist, entnommen.

stellen und Stilwechsel zu erklären, die an manchen Stellen nicht zu übersehen sind. So ist es kein fertiges Dokument aus einem Guß. Und doch faßt es die Überlegungen und Einsichten der ökumenischen Kommission für Weltmission und Evangelisation etwa der letzten 10 Jahre zusammen. Die Beschäftigung mit dem Thema der kommenden Vollversammlung in Vancouver ist im letzten Stadium der Abfassung deutlich mit eingeflossen. So kann dieses Papier dazu beitragen, die missionarische Dimension des Vancouver-Themas deutlich zu machen.

In der unredigierten deutschen Übersetzung des Sprachendienstes des ÖRK, die in der epd-Dokumentation (36-37/82) erschienen ist, wird das Dokument als „ökumenische Positionsbestimmung" bezeichnet. Vielleicht ist diese Übersetzung typisch für die innerkirchliche Diskussion im deutschen Sprachraum, wo man so gern nach Positionen fragt. Der englische Originaltext braucht das viel dynamischere Wort „affirmation", das dem Anliegen dieses Dokumentes besser entspricht. In Abwandlung eines bekannten Wortes könnte man nämlich fragen, ob Mission und Position nicht Gegensätze sind, die einander ausschließen. Das eine Wort umschreibt Tätigkeiten wie: senden, gehen, sich bewegen; das andere: setzen, feststellen, liegen oder gar: sich hinlagern. Was für eine Kirche ist es, die Jesus Christus als das Leben der Welt bezeugt? Kann sie Menschen erreichen und in neue Bereiche vorstoßen, wenn sie nur ihre Positionen beschreibt, festhält und verteidigt? Muß sie sich nicht viel wagemutiger der Wirklichkeit dieser Welt und den Fragen der Menschen aussetzen?

Ermutigung zum Gehen

Die Ökumenische Erklärung zu Mission und Evangelisation will nicht abgrenzen und verteidigen, sondern ermutigen und in Bewegung setzen. Darum hat sie oft mehr den Charakter eines Appells als den einer lehrhaften Erklärung. Hier soll nicht über die Mission theoretisiert werden, womöglich in einer Fachsprache für Insider, sondern diese Erklärung lebt selber, in einigen Abschnitten stärker als in anderen, von der evangelistischen Sprache, die andere in die Bewegung hineinnehmen möchte, die von Christus ausgeht.

Das wird gleich im Vorwort deutlich. Es erinnert die Kirchen an ihre evangelistische Berufung und konfrontiert sie mit konkreten Möglichkeiten und Gelegenheiten, sie heute wahrzunehmen. „Die Kirche ist in die Welt gesandt, um Menschen und Nationen zur Buße zu rufen, Vergebung der Sünden und einen Neuanfang in den Beziehungen mit Gott und den Näch-

sten durch Jesus Christus zu verkünden." Die Dringlichkeit dieser Aufgabe wird in sieben markanten Sätzen deutlich gemacht, die konkrete Situationen vor Augen stellen. Das ist vom ersten bis zum letzten Satz ein großer Spannungsbogen: „In einer Welt, wo die Zahl der Menschen, die keine Gelegenheit haben, die Geschichte Jesu zu kennen, ständig wächst, wie notwendig ist es da, dem Zeugnisauftrag der Kirche vielfältig nachzukommen!" Und der letzte dieser Sätze: „In einer Welt, in der Kriege und Kriegsgeschrei die Gegenwart und die Zukunft der Menschheit gefährden, in der ein ungeheuerlicher Anteil an Rohstoffen und Menschen im Rüstungswettlauf verbraucht wird, wie entscheidend ist da, die Friedensstifter selig zu nennen, von der Überzeugung getragen, daß Gott in Christus alle Befestigungen niedergerissen und die Welt mit sich selbst versöhnt hat (Epheser 2,14; 2Kor 5,19)!" Dazwischen werden „die Armen dieser Erde" genannt, aber auch die, die in ihrem Leben „einen Sinn nur noch in der relativen Sicherheit ihres Überflusses finden". Es stehen diejenigen vor Augen, die „um Gerechtigkeit, Freiheit und Befreiung ringen, oft ohne ihre Hoffnungen verwirklichen zu können", ebenso wie „die Aussteiger der Überflußgesellschaft" und die vielen Christen, die „nur dem Namen nach Christen sind". Alle diese scheinbar hoffnungslosen Fälle und ausweglosen Probleme werden als Möglichkeit und Gelegenheit für den Auftrag der Kirche angesehen. Hier wird nicht zuerst nach einer Analyse unserer Probleme gerufen, es werden auch nicht nur die Schuldigen gesucht, sondern die Christen werden zum Zeugnis ihres Glaubens ermutigt, daß Christus das Leben der Welt ist. So versteht sich diese ökumenische Erklärung als „ein Anreiz, den sich die Kirchen gegenseitig bieten, zu verkündigen, daß Gott im Regimente sitzt und daß es die Hoffnung auf eine Zukunft gibt..."

Der Auftrag zur Mission

Der erste Teil gibt eine knappe biblische Begründung der Mission, unter dem ökumenisch-missionarischen Leitwort aus Johannes 17,21, „daß sie alle eins seien, damit die Welt glaube, du habest mich gesandt". Das gemeinsame Bekenntnis zu Jesus Christus ist „der Sammelpunkt" für den Ökumenischen Rat der Kirchen. Dabei ist Bekenntnis in diesem Zusammenhang nicht als lehrhafte Erklärung zu verstehen, sondern als die Verkündigung und Weitergabe der Botschaft von Jesus Christus. „Unter den Kirchen gibt es heute ein wachsendes Bewußtsein für den unauflöslichen Zusammenhang zwischen christlicher Einheit und missionarischer Berufung, zwischen Ökumenismus und Evangelisation. ‚Evangelisation ist der

Prüfstein unserer ökumenischen Berufung'." Dieser Gedanke wird später, in dem Abschnitt über „die Kirche und ihre Einheit in Gottes Mission" aufgenommen und weiter ausgeführt. Die wenigen Beispiele aus dem Alten und Neuen Testament weisen darauf hin, daß „es ein Wesensmerkmal der Kirche (ist), apostolisch zu sein, in die Welt gesandt zu sein". In der Nachfolge Christi hat dabei die Kirche heute „die gleiche Freiheit, ihre Sendung zu entfalten, um sich ändernden Situationen und Umständen Rechnung zu tragen. Sie ist in die Welt gesandt und hat Anteil an dem Strom der Liebe, der von Gott, dem Vater, ausgeht".

Unter der Überschrift „Der Auftrag zu Verkündigung und Zeugnis" nimmt ein zweiter Teil die gleiche Fragestellung noch einmal unter anderen Begriffen auf und begründet den Sendungsauftrag der Kirche jetzt stärker systematisch-theologisch. So ist es nicht verwunderlich, daß gerade in diesem Abschnitt die Nahtstellen verschiedener theologischer Traditionen und Denkweisen sichtbar werden. Andererseits liegt gerade an diesem Treffpunkt unterschiedlicher missionstheologischer Ansätze der Anreiz zur Weiterarbeit. Die Denkanstöße, die hier gegeben werden, können das eigene Nachdenken und das ökumenische Gespräch über das Christusverständnis und das Selbstverständnis der Kirchen befruchten. Es werden theologische Linien angedeutet, die bis in die konkrete Situation hinein ausgezogen werden können und dann überraschend aktuelle Bezüge aufzeigen, z. B. von der Inkarnation zur Identifizierung und Solidarität, von der Kenosis (Selbstentäußerung) Christi zur Knechtschaft, zum Leiden und Kreuz, vom Mittleramt Christi zum Vermittlungsauftrag der Kirche oder von der Auferstehung Christi zur Überwindung der Mächte. Die christologischen und die ekklesiologischen Gedanken fließen hier ineinander und werden auf das Thema von Vancouver bezogen. „Es ist dieser Jesus, den die Kirche als das wahre Leben der Welt verkündigt, weil er am Kreuz sein eigenes Leben für alle hingab, so daß alle Leben haben mögen. In ihm sind Elend, Sünde und Tod ein für allemal besiegt. Es ist unannehmbar, daß sie letztgültige Macht über das menschliche Leben haben könnten. In ihm ist volles Leben, ewiges Leben... Die Verkündigung des Evangeliums ruft die Menschen dazu auf, auf diesen Jesus zu schauen und ihr Leben ihm zu übergeben, in das Reich einzutreten, dessen König im machtlosen Kind von Bethlehem, in dem am Kreuz Gemordeten gekommen ist."

Ökumenische Überzeugungen

Der folgende Teil des Dokumentes, der mehr als Zweidrittel seines Umfanges ausmacht, beschreibt unter der Überschrift „Ökumenische Überzeugungen" in sieben Abschnitten wesentliche Einsichten und Erfahrungen der ökumenischen Missionsbewegung der letzten Jahre. Hier werden gewissermaßen Bangkok und Lausanne, Melbourne und Pattaya zusammengeschaut. Die methodischen und organisatorischen Fragen der Zusammenarbeit in der Weltmission treten dabei allerdings stark zurück. Es liegt nicht in der Absicht dieser ökumenischen theologischen Erklärung, Wege und Gestalt heutigen missionarischen Handelns im einzelnen zu beschreiben, sondern sie will „gemeinsam eine ökumenische Vorstellung von christlicher Mission bekräftigen". Man wird diesen Anspruch auf dem Hintergrund der breitgefächerten ökumenischen Zusammensetzung des ÖRK sehen müssen, um zu erkennen, wieviel hier erreicht ist. Neben dem in der gleichen Sitzung des Zentralausschusses verabschiedeten Konvergenzdokument über Taufe, Eucharistie und Amt ist diese Ökumenische Erklärung zu Mission und Evangelisation ein bedeutendes Dokument der wachsenden Einheit zwischen den Kirchen.

Umkehr zum Leben

Als erste ökumenische Überzeugung wird von der Bekehrung gesprochen. Wie schon in der dritten Sektion von Melbourne werden hier die Anliegen der pietistischen Tradition und der evangelikalen Bewegung aufgenommen. Eine vom Pietismus geprägte, persönliche Frömmigkeit verbindet sich in diesem Abschnitt mit der kirchlichen Frömmigkeit anderer Traditionen und mit einer neuen, sozusagen säkularen Frömmigkeit in der Bereitschaft, die jeweils anders geprägten Formen in ihrer Christusbezogenheit anzuerkennen und aufzunehmen. „Die Verkündigung des Evangeliums beinhaltet die Einladung, in einer persönlichen Entscheidung die rettende Herrschaft Christi anzuerkennen und anzunehmen. Es ist die Ansage einer persönlichen, vom Heiligen Geist gewirkten Begegnung mit dem lebendigen Christus, der Empfang seiner Vergebung und die persönliche Annahme des Rufes zur Nachfolge und einem Leben im Dienst." Und weiter unten heißt es dann: „Der Ruf zur Bekehrung als ein Ruf zur Buße und zum Gehorsam sollte auch an Nationen, Gruppen und Familien gerichtet werden. Die Notwendigkeit der Umkehr vom Krieg zum Frieden, von der Ungerechtigkeit zur Gerechtigkeit, vom Rassismus zur Solidarität, vom

Haß zur Liebe zu verkündigen, ist ein Zeugnis, das für Jesus Christus und für sein Reich gegeben wird."

Der öffentliche Auftrag

Auch im nächsten Abschnitt über „das Evangelium für alle Lebensbereiche" wird diese Konvergenz deutlich. In der Mitte dieses Abschnittes findet sich eine zusammenfassende Umschreibung des missionarischen Auftrages der Christenheit, und zwar nicht in einer abstrakten Definition, sondern in der Aufzählung konkret erforderlicher Tätigkeiten: „In Erfüllung ihres Auftrages ist die Kirche dazu aufgerufen, Gute Nachricht in Jesus Christus, Vergebung, Hoffnung, einen neuen Himmel und eine neue Erde anzukündigen; sie soll Machthaber und Gewalten, Sünde und Ungerechtigkeit anklagen; sie soll Witwen und Waisen trösten und die, welche zerbrochenen Herzens sind, heilen und wieder aufrichten; und sie soll das Leben inmitten des Todes feiern." Die Aufspaltung in eine private und eine öffentliche Sphäre der christlichen Botschaft ist hier überwunden.

Die ökologische Frage wird in diesem Abschnitt leider nur angedeutet und nicht ausgeführt, während die sozial-ethischen Fragen deutlich angesprochen werden. Das entspricht sicher der ökumenischen Diskussion der letzten Jahre. Die ökologische Theologie ist auch bei uns noch relativ neu und für viele Kirchen außerhalb Westeuropas wohl auch (noch) nicht Priorität. Der Bereich von Wissenschaft und Technik kommt dagegen ausdrücklich zur Sprache und wird auf die Frage nach dem Verkündigungsauftrag der Christen angesichts von Gentechnik und Atomphysik zugespitzt. Hier kommen völlig neue „Missionsfelder" unserer Zeit in Sicht.

Einheit in Gottes Mission

Der folgende Abschnitt spricht von dem, was Gustav Warneck vor 90 Jahren „Das Subjekt der Sendung" nannte, von der missionierenden Gemeinde, genauer von ihrer Existenz als missionarische Gemeinde. Gedanken, die in der ökumenischen Bewegung der letzten Jahre eine große Rolle gespielt haben, werden hier aufgenommen und zusammengefaßt: Das Lebenszeugnis der missionarischen Gemeinde (Uns fehlen nicht so sehr die Worte, die wir Menschen sagen könnten, als vielmehr die glaubwürdigen Menschen, die das Wort sagen bzw. leben!), die Eucharistiefeier als „Ort für die Erneuerung der missionarischen Überzeugung im Kern jeder Gemeinde" und das gemeinsame Zeugnis der Kirchen aufgrund der in der

ökumenischen Erfahrung entdeckten „Wirklichkeit einer tiefen geistlichen Einheit".

In diesem Abschnitt wird weiterhin ein Thema aufgenommen, das die Weltmission von Anfang an begleitet hat, wenn auch nicht immer im gleichen Grad von Bewußtheit und kritischer Reflexion: Die Frage der Begegnung des Evangeliums mit anderen Kulturen und die Einpflanzung der Kirche in verschiedene Kulturen. Auf der Weltmissionskonferenz in Bangkok 1973 wurde dieses Problem unter dem Stichwort „Kultur und Identität" angegangen; die kulturelle Vielfalt stand sehr bewußt vor Augen. Die jetzt vorliegende ökumenische Erklärung spricht unter dem Stichwort der „Inkulturation des Evangeliums" die Spannung zwischen der kulturellen Vielfalt und der Einheit der Kirche an und betont das Gemeinsame und Verbindende. „Die angestrebte Einheit ist nicht Uniformität, sondern der vielgestaltige Ausdruck eines gemeinsamen Glaubens und einer gemeinsamen Mission." In diesem Zusammenhang wird an eine wichtige Aussage von Nairobi erinnert, die weiterhin Aufgabenbeschreibung für die ökumenische Gemeinschaft bleibt: „Wir haben erkannt, daß dieses Christusbekenntnis aus unseren verschiedenen Kontexten heraus uns nicht nur gegenseitig inspiriert, sondern auch korrigiert. Ohne diesen Austausch würde unser umweltbedingtes Bekenntnis allmählich ärmer und enger werden. Wir brauchen einander, um die verlorene Fülle des Bekenntnisses zu Christus wieder zu erlangen und neue Dimensionen zu entdecken, die uns bisher fremd waren. Wenn wir so miteinander austauschen, werden wir alle verändert, und unsere Kulturen werden verwandelt."

Der Abschnitt über „Mission nach der Weise Christi" schließt sich ohne Bruch an diesen letzten Gedanken an. Auch hier können nur Stichwörter genannt werden: Selbstentäußerung Christi, Gehorsam in der Mission und Absage an jede Kreuzzugsmentalität. Diese Gedankenreihe mündet in einer Auseinandersetzung mit den neuen Kommunikationstechniken und Medienmöglichkeiten ein, hinter der nicht nur positive Erfahrungen mit der elektronischen Kirche bzw. Mission in einigen Teilen der Welt stehen.

Gute Nachricht für die Armen

Seit der Weltmissionskonferenz von Melbourne 1980 steht die Frage nach der Rolle der Armen und nach dem Verhältnis von Armen und Reichen in der Mission auf der Tagesordnung. Die Sektionsberichte von Melbourne waren gerade bei diesem Thema unbefriedigend. Die auseinanderstrebenden Meinungen und Interessen wurden im Grunde nur nebeneinan-

der gestellt. Es war ganz offensichtlich, daß man mit dem Thema nicht fertig geworden war. Und auch das ein paar Monate später angenommene Positionspapier von EKD und EMW zum Missionsverständnis heute hat keine überzeugende Antwort auf diese Fragen gebracht. So beschloß die EKD-Synode in Osnabrück im November 1980, daß einige Themenbereiche der weiteren biblisch-theologischen Vertiefung und der praktischen Konkretisierung bedürfen, darunter „die Frage der Armut, der Armen und Reichen und des Evangeliums für die Armen" und „das Verhältnis von Heilsverkündigung und Einsatz für politisch-soziale Gerechtigkeit".

Die jetzt vorliegende Ökumenische Erklärung kann und will kein abschließendes Wort in dieser Auseinandersetzung geben. Aber die 2½ Seiten des Textes, die sich ausdrücklich mit diesem kontroversen ökumenischen Thema befassen, zeigen doch deutlich, wieviel weiter man in den letzten zwei Jahren in dieser Frage gekommen ist. Die politischen Emotionen und ideologischen Anleihen sind hinter einer sachlichen, aber engagierten theologischen Auseinandersetzung zurückgetreten. Auch hier wieder, wie in dem ganzen Papier, geht es nicht um theologische Positionen an sich, sondern um einen geistlichen Aufruf, ein Werben um die Kirche, die missionarische Herausforderung dieses Themas aufzunehmen:

„Die Kenntnis von der globalen Ausbreitung von Armut und Ausbeutung in der heutigen Welt, das Wissen um die gegenseitige Abhängigkeit der Nationen und das Verständnis für die internationale missionarische Verantwortung der Kirche — dies alles lädt ein, ja zwingt eigentlich jede Kirche und jeden Christen, nach Wegen und Mitteln Ausschau zu halten, um die Gute Nachricht mit den Armen von heute zu teilen. Ein objektiver Blick auf das Leben jeder Gesellschaft, sogar der reichsten wie auch der — wenigstens theoretisch — gerechteren, wird uns die Wirklichkeit der Armen heute zeigen in den An-den-Rand-Gedrängten, in den Aussteigern, die mit der modernen Gesellschaft nicht Schritt halten können, in den politischen und anderen aufgrund ihrer Überzeugung Gefangenen, in den Andersdenkenden. Sie alle warten auf ein Glas erfrischendes Wasser oder auf einen Besuch im Namen Christi. Durch die Armen der Erde lernen die Kirchen erneut, den alten Gegensatz zwischen Verkündigung des Evangeliums und sozialem Handeln zu überwinden. Das ‚geistliche Evangelium' und das ‚materielle Evangelium' waren bei Jesus ein Evangelium.

Es gibt keine Verkündigung des Evangeliums ohne Solidarität. Und es gibt keine christliche Solidarität, die nicht die Weitergabe der Kunde von dem Reich einschließt, nämlich Gottes Verheißung an die Armen dieser Erde. Hier haben wir einen doppelten Glaubwürdigkeitstest: Eine Verkündi-

gung, die nicht die Verheißung der Gerechtigkeit des Reiches für die Armen dieser Erde hervorhebt, ist ein Zerrbild des Evangeliums; aber christliche Teilnahme am Ringen um Gerechtigkeit, die nicht auf die Verheißungen des Reiches hinweist, ergibt ebenfalls ein Zerrbild des christlichen Verständnisses von Gerechtigkeit."

Gemeinsame Verantwortung

Überzeugungen und Formen missionarischen Handelns, die in ökumenischen Debatten der letzten 20 Jahre entweder tabu waren oder immer wieder zu Aggressionen führten, werden im folgenden Abschnitt aufgenommen und sachlich angesprochen. Der Sendungsauftrag über die Grenzen des eigenen Landes und der eigenen Kultur hinaus wird ausdrücklich bejaht, die Missionsgeschichte wird im ganzen positiv gesehen, die so unglücklich verlaufene Moratoriumsdebatte wird in den Dienst der Mission genommen und der bleibende Bedarf für Menschen, „die die Berufung und die Gabe zur Grenzüberschreitung haben, um das Evangelium von Jesus zu übermitteln und in seinem Namen zu dienen", wird bekräftigt.

Ein ähnlicher Durchbruch zur Sachlichkeit ist in der Behandlung der umstrittenen Dialogfrage zu erkennen. Die einseitigen Überspitzungen einer gewissen Dialog-Theologie werden hier ebenso überwunden wie die überzogenen Verdächtigungen ihrer Gegner. So kann die Ökumenische Erklärung auch an diesem Punkt falsche Alternativen aus dem Weg räumen, zu einem sachlichen theologischen Gespräch helfen und zum Tun ermutigen, nämlich zur wirklichen Begegnung mit Menschen anderer Religionen.

Im Schlußabschnitt („Ausblick auf die Zukunft") lenkt das Dokument noch einmal den Blick auf die Fülle der missionarischen Aufgaben in unserer Zeit und erinnert an die Quelle des Glaubens in Gebet, Kontemplation und Anbetung.

„Sei es unter den säkularisierten Massen der Industriegesellschaften; unter den sich herausbildenden neuen Ideologien, um die herum sich Gesellschaften einrichten; unter den wiedererstehenden Religionen, die von den Menschen angenommen werden; in den Bewegungen der Wanderarbeiter und politischen Flüchtlinge; in dem Suchen der Menschen nach Befreiung und Gerechtigkeit; in dem ungewissen Aufbruch der jüngeren Generation in eine Zukunft voller Verheißung, aber zugleich überschattet von der nuklearen Konfrontation — wo es auch immer sein mag: Die Kirche ist aufgerufen, gegenwärtig zu sein und die Bedeutung von Gottes Liebe in Jesus

Christus für jeden Menschen und für jede Lebenssituation vernehmbar zu machen. Der missionarische Auftrag der Kirche und ihre evangelistische Berufung werden der Konfrontation mit den harten Realitäten des täglichen Lebens nicht standhalten, wenn sie sich nicht tragen läßt von dem Glauben, einem Glauben, der sich auf Gebet, Kontemplation und Anbetung stützt."

Auf dem Weg nach Vancouver

Die von der Kommission für Weltmission und Evangelisation erarbeitete Ökumenische Erklärung zu Mission und Evangelisation, die sich der Zentralausschuß des ÖRK mit überwältigender Mehrheit zu eigen gemacht hat, ist ein weiteres Zeichen für die gelungene Integration des Internationalen Missionsrates in den Ökumenischen Rat der Kirchen. Das ökumenische Bewußtsein für die Zusammengehörigkeit von Evangelium und Evangelisation, von Sendung der Kirche und Einheit der Kirche ist gewachsen. Die Frage bleibt, was solche gemeinsamen Erkenntnisse und Überzeugungen für das Leben der Kirchen bedeuten.

Auf der letzten Vollversammlung in Nairobi wies der Lateinamerikaner Mortimer Arias darauf hin, daß wir zwar seit langem wissen und es auch immer wieder aussprechen, „daß alles, was die Kirche tut, eine evangelistische Dimension habe. Wir müssen jedoch bekennen, daß die evangelistische Dimension häufig in evangelistische Vorhaben umgesetzt wird; das evangelistisch Mögliche wandelt sich nicht in evangelistische Wirklichkeit; es wird nicht ausgesprochen, was darin enthalten ist. Sprechen wir es ruhig einmal aus: Alles Handeln, das evangelistisch sein soll, muß auch ‚den Namen nennen, der über allen Namen ist', muß versuchen, die Grenze zwischen Glauben und Unglauben zu überschreiten und irgendwie und in gewissem Maße die Frohe Botschaft zu verkündigen."

Auch sieben Jahre nach Nairobi bleibt dies die große Herausforderung für die Kirchen: die theologischen Erkenntnisse in missionarisches Bekenntnis zu verwandeln, das Evangelium in jeder Situation neu zu hören, um es neu weitergeben zu können, Jesus Christus immer besser kennenzulernen, um ihn immer besser bekennen zu können, durch Wort und Tat und Lebensweise. Das Thema von Vancouver enthält nicht nur einen missionarischen Aspekt, sondern ist durch und durch missionarisch. Denn diese Aussage über Jesus Christus soll bekannt werden und „wenn das Evangelium, die Frohe Botschaft, nicht mitgeteilt wird, so ist dies ein Wider-

spruch in sich". So zwingt uns das Thema von Vancouver geradezu zu diesem heute so schwierigen, aber auch so notwendigen Übersetzungsprozeß, damit unsere vielfach vom Tode bedrohte Welt erfährt: Jesus Christus ist das Leben der Welt.

Zur Konvergenzerklärung über Taufe, Eucharistie und Amt

der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (Lima 1982)

VON JOHANNES DANTINE

Die ökumenische Begegnung hat Kirchen und Theologie in Bewegung gebracht. Aber zwischen der Erkenntnis gemeinsamen Glaubens und gemeinsamer Praxis und der Anerkennung dieser Gemeinsamkeit ist ein langer, mühsamer Weg. Aber dennoch erscheinen, bei Lichte betrachtet, die konfessionellen Zäune in überraschend weitreichender Weise abgebrochen. Man erkennt sich und seinen Glauben in den Ausdrucksweisen anderer wieder, man erkennt, daß Sätze, die jahrhundertelang als verdammenswert galten, recht interpretiert, kaum anderes sagen, als was man selbst für richtig hält. Man hat erkennen können, daß Elemente zu Unrecht in der je eigenen Tradition verlorengegangen sind. Man hat schließlich auch zur Kenntnis nehmen müssen, daß Dinge, die man gerne beim anderen beklagt hat, auch in der eigenen Tradition zu beklagen sind, wenn auch oft in anderer Form. Diese Bewegung hat Kirchen und Theologie so erfaßt, daß phantasievoller und mutiger vieles anders gesagt und getan werden konnte, in einer neuen, schöpferischen, aber den biblischen Wurzeln auch gemäßeren Weise. Dabei war es nicht nur die Begegnung der traditionellen Konfessionen, sondern auch die Begegnung mit den Christen und Kirchen anderer kultureller Kontexte, die zu neuen Denkweisen und Darstellungsarten geführt haben.

Wen wundert es, daß angesichts dieser neuen Erfahrung darauf gedrängt wird, das, was als gemeinsam schon erlebt wird, auch zu fixieren in Form von Konsens- oder Konvergenzformeln, daß es eine wahre Flut solcher Dialogberichte und Konsenspapiere gibt? Wen mag es wundern, daß die

Gefahr, aus dem Erlebnis des Gemeinsamen vorschnell zu Erklärungen zu kommen, eher gering geachtet wird? Wen wundert es, daß diejenigen, die Einspruch erheben, als rückschrittlich, längst überholte Reliquienschreine hochhaltend, betrachtet werden? Es ist ja wahr, zahlreicher Widerspruch gegenüber der neuerkannten Einheit kommt aus konfessionalistischer Enge, aus einer Angst um die konfessionelle Identität, die eben nicht Sorge, sondern Angst ist.

Ein wichtiger Text dieser Art ist nun von Glauben und Kirchenverfassung erarbeitet und in Lima beschlossen worden, die Konvergenzerklärung „Taufe, Eucharistie und Amt". Viel ist vor allem von dieser Arbeit zu erwarten gewesen. Im Unterschied zu anderen Konsenspapieren ist sie nicht das Ergebnis bilateraler, sondern multilateraler Gespräche; die röm.-kath. Kirche hat an den Beratungen teilgenommen, ihre Stellungnahmen sind also mitberücksichtigt. Die Teilnahme der Kirchen aus aller Welt verhinderte, daß diese Erklärung nur aus der europäischen Optik verfaßt wurde. Die Erklärung ist in ihrer Zielsetzung auch zurückhaltender. Sie versteht sich nicht als „Konsens-", sondern als „Konvergenzerklärung". So lautet dann auch die erste Frage, die den Kirchen gestellt wird, nicht, ob sie in der Lage sind, die vorgetragene Lehre als ihre Lehre anzuerkennen, sondern „in welchem Maße (sie) in diesem Text den Glauben der Kirche durch die Jahrhunderte erkennen kann". Diese Erklärung versteht sich also als ein, aber als ein entscheidender Schritt „auf dem Wege zu einem gemeinsamen Aussprechen des apostolischen Glaubens heute". H. G. Link kann dann auch überzeugt sagen, daß mit dieser Erklärung der „Bereich der theologischen Meinungsbildung" überschritten ist und der „Prozeß der kirchlichen Entscheidungsfindung" begonnen hat. „Das hat es bisher in der ökumenischen Bewegung noch nicht gegeben" (LM 1/1982, 21f). Allerdings, dies sei gleich vermerkt, die Textierung dieser ersten, an die Kirchen gestellte Frage, birgt Probleme. Ist diese Frage so zu verstehen, daß von der Voraussetzung ausgegangen wird, es gebe so etwas wie eine verborgene und verschüttete Essenz apostolischen Glaubens, die aber doch im Laufe der Jahrhunderte gleichgeblieben ist und in dieser Erklärung an das Tageslicht geholt wird? Oder aber soll gefragt werden, ob die Kirchen in diesem Text eine Formulierung des christlichen Glaubens finden, die ihrer Überzeugung wenigstens so nahekommt, daß sie gegenüber allen anderen Kirchen, die sich ebenfalls in ihr finden können, keine notwendigen kirchentrennenden Vorbehalte mehr sehen?

Zunächst aber: diese Konvergenzerklärung erzielt eine beachtliche Übereinstimmung mit, verglichen mit anderen Erklärungen, überraschend we-

nig Text. Der jetzt vorliegende Text ist gegenüber seinem Vorläufer, der Accra-Erklärung, hervorragend überarbeitet, gestrafft und auch sprachlich wesentlich verbessert. Überraschenderweise zeigt gerade die Erklärung über das Amt, die an sich wohl schwierigste, den größten Fortschritt, insofern primär von der Berufung des ganzen Volkes Gottes, also dem „allgemeinen Priestertum der Gläubigen" gesprochen wird (A1-6), erst an zweiter Stelle von „Der Kirche und das ordinierte Amt" (A7ff). Diese und andere Änderungen sind zwar nicht so sehr Änderungen inhaltlicher Art, Gleiches steht schon im Accra-Dokument, aber durch unterschiedliche Anordnung und Strukturierung des Textes werden bestimmte Elemente deutlicher sichtbar und prägen den Text im ganzen.

Beachtenswert ist auch gegenüber dem früheren Text die Hervorhebung der eschatologischen Dimension von Taufe und Eucharistie (T7; E22-26).

Alle drei Texte beginnen mit grundsätzlichen Aussagen über Einsetzung und Bedeutung von Taufe und Eucharistie bzw. über die Berufung des ganzen Volkes, die z. T. neu gefaßt worden sind und die in der Tat als Ausdruck des „apostolischen Glaubens" verstanden werden können, also als Formulierung gemeinchristlicher Überzeugung (zu den näheren Bestimmungen E3ff s. unten). Dabei wird auch mit den neutestamentlichen Bezügen sorgfältiger, d. h. die Erkenntnisse der Exegese stärker berücksichtigend, umgegangen.

So stellen sich die drei Erklärungen wirklich als großer Fortschritt dar bei dem Versuch, zu gemeinsamen Formulierungen theologischer Grundaussagen zu kommen. Allerdings gibt es dennoch eine Reihe von Problemen, die eine größere Begeisterung nicht zulassen.

a) Taufe

Die gemeinsame Erklärung über die Taufe ist naturgemäß die einfachste, weil ein sehr weitreichender Konsens über die gegenseitige Anerkennung der Taufe schon gegeben ist, die Taufe (abgesehen von dem Problem der Säuglingstaufe) nie besonders kontrovers war, wie die Taufe auch schon lange als das Sakrament der Einheit anerkannt wurde.

Die Taufe wird verstanden als „Eingliederung in Christus", „Aufnahme in den Neuen Bund" und als „Gabe Gottes" (T1), sie ist „Zeichen des neuen Lebens durch Jesus Christus", „sie vereint die Getauften mit Christus und mit seinem Volk" (T2), sie bedeutet „Teilhabe an Tod und Auferstehung Christi" (T3), „Bekehrung" (T4), „Eingliederung in den Leib Christi" (T6) und ist „Zeichen des Gottesreiches" (T7). Taufe ist „zugleich Gabe Gottes und unsere menschliche Antwort auf diese Gabe" (T8), sie

spricht eine lebenslange Dynamik an, sie ist ein „lebenslängliches Hineinwachsen in Christus" (T9, auch T7). Die neutestamentliche Begründung ist zurückhaltend, es heißt, die Taufe sei „im Wirken Jesu von Nazareth, in seinem Tod und seiner Auferstehung verwurzelt" (T1), auf den historisch problematischen Stiftungsgedanken wird verzichtet, wie auch die Rückführung auf die Johannestaufe unterbleibt. Die Taufe Jesu wird zu Recht als die Solidarisierung Jesu mit den Sündern beschrieben (T3). Beachtlich ist auch, daß hier der problematische Terminus „Sakrament" fast durchweg (außer in T13.23) unterbleiben kann. Mehrfach wird betont, daß die Taufe die Trennungen zwischen den Menschen nach Geschlecht, Rasse und sozialem Status überwindet, was für die Wirklichkeit der Kirche Konsequenzen haben muß (T2.6). Hier war allerdings das Accra-Papier wesentlich deutlicher.

Die kontroversen Fragen: Taufe und Glaube und Säuglings- bzw. Gläubigentaufe werden sorgfältig erwogen. Durch die Einsicht, daß „die Taufe nicht nur auf eine augenblickliche Erfahrung bezogen ist, sondern auf ein lebenslängliches Hineinwachsen in Christus" (T9), kann ein übergreifendes Verständnis gewonnen werden, das zur gegenseitigen Anerkennung unterschiedlicher Optionen führen kann. Säuglingstaufe und Gläubigentaufe werden in ihren Intentionen und in ihrer Problematik beschrieben. Die Vertreter der jeweiligen Taufpraxis sollten diese überprüfen (T16). Wichtig ist die Proklamation der Unwiederholbarkeit der Taufe (T13).

Wenn es heißt, daß „in der Feier der Taufe die symbolische Dimension des Wassers ernstgenommen und nicht heruntergespielt werden" sollte (T18), ist darin aber der Versuch zu sehen, die Kirchen auf eine bestimmte, ausgeprägte Symboltheorie festzulegen. Dieser Satz widerspricht z. B. eklatant der Tauflehre Luthers. Mit diesem Satz wird eben nicht nur der ökumenische Konsens festgehalten, daß mit Wasser getauft wird (T14.17), sondern von allen möglichen Begründungen (Stiftung, Tradition, Apostolizität) wird eine bestimmte, einseitige herangezogen. Außerdem widerspricht die allgemeine Formulierung („Alle stimmen darin überein, daß die christliche Taufe mit Wasser ..." T14) der Praxis einiger afrikanischer Kirchen, ohne Wasser zu taufen, was zwar (T21) erwähnt wird und worüber weitere Studienarbeit gefordert wird, was aber die allgemeine Formulierung doch wohl aufhebt.

b) Eucharistie

An sich und notwendigerweise ist eine gemeinsame Erklärung über die Eucharistie erheblich schwieriger. Das liegt nicht nur an den traditionellen

zwischenkonfessionellen Kontroversen, sondern auch und vielleicht sogar vor allem daran, daß in Folge der sog. liturgischen Erneuerung zwar neue Konsensmöglichkeiten gesehen werden, im gleichen Maß aber Dissens innerhalb der Konfessionen aufgebrochen ist. Dieser Text wird daher sehr sorgfältig zu prüfen sein.

1) Eucharistie wird zunächst als „Gabe des Herrn" an die Kirche verstanden (E1.2). Die „Stiftungsworte" werden genannt (in der paulinischen Version), aber, exegetisch richtig, nicht als solche bezeichnet. Die Eucharistie wird in Konsequenz der Tischgemeinschaften Jesu und im Zusammenhang des jüdischen Passahs gesehen (E1). Unter der Überschrift „Die Bedeutung der Eucharistie" wird die Eucharistie als Danksagung, als Gedächtnis, als Anrufung des Geistes, als Gemeinschaft der Gläubigen und als Mahl des Gottesreiches beschrieben. Der dritte Abschnitt behandelt die Feier der Eucharistie.

2) Hat die Erklärung über die Taufe den Terminus „Sakrament" weitestgehend vermieden, wird er hier massiv eingeführt und begegnet in nahezu jedem Absatz. Er wird aber nicht erklärt. Auch die gelegentlich gebrauchte adjektivische Wendung (z. B. „sakramentales Mahl" E1) wird nicht erklärt, daher auch nicht dargestellt, ob zwischen der substantivischen und der adjektivischen Verwendung ein Unterschied gedacht wird.

3) Auffällig sind Widersprüche. Zunächst wird grundsätzlich von der Eucharistie als „Gabe" gesprochen (E1.2), dann aber nur von dem, was die Kirche tut: Danksagung, Gedächtnis, Anrufung, Gemeinschaft, Mahl. Eine verbindende Erklärung und Lösung des Widerspruchs findet sich nicht. Da von „Gabe des Herrn" im Vorspann geredet wird, die nachfolgenden Momente mit A-E gezählt werden, scheint es, als bestünde die Gabe in diesen Vollzügen der Kirche. Es heißt zwar: „Obwohl die Eucharistie wesentlich eine einzige in sich geschlossene Handlung ist, soll sie hier unter folgenden Aspekten behandelt werden: Danksagung . . ." (E2). Daß hier eine Spannung zwischen Aktion Gottes und Aktion des Menschen vorliegt, wird offenbar nicht einmal empfunden. Ebenso liegt ein eklatanter Widerspruch vor bei den Aussagen über die Anrufung des Geistes. Heißt es zunächst, „. . . bittet die Kirche den Vater um die Gabe des Heiligen Geistes, damit das eucharistische Geschehen Wirklichkeit werden möge, die wirkliche Gegenwart (Realpräsenz) des gekreuzigten und auferstandenen Christus, der sein Leben für die ganze Menschheit gibt" (E14), heißt es später: „Anrufung des Heiligen Geistes auf die Gemeinschaft und (!) auf die Elemente von Brot und Wein" (E27). Widersprüchlich ist es auch, wenn einerseits gesagt wird, das Herrenmahl sollte „häufig" (E30), gleich danach

aber, es sollte angemessenerweise „wenigstens jeden Sonntag" gefeiert werden (E31). Oder soll wirklich die tägliche Eucharistiefeier, also die römisch-katholische Praxis, das Ziel sein?

4) Offenbar verrät der Satz: „Das von Jesus gefeierte Mahl war ein liturgisches Mahl mit symbolischen Worten und Handlungen" (E1) einiges über den Geist, in dem zumindest Teile dieser Erklärung verfaßt sind. Was heißt dieser Satz? Selbstverständlich hat dieses Mahl liturgischen Charakter gehabt, denn es war ein jüdisches Passahmahl. Ist es das, was die Erklärung sagen will? Nach den Evangelienberichten (und nur sie, nicht Paulus, bringen die Stiftungsworte mit dem Passahmahl zusammen), hat offenbar Jesus die traditionell jüdische Deutung verändert und auf seinen Tod bezogen. Hat Jesus übrigens wirklich „symbolische" Worte verwendet? Und wenn ja, welche? Nach traditionellem Verständnis jedenfalls deuten die Worte das symbolische Geschehen!

5) Die Feier der Eucharistie „bleibt der zentrale Akt des Gottesdienstes in der Kirche" (E1). Dieser Satz spricht das Verhältnis von Verkündigung und Eucharistie an. Die Verkündigung des Wortes Gottes wird in der Erklärung zwar immer wieder nachhaltig betont, aber immer als ein Element in der Eucharistie, dieser untergeordnet. Dies steht im Gegensatz zur reformatorischen Tradition. Ist für die „katholischen" Traditionen die Predigt ein Fall von sakramentalem Geschehen, ist für die reformatorische Tradition das Sakrament ein Fall von Wortgeschehen. Unterschiedliches ist Oberbegriff. Die Erklärung will dies entweder nicht wahrhaben oder sie optiert einseitig gegen die reformatorische Tradition. (Nur, um Mißverständnisse auszuschließen: es geht hier nicht um die Verteidigung der post-reformatorischen Unterbewertung der Eucharistie!)

6) Auf den Widerspruch zwischen der Wertung der Eucharistie als „Gabe des Herrn" und als Danksagung und Lobopfer wurde bereits aufmerksam gemacht. Wer gibt eigentlich wem etwas in der Eucharistie? Gott der Kirche oder die Kirche Gott? Oder, wenn beides gelten soll, wie verhält sich beides zueinander? Hier sieht die Erklärung selbst offenbar keine Spannung und wiederum die reformatorische Tradition das Problem schlechthin! Zur Debatte steht hier die Frage, ob, und wenn ja, wie hier von Opfer geredet wird. Der Ausgangspunkt ist ja einerseits die zunehmende Betonung des Opfergedankens in der liturgischen Tradition des Altertums und des Mittelalters und des reformatorischen Protestes dagegen unter Berufung auf die Einmaligkeit des Opfers Christi, aber auch als Protest gegen jede Art von „Werkerei" andererseits. Die neuere theologische Arbeit geht in zwei unterschiedliche Richtungen. Einerseits wird, wie in dieser Erklä-

rung, der Versuch unternommen, den Opferbegriff so zu wenden, daß er konsensfähig wird. Dazu können auch Lutherzitate angeführt werden, die diesen Weg zu legitimieren scheinen. Allerdings leugnet Luther strikt jede das Sakrament auch nur irgendwie konstituierende Rolle des Opfergedankens, die aber festgehalten werden muß, wenn nicht ein Bruch der früheren Tradition in Kauf genommen wird. Die Folge sind notwendigerweise unpräzise Formulierungen. Der andere Weg ist der, diese Opfertradition kritisch zu durchleuchten. Dabei wurde etwa aufgedeckt, daß das Opferverständnis der Tradition in Analogie zum jüdischen und paganen Opferverständnis gedacht wurde und sich dadurch erhebliche Verzeichnungen ergaben. Von anderen wird eine grundsätzliche Neuinterpretation des Opferbegriffs befürwortet, die aus dem Communio-Gedanken entwickelt wird.

Diese Erklärung möchte den traditionellen, aber korrigierten und erweiterten Opferbegriff bewahren. Sie erweitert ihn, entsprechend der Symboltheologie, um schöpfungstheologische Elemente (E4) und kommt in gefährliche Nähe zu einer natürlichen Theologie, derzufolge die natürlichen Eigenschaften der Elemente, nicht die über sie gesprochene Deutung, das Sakrament konstituiert. Der vor diese Fehlinterpretation geschobene Riegel („Dieses Lobopfer ist nur möglich durch Christus, mit ihm und in ihm") hängt eigenartig in der Luft, als ein Fremdkörper, in den Aussagezusammenhang nicht eingeschmolzen. Zweitens korrigiert sie das traditionelle Opferverständnis durch die Betonung der Anamnese. In der Eucharistie wird nicht „geopfert", sondern es wird des einen Opfers gedacht. Wie schwierig dieser Gedankengang ist, wird ersichtlich aus der Formulierung „Zeichen seines Opfers", eine neue, nicht erklärte Formel für das Sakrament, die nichts erklärt. Wenn aber nun die Anamnese das Sakrament zum Sakrament macht, worin unterscheidet sich dann diese Sakramentsauffassung von der Zwinglis, nach der die Eucharistie ein reines „Gedächtnis" ist? Und wieder stellt sich die Frage: Wer macht Christus präsent? Er sich selbst oder die Kirche durch ihre Handlung?

7) Die Realpräsenz Christi wird selbstverständlich festgehalten, ohne daß sich die Erklärung auf eine Erläuterung festlegt. Die durch die neueren Forschungsarbeiten zentrale Einsicht, daß sinnvollerweise die Präsenz Christi nur auf die gesamte Feier, nicht auf die Elemente bezogen werden dürfe, wird nur im Kommentar (E13) als eine Variante erwähnt.

8) Angesichts des großen Gewichts, das die Erklärung den traditionellen Fragen zuwendet, erscheinen die Aussagen über die Eucharistie als Gemeinschaft und die daraus sich ergebende Verpflichtung für die Kirche an den Rand gedrückt. Die Einbindung in den Duktus der vorhergehenden

Gedanken („Die Eucharistie umgreift alle Aspekte des Lebens. Sie ist ein repräsentativer Akt der Danksagung und Darbringung für die ganze Welt" E20) ist nur schwer verständlich. Der Skandal der Trennung wird auch hier zu Recht moniert und ebenso zu Recht, weil in zwingender Auslegung von 1Kor 11, wird an dieser Stelle von „Unwürdigkeit" gesprochen. Aber, gegenüber dem Skandal von „Ungerechtigkeit, Rassismus, Trennung und Mangel an Freiheit" wird der Skandal „der Hartnäckigkeit ungerechtfertigter konfessioneller Gegensätze innerhalb des Leibes Christi" überbetont, schon durch die Worte „vor allem". Wie schon früher erwähnt, erscheint das sozialpolitische Element in dieser Erklärung gegenüber dem Accra-Papier zurückgenommen. Daß aber die Beteiligung der Kirchen an der sozialen Ungerechtigkeit ein kleineres Übel sei als die konfessionelle Gespaltenheit, muß doch heftig bestritten werden. Abgesehen davon wird hier plötzlich und unmotiviert von „ungerechtfertigten Gegensätzen" gesprochen. Hier wäre es doch notwendig zu sagen, was gerechtfertigte, was ungerechtfertigte Gegensätze sind.

9) Welches sind nun die Konstanten, die als Ausdruck „apostolischen Glaubens" in dieser Erklärung zum tragenden Moment geworden sind? Nicht die biblischen Aussagen. Sie setzen wichtige Akzente, mehr nicht. Nicht die wissenschaftlichen Aussagen der Sakramentstheologie. Es sind die Formeln der alten Liturgien. Sie enthalten den Opferbegriff, die Anamnese, die Epiklese. Sind die alten Liturgien Garanten für Apostolizität?

c) Amt

Wie schon betont, ist das Neue an dieser Erklärung, daß zunächst von der Berufung des ganzen Volkes Gottes gesprochen wird. Erst in einem zweiten Schritt wird über das ordinierte Amt gehandelt, und auch hier wird zuerst betont, daß jedes Glied der Gemeinde Charisma hat (A7a). Hier wird die ökumenische Tradition des Laientums, in anderen Konsenspapieren so oft verschüttet, wieder auf den Leuchter gestellt. Das „ordinierte Amt" steht an zweiter Stelle.

Die Geschichtlichkeit des ordinierten Amtes und seiner konkreten Ausformung wird herausgestrichen (A11). Allerdings wird das dreifache Amt Bischof-Presbyter-Diakon, das zwar nicht neutestamentlich ist, „als ein Ausdruck der Einheit, die wir suchen, und auch als Mittel, diese zu erreichen" (A 22) dennoch gesehen. Eine stichhaltige Begründung dafür wird aber nicht gegeben. Das ordinierte Amt wird immer im Zusammenhang mit der ganzen Gemeinde gesehen, nie als etwas von ihr Losgelöstes und unabhängig Bestehendes (A13 u.ö.). Die Gefahr, daß die besondere Aufgabe

des ordinierten Amtes zur Herrschaftsausübung gerät, wird mehrfach betont und bekämpft. Die Bedeutung kollegialer Strukturen wird deswegen auch nachhaltig betont (A16.26 u.ö.). Priester ist im eigentlichen Sinn nur Christus, die Kirche als Ganze im abgeleiteten Sinn. Aber die Verwendung des Priesterbegriffs für das ordinierte Amt sei sinnvoll (A17). Das Amt der Frau wird sorgfältig diskutiert und die divergierenden Standpunkte dargestellt. Es wird der Wunsch geäußert, diese Frage weiter zu bearbeiten. Die Behandlung der besonders strittigen Punkte, apostolische Sukzession und Ordination, ist ebenfalls vorsichtig und wird den klassischen Positionen weitestgehend gerecht. Die apostolische Sukzession wird „vorrangig" als Verbleiben in der apostolischen Tradition gesehen (A35). Die bischöfliche Sukzession wird „als ein Zeichen, jedoch nicht als eine Garantie der Kontinuität und Einheit der Kirche" gesehen (A38). Allerdings wird gleichzeitig offenbar als Ziel angesehen, daß leitende kirchliche Ämter in Kirchen, die derzeit die apostolische Sukzession nicht kennen, einmal „in eine bestimmte Linie der bischöflichen Sukzession" eintreten (A38). Es kann nicht gesehen werden, wie dies sich mit dem Vorhergehenden verträgt. Die Ordination wird prinzipiell wieder als „Amt der gesamten Gemeinschaft" gesehen. Sie wird zwar nicht als „Sakrament", sondern als „sakramentales Zeichen" (A41.43) bezeichnet. Sie ist Anrufung Gottes (A42), Zeichen der Erhörung dieses Gebetes (A43) und Anerkennung der Gaben des Geistes im Ordinierten durch die Kirche (A44). Ein „character indelebilis" wird offenbar nicht statuiert. Der Abschnitt über die Bedingungen für die Ordination streift u.a. kurz die Zölibatsfrage, die Frage der Ausbildung und fordert das Neuüberdenken der Praxis, wenn Kirchen die Ordination von Behinderten und Angehörigen bestimmter Rassen oder sozialer Gruppen ablehnen, eine doch zu weiche Formulierung. Abschließend werden noch Erwägungen über die erforderliche weitere Entwicklung angestellt, die schließlich zu einer gegenseitigen Anerkennung des ordinierten Amtes führen soll. Daß es noch ein langer, mühevoller Weg sein wird, wird nicht verschwiegen.

So ausgewogen und behutsam diese Erklärung ist, müssen doch einige kritische Fragen gestellt werden. Wie kritisch die Konvergenz in dieser Frage ist, zeigt sich schon an zwei Punkten deutlich. Erstens gewinnt man sehr stark den Eindruck, daß der erste Teil der Erklärung über das Verhältnis von Kirche als Ganzer und ordiniertem Amt und der zweite Teil über die Fragen der apostolischen Sukzession und der Ordination teilweise auch sprachlich divergieren. Quellenkritik wird versucht sein, hier zwei unterschiedliche Quellen zu vermuten. Zweitens dürfte, wenn die Konvergenzer-

klärung, wie sie in den ersten fünfzig Absätzen formuliert ist, wirklich von den Kirchen übernommen werden, der Weg zur endgültigen gegenseitigen Anerkennung der ordinierten Ämter nicht so weit sein, wie er — realistischerweise — in den letzten fünf Absätzen eingeschätzt wird. Aber nun zu den kritischen Punkten im einzelnen:

1) Nicht der erste, aber wichtigste Punkt ist der des Ausschlusses bestimmter Menschen aufgrund des Geschlechts, und, Gott sei Dank weniger häufig, aufgrund der Rasse, der sozialen Herkunft und der physischen Beschaffenheit von der Ordination. Die Erklärung optiert zwar eindeutig gegen solchen Ausschluß, aber dennoch sehr zurückhaltend und „diplomatisch". Es ist auch sicher so, daß hier soziokulturelle Momente eine bedeutende Rolle spielen, die nicht einfach durch eine Erklärung eskamotiert werden können. Die Kirchen, die seit wenigen Jahren etwa die volle Gleichberechtigung der Frau anerkannt haben, dürfen gewiß nicht so tun, als sei das Überspringen geschichtlicher und gesellschaftlicher Hürden ein Leichtes. Aber theologisch können und dürfen solche Ausschlüsse nicht legitimiert werden! Hier ist, seit es möglich wurde, zwischen theologischer und soziokultureller Begründung zu unterscheiden, eine neue, aber gravierende Häresiegrenze sichtbar geworden. Zu Recht zitiert die gesamte Erklärung immer wieder Gal 3,28: in Christus sind alle eins. Darum kann und darf hier nicht mit Samthandschuhen umgegangen werden. Hier muß der bestehende tiefe Graben gesehen werden und kann nur anerkannt und ertragen werden. Auch dieser Unterschied ist nicht zu eskamotieren.

2) Zu bedauern ist auch, daß die Scheidung des Volkes Gottes durch die Ordination, speziell nach ihrem sakramentalen Verständnis, nicht so kritisch aufgezeigt wird, wie es wohl notwendig wäre. Hier kann Theologie einfach nicht vorbeigehen an soziologischer Analyse, die zeigt, wie Macht, wie Klassen- und Kastenbildung entsteht und theoretisch legitimiert wird. Das sind nun keineswegs Fragen des interkonfessionellen Streites, weil in allen Konfessionen hier eher Blindheit herrscht. Es ist auch bedauerlich, daß die ökumenischen Arbeiten zu diesem Problem, etwa „Mission als Strukturprinzip" mit der Anklage des „strukturellen Fundamentalismus", nicht in der erforderlichen Weise aufgegriffen worden sind, wenngleich einzelne Forderungen (etwa A24 u.a.) immer noch beachtenswert sind. Die Konzentration auf das „ordinierte Amt", neben dem vom „Dienst im weitesten Sinne" immerhin auch gesprochen wird, übersieht schließlich die unübersehbare Fülle von „Laienämtern" in den reformatorischen und nachreformatorischen Kirchen, die strukturell dem „ordinierten Amt" gleichgestellt sind.

3) Als nicht gelungen kann auch der Nachweis gelten, das dreifache Amt Bischof-Presbyter-Diakon könne als Ausdruck der Einheit dienen. Abgesehen davon, daß diese Ämtertrias ein hohes Alter hat, rudimentär in vielen Kirchen vorhanden und etwa in der römisch-katholischen Kirche wieder belebt worden ist, spricht nämlich, auch nach dieser Erklärung, nichts für ihre Beibehaltung. Auch die Aufwertung des Diakonats in der römisch-katholischen Kirche hat ja ihren Ursprung vor allem in dem Wunsch, „bewährte, verheiratete Laien" zum Dienst in der Kirche heranziehen zu können, für andere Kirchen eine unsinnige Motivation. Inhaltlich kann auch die Erklärung die Sinnhaftigkeit dieser Dreigliederung nicht begründen, geschweige denn die Notwendigkeit. Die wichtigen Fragen für die Kirche, wie das Verhältnis von Einheit und Vielfalt und von Stab und Linie sinnvoll strukturell gestaltet werden soll, eine Überlegung, in die die Gedanken der Erklärung sehr wohl einfließen können, werden als solche nicht gestellt. Womit neuerdings der Verdacht entsteht, daß Leitlinie der Erklärung weder die Apostolizität — sie gibt es in diesem Fall in keiner Weise — noch die Frage nach sinnvoller Gestaltung, sondern eine bestimmte Weise der Anciennität ist.

4) Problematisch ist endlich der Absatz, der sich mit der „angemessenen Vorbereitung" für das ordinierte Amt befaßt (A47). Abgesehen von der ausgesprochen autoritären Vorstellung, das Verständnis der Berufung könne oder müsse bei den Auszubildenden „modifiziert" werden — als müßte die Kirche nicht als Ganze immer wieder sich bekehren —, kommt die Tradition jener Kirchen nicht zum Tragen, die im vollen Studium der Theologie die vorrangige Voraussetzung für das ordinierte Amt sehen, insofern dieses Studium der einzige Grund ist, es von der Berufung des ganzen Gottesvolkes unterschieden zu sehen.

d) Die Quellen der Konvergenz

Fragen wir nochmals im Zusammenhang, woher die Konvergenzerklärung ihre Aussagen bezieht.

1) Aus dem Neuen Testament zum Teil. Erfreulich ist, daß hier mehr als in anderen Konsenstexten mit den historischen Befunden sorgfältig umgegangen wird. Direkte, biblizistische Ableitungen werden vermieden. Aber vom Neuen Testament kann sicherlich nicht die Lösung gefunden werden für die im Verlauf der Geschichte aufgetretenen Dissenspunkte. Der humanistisch-reformatorische Optimismus, mit der Bibel allein könnten alle Fragen gelöst werden, kann heute sicher nicht mehr geteilt werden.

2) Die zeitgenössische theologische Forschung, sowohl die historische als auch die dogmatische, ist nur sehr zum Teil berücksichtigt. An gewissen Punkten findet sie sehr wohl ihren Niederschlag: in der Weise, wie auf das Neue Testament rekurriert wird; in der Berücksichtigung der Mahlgemeinschaften des Jesus von Nazareth für die Begründung der Eucharistie; in der Betonung der Geschichtlichkeit der Ausformung des ordinierten Amtes. An zahlreichen anderen, wichtigen Stellen nicht. Die neueren Versuche, den Opfergedanken neu zu verstehen, gerade auch von katholischer Seite, werden nicht berücksichtigt. Die modernen katholischen Theorien über die Interpretation der Transsubstantiation, nämlich der Lehre von der Transsignifikation und der Transfinalisation, finden in die Überlegungen offenbar keinen Eingang. Der mögliche Einwand, diese Lehren seien (noch) nicht offiziell rezipiert, verfängt nicht. Es stünde ökumenischen Dokumenten gut an zu sagen: hier sind entscheidende Verstehenshilfen für die katholische Tradition.

3) An diesem Punkt muß ein Wort zur abendländischen Tradition der Theologie gesagt werden, an der die römisch-katholische wie die reformatorische Theologie partizipieren. Sie sei rational, „verkopft", scholastisch, sie hätte das Geheimnis oder auch das alte, „apostolische" Gut zerredet und zerdacht, sie hätte Haare gespalten, statt sich auf das Wesentliche zu besinnen. Alle Fehlentwicklungen, bis hin zur protestantischen Sakramentsentfremdung, seien Folgen dieser Rationalisierung: diese Vorwürfe kann man in zahlreichen Arbeiten lesen, und sie sind gut begründet. Sehnsüchtig wendet sich die westliche Theologie zu der sowohl einfachen als auch den Mysteriencharakter bewahrenden Theologie der Väter und der Orthodoxie. Aber, so problematisch die Theologieentwicklung im Okzident auch immer sein mag, sie hat sich um begriffliche Klarheit bis zum äußersten bemüht. Fortschritt der Theologie, Einheit im Glauben wird es nie geben können, wenn diese Entwicklung, wenn diese Rationalität und Präzision umgangen werden! Die Analyse der Konvergenzerklärungen zeigt es: Immer, wenn die Fragen schwierig werden, finden sich eigenartig vage Formulierungen. Da wird von „sakramental" gesprochen, statt von „Sakrament", da werden Fragen ausgeklammert, da gibt es Widersprüche. Der Konsens erscheint dann auch wirklich leichter. Aber es bleibt beim Schein. Gerade die Umformulierung des Substantivs „Sakrament" in das Adjektiv „sakramental" ist so verräterisch: meint „sakramental" dasselbe wie Sakrament, oder wird damit nur eine Analogie ausgedrückt? Welches Maß an Einheit soll auf diese Weise gewonnen werden? Vage Formulierungen mögen vorübergehend Schwierigkeiten überbrücken helfen, sie können

aber die Probleme nicht klären. Nur die präzisestmögliche Formulierung und nur die zukunftsweisendste theologische Arbeit bergen die Hoffnung auf echten Konsens in sich.

4) Wie weit wird die reformatorische Theologie berücksichtigt? Überraschend wenig. Die Verkündigung des Wortes Gottes hat nicht die zentrale Stellung, die ihr reformatorische Theologie zuspricht. Sie wird ein Teil der Eucharistiefeier. Die strikte Unterscheidung zwischen Gottes und der Menschen Tun ist in keiner Weise berücksichtigt. Von der Eucharistie wird als Gabe des Herrn und als Lobopfer der Gemeinde in einem Atemzug gesprochen, als ob es hier keinen Unterschied gäbe. Für Luther wird das Sakrament zum Sakrament durch Christus, durch seine Verheißung. Die Erklärung spricht statt dessen von Anamnese, Gebet, Lobopfer. In der Amtsfrage geht es der Reformation um die Aufhebung der sakramental bedingten Unterscheidung zwischen Klerus und Laien, d.h. der metaphysisch abgesicherten Unterscheidung zwischen zwei Kasten. So weit die Erklärung hier gegangen ist, an der metaphysisch abgesicherten Unterscheidung hat sie letztlich nicht gerüttelt. Nun soll keineswegs behauptet werden, die reformatorische Theologie sei das non plus ultra. Aber es ist unübersehbar, daß eine Tradition, die spezifisch reformatorische, völlig außer acht gelassen wurde. Sie wurde nicht zum Konvergieren gebracht.

5) Wie ist es mit der Theologie der außereuropäischen Kirchen? Wenn jemand berufen ist, ihre Überlegungen in den ökumenischen Dialog einzubringen, dann der Ökumenische Rat. Mag sein, daß von dieser Seite die Aufforderung oder Ermunterung erfolgte, die Sache einfacher, unkomplizierter, notfalls auch unpräziser zu machen. Aber sonst? Daß die Taufe die rassischen und sozialen Schranken verpflichtend überwindet, daß die Eucharistie, die Menschen wegen ihrer rassischen und sozialen Zugehörigkeit ausschließt, unwürdig ist und sich daher „zu Tode" feiert, daß rassische, soziale und geschlechtliche Momente auch keine Rolle für die Zulassung zum kirchlichen Amt spielen dürfen, so könnte der spezifische Beitrag der außereuropäischen Theologie gesehen werden, — das alles wird gesagt, aber doch mit einer beachtlichen Zurückhaltung. Die Taufe ohne Wasser, von afrikanischen Kirchen gepflegt, wird erwähnt, aber diese Erwähnung klappert hölzern hinter der Aussage her, Taufe werde von „allen"(!) mit Wasser vollzogen (T14) und überdies müsse die „symbolische Dimension des Wassers ernstgenommen" und dürfe „nicht heruntergespielt werden" (T18). Was Taufe in einer nichtchristlichen Umwelt bedeutet, erfährt man hingegen aus der Erklärung nicht.

Was bleibt als Quelle? Die altkirchlichen Liturgien des 2. Jhdt., die patristische Theologie und die Symboltheologie des beginnenden 20. Jhdt.!

e) Gibt es bessere Wege?

Diese Kritik soll aber nicht verdecken, was zu Anfang betont wurde, daß nämlich diese Erklärung erstens wirklich ein bemerkenswerter Schritt nach vorne Richtung Einheit der Kirchen darstellt und daß sie zweitens das Beste darstellt, was es zur Zeit unter der großen Zahl von Konsenspapieren gibt. Aber sie ist an eine Grenze gestoßen, und es stellt sich die Frage, wie weitergegangen werden kann.

Diese und andere Erklärungen lassen erkennen, daß es nicht zielführend ist, so etwas wie ein „apostolisches Mittel" herauszuarbeiten. Diese Methode führt dazu, daß Kirchen mit einer „reichen" Tradition notwendigerweise stärker berücksichtigt werden als Kirchen mit einer „armen" Tradition. Kirchen mit geringer Kritik an der eigenen Tradition werden notorisch stärker berücksichtigt als Kirchen mit starker und vehementer Kritik. Das ist zunächst nichts anderes als ein statistisches Gesetz. Seine Anwendung führt aber zum Ausschluß ganzer Traditionsstränge aus der Konvergenz. Umgekehrt erscheint es derzeit völlig undenkbar, daß ganze Kirchen auf die kritische Linie anderer Kirchen einschwenken. Ökumene kann und darf nicht heißen, daß ein Traditionsstrang seine Denkgesetze anderen aufzwingt. Das gilt in der einen wie in der anderen Richtung. An der Frage der Frauenordination wurde das ansatzweise ausgeführt.

Andererseits aber gibt es ein ebenso ernstzunehmendes starkes Bedürfnis, zu Konsens- oder Konvergenzformeln zu kommen. Wir haben lange genug miteinander gelebt, miteinander geredet und gearbeitet, miteinander gedacht und gebetet. Wie könnten wir uns dann gegenübertreten und sagen: wir haben alles Mögliche gemeinsam getan, aber gemeinsame Aussagen zu dem, was uns wichtig scheint, haben wir nicht fertiggebracht?

Aber offenbar ist die Zeit noch nicht reif für solche Erklärungen. Wahrscheinlich liegt es daran, daß auch und gerade durch die ökumenische Bewegung so viel aufgebrochen ist in den Kirchen, was erst rezipiert, was verarbeitet werden muß. Offenbar hat man viel voneinander gelernt, aber noch nicht genug. Wie anders ist es zu verstehen, daß es zwar intensive Bemühungen gibt, die Formeln der alten Liturgien und der Väter so zu interpretieren, daß sie für die Theologie der Reformation akzeptabel werden, während das Interesse, die spezifisch reformatorischen Anliegen zu verstehen, viel geringer ist? Daß zum Beispiel das Interesse daran, wie Luther noch mit der alten Tradition verbunden ist, viel größer ist als das Interesse

daran, wo Luther mit der Tradition bricht? Zu verbreitet ist die Meinung, Luthers Protest gegen die ihm bekannte Tradition sei zwar wegen der zahlreichen Verzeichnungen und unter den besonderen Umständen seiner Zeit verständlich, sei aber insgesamt nur eine Verarmung der Fülle der apostolischen Lehre, und man müsse nun, nachdem man zu Recht von Luther auf so manche Fehlentwicklung aufmerksam gemacht worden wäre, wieder zur apostolischen Fülle zurückfinden. Eine Ausnahme gibt es allerdings: daß sich doch, und besonders in dieser Erklärung, die zwingenden Ergebnisse exegetischer Arbeit durchsetzen.

Es wird also notwendig sein, trotz aller Hoffnung, es könne schneller gehen, die Studienarbeit weiterzubetreiben. Vielleicht wird es hilfreich sein, methodisch so vorzugehen, daß zuerst danach gefragt wird, welche Probleme der Theologie aufgegeben sind, und zwar von der Sache her, nicht von der Tradition; dann, in einem zweiten Schritt aufzuzeigen, welche Lösungsmöglichkeiten die einzelnen Traditionen anbieten, wie sie übersetzt werden können in Vorstellung und Begrifflichkeit der anderen Traditionen. Um ein relativ simples, aber doch wichtiges Beispiel zu nennen: Alle Kirchen haben strukturell und theologisch die Aufgabe, das Verhältnis von Einheit und Vielfalt zu klären. Die römisch-katholische Kirche hat die Frage mit der Verhältnisbestimmung von Primat und Episkopat zu lösen versucht, alle anderen Kirchen haben synodale Strukturen anzubieten. Die zweite Lösung hat den Nachteil, daß die universelle Einheit, die „Katholizität", nur schwer zum Ausdruck kommt, aber den Vorteil, daß viele und im Fall, daß auch die Laien in den Synoden vertreten sind, alle an der Entscheidungsfindung partizipieren. Die schwierige Frage des Primats würde dann nicht behandelt, weil es den Primat als für eine Kirche unverzichtbar gibt, sondern weil er Antwort auf ein alle Kirchen betreffendes Sachproblem ist. Es scheint, als ob diese Art der Studienarbeit noch zu wenig geübt worden wäre.

Solches Vorgehen ist gewiß umständlicher und zeitraubender. Warum aber soll das ein Fehler sein? Können wir uns gegenseitig und unsere Divergenzen so wenig ertragen, daß wir sofort in ein interkonfessionelles Ehebett steigen müssen? Müssen wir agieren, wie leider so viele Leute heute, die sich die sicher schwierige, aber doch spannende und wichtige Verlobungszeit ersparen? Vorgeschlagen wird ein Umweg. Aber es wäre nicht das erste Mal, daß ein Umweg rascher zum Ziel führt als eine Abkürzung. Nochmals: Konvergenzerklärungen, die ganze Traditionen einfach negieren, sind nichts anderes als autoritäre Erklärungen einer neuen Art von kirchlichem Lehramt. Vorliegende Erklärung berücksichtigt weder die Tradition

reformatorischer Theologie noch neue Lehrentwicklungen der römisch-katholischen Theologie noch die Theologie der Dritten Welt in ausreichendem Maße. Wird diese Konvergenzerklärung aber als ein Schritt gesehen, einerseits Allgemeines zu formulieren, andererseits Verständigung in bisher strittigen Fragen zu suchen, ist dieses Papier ein wichtiges und zukunftsweisendes Papier.

Anmerkung: Diese Arbeit stellt den Versuch dar, offen und kritisch auf die Konvergenzerklärung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung ausschließlich einzugehen. Auf Verweise, Belege und positive Darstellungen wurde daher weitestgehend verzichtet. Zur Ergänzung ist daher zu verweisen auf meinen Aufsatz „Sakrament als Gabe und Feier", ThZ 38 (1982), 3-27.

Überlegungen zur Lima-Liturgie

Konvergenztexte und Gottesdienst

VON REINHART GRONBACH/LAURENTIUS KLEIN

Die Konvergenztexte von Lima über Taufe, Eucharistie und Amt sind das Ergebnis eines mehr als achtjährigen Lernprozesses. Die Mitglieder der Studiengruppe von Faith and Order haben bei aller Treue zu ihrer jeweiligen kirchlichen Tradition die Fülle ökumenischer Erkenntnisse einzubringen versucht. Die Texte stellen somit ein Ergebnis dessen dar, was man als „Lernen in Gemeinschaft" bezeichnet. Sie haben daher auch keinen Hauptautor, nicht einmal einen Hauptredaktor. Allein in Lima waren noch etwa 100 Änderungsvorschläge einzuarbeiten, bis der endgültige Text in einer Schlußabstimmung einstimmig, ohne Gegenstimme und ohne Enthaltung, für reif befunden wurde, den Kirchen zur offiziellen Stellungnahme unterbreitet zu werden.

Die Konvergenztexte bilden daher eine eigene Literaturgattung, deren Exegese eine eigene Hermeneutik verlangt. Wer nicht selbst in den Prozeß des Lernens in dieser Gemeinschaft mit einbezogen war, muß versuchen, so gut wie möglich, diesen Prozeß nachzuvollziehen. Dabei wird ihm deutlich, wann und wie das ihm vertraute Überlieferungsgut eingebracht wurde und wann die Tradition einer anderen Kirche zu Wort kam. Die oft so leichtfertig ausgesprochene Forderung nach gegenseitiger Anerkennung der Kir-

chen wird dann sehr konkret und ihre Ernsthaftigkeit auf die Probe gestellt.

Die erste Reaktion auf solche Texte kann in einer echten Schockwirkung bestehen. Im katholischen Bereich ist die Reaktion der Glaubenskongregation auf den Schlußbericht der Anglikanisch/Römisch-katholischen Kommission eine solche Reaktion. Aus dem Raum reformierter Kirchen sind Reaktionen auf das Amtsdokument von Lima laut geworden, die der Reaktion der Glaubenskongregation gleichen. Sie markieren klar und unmißverständlich den je eigenen Standpunkt in der Weise und Begrifflichkeit, wie er in den betreffenden Kirchen überliefert ist. Diese Reaktionen sind gut, weil sie ehrlich sind; sie würden aber schlecht, wenn sie sich dem weiteren Gespräch verschlössen. Öffnen sie sich aber dem Gespräch, so heißt dies zutiefst, den festen Willen zu haben hinzuhören, „was der Geist den Kirchen sagt". Die Aneignung der Konvergenztexte ist nicht nur ein theologisch-wissenschaftlicher Vorgang, sondern eine eminent spirituelle Herausforderung.

Die Konvergenztexte von Lima sind weder Glaubensbekenntnisse noch Bekenntnisschriften, geschweige denn gottesdienstliche Texte, aber sie können dies alles im Laufe des Rezeptionsprozesses werden.

Parallel zur Erstellung des theologischen Textes scheinen die Autoren schon frühzeitig an eine gottesdienstliche Form der Abendmahlsfeier gedacht zu haben, die den neugewonnenen Einsichten entspricht, die aber andererseits ein Echtheitskriterium für das werden sollte, was im theologisch-wissenschaftlichen Bereich entfaltet wurde.

Es gehört zur Reformaufgabe jeder Kirche, das Verhältnis zwischen ihrer Lehre und ihrem Gottesdienst zu überprüfen. Ihr Glaubensstand muß von ihrem Gottesdienst her und ihr Gottesdienst von ihrem Glaubensstand her stets neu bedacht werden. Beide sind zu messen an der Heiligen Schrift und zu verantworten im Rückblick auf die Tradition der ungeteilten Christenheit und der eigenen Kirche, aber auch im Ausblick auf die sichtbare Einheit der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche, wie sie im nicänischen Glaubensbekenntnis bekannt wird.

In diesem Sinn hat die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung zum Abschluß ihrer Beratungen in Lima erstmalig eine Form der Abendmahlsfeier praktiziert, die in ihrem Gehalt und ihrer Gestalt auf den Konvergenztexten basiert und zugleich versucht, die verschiedenen christlichen Traditionen der Feier des Herrenmahls zu berücksichtigen. In wenig veränderter Weise wurde sie auch zum Abschluß der Sitzung des Zentralausschusses des ÖRK in Genf am 28. Juli 1982 gefeiert. Diese „Agende",

ursprünglich in Englisch verfaßt, wurde auch ins Deutsche übertragen, besitzt aber keinerlei offiziellen Charakter.

Zum Verständnis und zur Beurteilung dieser Form der Feier des Herrenmahls gelten dieselben Überlegungen, wie sie zur Rezeption der Konvergenztexte angestellt wurden. Freilich ist noch etwas anderes zu beachten:

Gottesdienstliche Formen unterliegen, vielleicht mehr noch als theologische Texte, der Gefahr der Gewöhnung. Der Liturge, der sie öfters benutzt, und die Gemeinde, die häufig mit ihm feiert, sind der Versuchung ausgesetzt, sich nicht mehr klar dessen bewußt zu sein, was sie sagen und tun. Um so mehr werden sie aufgerüttelt, wenn sie existentiell mit einer neuen Form der Abendmahlsfeier, mit einer neuen „Agende" konfrontiert sind. Die erste Reaktion dürfte ungefähr jener gleichen, die beim Bekanntwerden des Inhalts der Konvergenztexte bereits beschrieben worden ist. Sie wird im gottesdienstlichen Bereich noch dadurch verstärkt, daß die Gemeindeglieder unmittelbar mit dem Neuen konfrontiert werden, was bei den Konvergenztexten nicht in gleichem Maße der Fall ist. Daher bedarf es bei dem Sich-Einlassen auf diese Form der Feier einer besonderen Umsicht. Die folgenden Überlegungen wollen dabei behilflich sein.

Es folgt zunächst der deutsche Text der Lima-Liturgie, wie er beim Abschlußgottesdienst des Zentralausschusses in Genf vorlag. Danach wird die deutsche Übersetzung am englischen Urtext überprüft und korrigiert. Sodann soll die Theologie dieser „Agende" skizziert und schließlich ein Text angeboten werden, der sich aufgrund dieser Überlegungen nahelegt. (Eine Synopse mit evangelischen Agenden wird in Kürze publiziert.)

I. *Der deutsche Text der Lima-Liturgie*

1. Wortlaut (Schlußgottesdienst des ZA am 28. Juli 1982)

Eucharistiefeier

Jesus Christus — das Leben der Welt

Eingangsliturgie

Vorspiel (Trumpet Voluntary von H. Purcel)

Eingangslied (Allein Gott in der Höh' sei Ehr')

Begrüßung:

P: Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus und die Liebe Gottes
und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch allen.

G: Und auch mit dir.

Bekenntnis

G: Barmherziger Gott, wir bekennen, daß wir in Sünde gefangen sind und uns nicht selbst befreien können. Wir haben gegen dich gesündigt in Gedanken, Worten und Taten durch das, was wir getan, und durch das, was wir unterlassen haben. Wir haben dich nicht von ganzem Herzen geliebt, wir haben unseren Nächsten nicht wie uns selbst geliebt. Um deines Sohnes Jesu Christi willen, erbarme dich unser. Vergib uns, erneure uns und leite uns, so daß wir uns an deinem Willen freuen und in deinen Wegen gehen, zur Ehre deines heiligen Namens.

G: Amen.

Absolution

P: Der allmächtige Gott hat Jesus Christus für uns in den Tod gegeben, und um Christi willen vergibt er uns alle unsere Sünden. Als ein berufener und verordneter Diener der Kirche Jesu Christi verkündige ich euch daher die volle Vergebung aller eurer Sünden im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.

G: Amen.

Kyrie-Litanei

Daß wir befähigt werden, die Einigkeit im Geist durch das Band des Friedens zu bewahren und gemeinsam einen Leib und einen Geist, einen Herrn, einen Glauben und eine Taufe zu bekennen, laßt uns den Herrn anrufen (vgl. Eph. 4, 3-5)

G: Kyrie eleison

Daß wir bald zu sichtbarer Gemeinschaft im Leib Christi gelangen, indem wir, versammelt um denselben Tisch, das Brot brechen und den Kelch segnen, laßt uns den Herrn anrufen (vgl. 1Kor 10, 16-17)

G: Kyrie eleison

Daß wir, durch Christus mit Gott versöhnt, befähigt werden, die Ämter gegenseitig anzuerkennen und im Dienst der Versöhnung vereint zu sein, laßt uns den Herrn anrufen (vgl. 2Kor 5, 18-20)

G: Kyrie eleison

Gloria... (Im Wechsel gesprochen)

Kanon: Gloria in excelsis Deo, alleluja

Wortteil (Liturgy of the word)

Kollektengebet

P: Laßt uns beten:
Gnädiger und barmherziger Herr, unser Gott, der du deinen geliebten Sohn bei seiner Taufe im Jordan mit dem Heiligen Geist gesalbt
und ihn zum Propheten, Priester und König beauftragt (consecrated) hast: gieße deinen Geist erneut über uns aus, damit wir unserer Berufung in der Taufe treu bleiben, brennend nach der Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi verlangen und den Armen deines Volkes und allen, die unsere Liebe brauchen, dienen; durch Jesus Christus, deinen Sohn, unsern Herrn, der mit dir lebt und regiert in der Einheit des Heiligen Geistes, ein Gott, von Ewigkeit zu Ewigkeit.

G: Amen.

Lesung (Altes Testament) Hesekiel 47, 1-9 (Das Wasser des Lebens)

Kanon: Jesus Christus, das Leben der Welt

Lesung: Apostelgeschichte 2, 42-47 (Das Brot des Lebens)

Kanon: Halleluja

Lesung: (Evangelium) Matthäus 7, 7-14 (Der Weg des Lebens)

Kanon: Halleluja

Homilie

Meditative Musik

Das Große Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel
(Wortlaut von 381, nach der offiziellen ökumenischen Übersetzung)

Fürbitten

Im Glauben laßt uns beten zu Gott, unserem Vater, zu Jesus Christus, seinem Sohn, und zum Heiligen Geist.

G: Lord, have mercy (Herr, erbarme Dich).

Für die Kirche Gottes in der ganzen Welt, laßt uns um den Geist bitten.

G: Lord, have mercy.

Für die leitenden Männer und Frauen in unseren Nationen, daß sie Gerechtigkeit und Frieden aufrichten und bewahren, laßt uns um die Weisheit Gottes bitten.

G: Lord, have mercy.

Für die unter Unterdrückung und Gewalt Leidenden, laßt uns um die Macht des Befreiens bitten.

G: Lord, have mercy.

Daß die Kirchen wieder ihre sichtbare Einheit entdecken in der einen Taufe, die sie dem Leib Christi einverleibt, laßt uns um die Liebe Christi bitten.

G: Lord, have mercy.

Daß die Kirchen Gemeinschaft in der Eucharistie, versammelt um einen Tisch, erlangen, laßt uns um die Kraft Christi bitten.

G: Lord, have mercy.

Daß die Kirchen ihre Ämter gegenseitig anerkennen im Dienst ihres einen Herrn, laßt uns um den Frieden Christi bitten.

G: Lord, have mercy.

In deine Hände, o Herr, befehlen wir alle, für die wir beten, im Vertrauen auf deine Barmherzigkeit; durch Jesus Christus, deinen Sohn, unsern Herrn.

G: Amen.

Eucharistiefeier

Vorbereitung

Lied: Jesus Christus, das Leben der Welt

P: Gepriesen bist du, Herr, unser Gott, Schöpfer der Welt. Du schenkst uns das Brot, die Frucht der Erde und der menschlichen Arbeit. Laß es uns zum Brot des Lebens werden.

G: Gepriesen sei Gott in Ewigkeit.

P: Gepriesen bist du, Herr, unser Gott, Schöpfer der Welt. Du schenkst uns den Wein, die Frucht des Weinstocks und der menschlichen Arbeit. Laß ihn zum Wein des ewigen Reiches werden.

G: Gepriesen sei Gott in Ewigkeit.

P: Gleich wie die Körner, einst verstreut in den Feldern, und die Weintrauben, einst zerstreut auf den Bergen, jetzt auf diesem Tisch in Brot und Wein vereint sind, so, Herr, möge deine ganze Kirche bald versammelt sein von allen Enden der Erde in deinem Reich.

G: Maranatha! Komm, Herr Jesus!

Eucharistisches Gebet

Dialog

P: Der Herr sei mit euch

G: Und mit deinem Geiste.

P: Erhebet eure Herzen

G: Wir erheben sie zum Herrn.

P: Laßt uns Dank sagen dem Herrn, unserm Gott.

G: Das ist würdig und recht.

Präfation

P: In Wahrheit ist es würdig und recht, dich zu rühmen, dir zu allen Zeiten und an allen Orten Dank zu sagen, Herr, heiliger Vater, allmächtiger, ewiger Gott. Durch dein lebendiges Wort hast du alle Dinge erschaffen und sie für gut befunden.

Du hast die Menschen als dein Ebenbild geschaffen, um dein Leben zu teilen und deinen Ruhm widerzuspiegeln. Als die Zeit erfüllt war, gabst du uns Christus als den Weg, die Wahrheit und das Leben. Er empfing Taufe und Beauftragung als dein Knecht, um den Armen gute Kunde zu verkünden.

Bei seinem letzten Mahl gab Christus uns als sein Vermächtnis die Eucharistie, damit wir das Gedächtnis des Kreuzes und der Auferstehung feiern und seine Gegenwart als Speise empfangen sollten.

Allen Erlösten gab Christus die königliche Priesterschaft und in Liebe zu seinen Brüdern und Schwestern beruft er, die im Amt miteinander dienen, damit sie die Kirche mit deinem Wort nähren und sie befähigen, durch deine Sakramente zu leben.

Darum, Herr, verkünden und singen wir mit allen Engeln und Heiligen das Lob deiner Herrlichkeit.

G: Heilig, heilig, heilig...

Sanctus

Epiklese I

P: Herr, unser Gott, Schöpfer der Welt, du bist heilig, und dein Ruhm ist ohne Grenzen, sende auf unsere Eucharistie herab den lebenspendenden Geist, der durch Mose und die Propheten sprach, der die Jungfrau Maria mit Gnade schirmte (overshadowed), der auf Jesus im Flusse Jordan herabkam und auf die Apostel am Pfingsttag. Möge das Ausgießen dieses feurigen Geistes dieses Dan-

kesmahl so verwandeln, daß dieses Brot und dieser Wein für uns zum Leib und Blut Christi werden.

G: Veni Creator Spiritus...

Einsetzung

P: Möge dieser Schöpfergeist die Worte deines geliebten Sohnes erfüllen, der in der Nacht, in der er ausgeliefert wurde, Brot nahm, das Dankgebet sprach, das Brot brach, es seinen Jüngern gab und sprach: Nehmet und esset alle davon: Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird. Tut dies zu meinem Gedächtnis. Ebenso nahm er nach dem Mahl den Kelch, dankte, gab ihn seinen Jüngern und sprach: Nehmet und trinket alle daraus: Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut, das für euch und für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden. Tut dies, sooft ihr daraus trinkt, zu meinem Gedächtnis. Groß ist das Geheimnis des Glaubens.

G: Deinen Tod, o Herr, verkünden wir, und deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit.

Anamnese

P: Darum, Herr, feiern wir heute das Gedächtnis unserer Erlösung: wir gedenken der Geburt und des Lebens deines Sohnes unter uns, seiner Taufe durch Johannes, seines letzten Mahles mit den Aposteln, seines Todes und seines Abstiegs in das Reich der Toten. Wir verkünden Christi Auferstehung und Himmelfahrt in Herrlichkeit, wo er als unser großer Hoherpriester für alle Menschen eintritt. Und wir warten auf seine Wiederkunft. Vereint in Christi Priestertum bringen wir dieses Gedächtnis dar (we present unto you): Gedenke des Opfers deines Sohnes und gewähre den Menschen überall die Wohltaten von Christi erlösendem Werk.

G: Maranatha, alleluja!

Epiklese II

P: Blicke, Herr, auf diese Eucharistie, die du selbst der Kirche geschenkt hast, nimm sie gnädig an, wie du die Gabe deines Sohnes annimmst, durch die wir in deinen Bund wieder aufgenommen werden. Wenn wir Christi Leib und Blut empfangen, erfülle uns mit dem Heiligen Geist, so daß wir ein einziger Leib und ein einziger Geist in Christus werden, ein lebendiges Opfer zum Lobe deiner Herrlichkeit.

G: Veni Creator Spiritus...

P: Gedenke, Herr, deiner einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche, erlöst durch Christi Blut. Offenbare ihre Einheit, leite ihren Glauben und erhalte sie in Frieden.
Gedenke, Herr, aller Diener deiner Kirche: Bischöfe, Presbyter, Diakone, und aller, denen du besondere Gaben des Dienstes verliehen hast.
Gedenke besonders...
Gedenke auch all unserer Schwestern und Brüder, die im Frieden Christi gestorben sind, und derer, deren Glaube nur dir allein bekannt ist: geleite sie zu dem Freudenmahl, das für alle Menschen in deiner Gegenwart bereitet ist, mit der Jungfrau Maria, mit den Patriarchen und Propheten, den Aposteln und Märtyrern, und allen Heiligen, für die deine Freundschaft Leben bedeutete.

Mit ihnen allen stimmen wir in deinen Lobpreis ein und warten auf das herrliche Kommen deines Reiches, wo wir mit der ganzen Schöpfung, schließlich erlöst von Sünde und Tod, dir Ehre erweisen können durch Christus, unsern Herrn.

G: Maranatha, alleluja!

P: Durch Christus, mit Christus, in Christus gebührt dir, allmächtiger Gott und Vater, alle Ehre und Herrlichkeit in der Einheit des Heiligen Geistes, jetzt und in Ewigkeit.

G: Amen.

Gebet des Herrn

P: Vereint durch eine Taufe in demselben Heiligen Geist und demselben Leib Christi, beten wir als Gottes Söhne und Töchter:

G: Vater unser...

Friedensgruß

P: Herr Jesus Christus, der du zu deinen Aposteln gesagt hast: Frieden lasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch. Schau nicht auf unsere Sünden, sondern auf den Glauben deiner Kirche.
Damit dein Wille geschehe, gewähre uns diesen Frieden allezeit und leite uns auf dem Weg zur vollkommenen Einheit deines Reiches immerdar.

G: Amen.

P: Der Friede des Herrn sei allezeit mit euch.

G: Und auch mit dir.

P: Laßt uns einander ein Zeichen der Versöhnung und des Friedens geben.

Brechen des Brotes

P: Das Brot, das wir brechen, ist Teilhabe (communion) am Leib Christi; der Segenskelch, für den wir Dank sagen, ist Teilhabe (communion) am Blut Christi.

G: Lamm Gottes...

Kommunion

Während der Kommunion singt die Gemeinde

Kanon: Gloria in excelsis Deo, alleluja (Taizé)
Laudate omnes gentes (Taizé)
Let us praise and thank the Lord (Cameroon)

Dankgebet

P: In Frieden laßt uns zum Herrn beten:
Herr, unser Gott, wir sagen dir Dank, daß du uns durch die Taufe in dem Leib Christi vereinst und uns in der Eucharistie mit Freude erfüllst. Leite uns auf dem Weg zur vollen sichtbaren Einheit deiner Kirche und hilf uns, alle Zeichen der Versöhnung zu bewahren, die du uns gewährt hast.
Jetzt, da wir von dem Festmahl gekostet haben, das du für uns in der kommenden Welt bereitet hast, mögen wir alle eines Tages am Erbe der Heiligen im Leben deiner himmlischen Stadt teilhaben durch Jesus Christus, deinen Sohn, unseren Herrn, der mit dir lebt und regiert in der Einheit des Heiligen Geistes, ein Gott, von Ewigkeit zu Ewigkeit.

G: Amen.

Schlußlied: Nun danket alle Gott...

Segen
P: Es segne euch der allmächtige Gott, Vater, Sohn und Heiliger Geist, jetzt und in Ewigkeit.
G: Amen.
Nachspiel (Fantasie in g-moll von J. S. Bach)

2. *Anmerkungen zur deutschen Übersetzung*

Aufs ganze gesehen ist die deutsche Übersetzung gelungen. Sie bedarf an einigen Stellen noch der Überarbeitung im Sinn einer gottesdienstlichen Sprache. Auf einige Unstimmigkeiten von theologischer Relevanz sei eigens hingewiesen:

Im Kollektengebet heißt es, daß Gott Jesus „zum Propheten, Priester und König beauftragt" habe. Im Englischen steht für beauftragen „consecrated", das theologisch gewichtiger ist, etwa in Richtung von Johannes 17,19 „heiligen". Die Übersetzung „Wortteil" für „Liturgy of the Word" betont nicht genug, daß auch dieser Teil Liturgie im Vollsinn ist. In der Anamnese ist die Übersetzung schlechterdings falsch, wenn „we present unto you" mit „wir bringen dir dar" wiedergegeben wird. Das „wir stellen vor dich hin das Gedächtnis ..." bedeutet die gesamte Feier als zeichenhafte Antwort des Menschen auf die Geschenke von Brot und Wein, von Christi Fleisch und Blut, von Gottes Heiligem Geist.

II. *Zur Theologie der Lima-Liturgie*

1. Trinitarische Fundierung

Die gesamte Eucharistiefeier steht unter der Anrufung Gottes des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Von der Begrüßung bei der Eröffnung bis zum Schlußsegen hält sich diese trinitarische Struktur durch und findet ihren bekenntnismäßigen Ausdruck im „Großen Glaubensbekenntnis".

Gott Vater wird gepriesen als Schöpfer der Welt, der uns Brot und Wein schenkt, der seinen Sohn dahingegeben hat zur Vergebung der Sünden und zu unserer Erneuerung.

Gottes Sohn, Jesus Christus, ist durch seine Menschwerdung, seinen Tod und seine Auferstehung der Realgrund allen christlichen Lebens und somit auch Mitte der Eucharistiefeier, die er am Abend vor seinem Leiden einge-

setzt und uns als sein Vermächtnis hinterlassen hat mit dem Auftrag, dieses Mahl zu seinem Gedächtnis zu feiern.

Gottes Heiliger Geist erhört die Bitten der versammelten Gemeinde und wirkt das, was er selbst ist: den Geist Einheit und Heiligung.

2. *Die Eucharistie als Anrufung des Geistes*

Die beiden Epiklesen, Anrufungen des Heiligen Geistes, umrahmen den Einsetzungsbericht und die Anamnese und charakterisieren so die Eucharistie als ein Werk des lebenspendenden Geistes Gottes, der in der Heilsgeschichte bis heute wirkt. Der Heilige Geist wird auf die gesamte eucharistische Feier herabgerufen, auf Gaben und Feiernde gleichermaßen. Es wird ihm also eine ganzheitliche Funktion zugeschrieben. Diese ist aber weder als „Wandlungsepiklese" noch als „Kommunionepiklese" im herkömmlichen Sinn des Wortes auf den Begriff zu bringen. Es handelt sich eher um eine „Lebensepiklese" in Korrelation zum lebenspendenden Geist oder vielleicht noch besser als eine „Bundesepiklese", wie es die zweite Epiklese, in Verbindung mit den Einsetzungsworten betrachtet, nahelegen könnte, die allerdings diese Verbindung nicht klar ausformuliert. In Christus ist ein neuer Bund geschlossen, ein „ewiger Bund der Gnade" (Agende der EKU). In der Eucharistiefeier wird dieser Bund nicht noch einmal neu konstituiert, sondern es geht um die „Erneuerung des Bundes, den Gott in Tod und Auferweckung Jesu mit dem neuen Gottesvolk geschlossen hat und in welchem die Gemeinschaft mit dem erhöhten Herrn und unter seinen Gliedern gründet" (Liturgie-Kommission der evangelisch-reformierten Kirchen der Schweiz, Vorwort des Liturgieentwurfs).

3. *Die Eucharistie als frohe Danksagung*

Gemäß ihrem griechischen Wortursprung ist die Eucharistie ein Danksagen in Wort und im Tun für die guten Gaben, die uns in der Erlösungstat Christi geschenkt werden. Begriffe wie loben, danken, verherrlichen, Freude, feiern usw. durchziehen alle Gebete und verleihen dem ganzen Geschehen freudigen Charakter. Das bittere Leiden Jesu wird aus östlicher und auch aus eschatologischer Perspektive als eine „beata passio", ein heilbringendes Leiden, gesehen.

4. *Die Eucharistie als Gedächtnis*

Obwohl im englischen Text „memorial" nur dreimal vorkommt, spielt dieser Begriff doch zusammen mit „remembrance" eine entscheidende Rolle für das Verständnis der Eucharistie. Es handelt sich dabei nicht nur um ein rein kognitives, verstandesmäßiges „Sich-Erinnern", sondern um ein gedenkendes Tun. Wer Gott bittet: „Gedenke, o Herr, ...", der bittet um ein tatkräftiges Reagieren Gottes.

In diesem Sinne ist auch die Stelle zu interpretieren: „Wir stellen dir dieses Gedächtnis vor: Gedenke des Opfers deines Sohnes ..." Der bedürftigen und empfangenden Passivität der Bittenden entspricht die bedürftige und empfangende Passivität derer, die das „Gedächtnis" des Leidens Christi vor Gott hinstellen, indem sie das Gedächtnis (memorial) entsprechend dem Auftrag Christi feiern. Der Bittende ist aber zugleich der Redende, der Empfangende wird so zum Geber im lobpreisenden Feiern des Leidens und Sterbens Christi, seiner Auferstehung und Wiederkunft. Der antwortende Dank in verbalem Lob und Preis und das Tun des Gedächtnisses verkünden den Tod und die Auferstehung Christi. Sie sind das Herzstück der Eucharistiefeier. Dabei ist der dreieinige Gott immer Grundlage und Bedingung aller Möglichkeiten und aller Vielfalt der menschlichen Antwort. Als handelndes Subjekt übergibt Gott die Eucharistie der Kirche, und diese antwortet ihm in der Feier derselben, indem sie zurückgibt, was sie empfangen hat, mit der Bitte: „Nimm sie gnädig an, wie du die Gabe deines Sohnes annimmst." Orthodoxe und katholische Christen mögen prüfen, ob sie darin das liturgisch genügend ausgedrückt sehen, was sie über die Eucharistie lehren.

5. *Die Realpräsenz*

In der Präfation heißt es: „Bei seinem letzten Mahl gab Christus uns als sein Vermächtnis die Eucharistie, damit wir ... seine Gegenwart als Speise empfangen sollten." Es geht also nicht um die Speise als Gegenwart Gottes, sondern um die Gegenwart Gottes als Speise. Diese Akzentuierung ist für die Lima-Liturgie entscheidend. Im selben Sinn ruft die Gemeinde in der Epiklese I den Heiligen Geist auf die gesamte Versammlung herab, „daß dieses Brot und dieser Wein für uns zum Leib und Blut Christi werde". Auch hier ist die funktionelle Realpräsenz zum Ausdruck gebracht. Brot und Wein sollen nicht „an sich", sondern „für uns" zum Leib und Blut Christi werden. Daß damit nicht die Realpräsenz, etwa im lutherischen, an-

glikanischen, ostkirchlichen und römisch-katholischen Sinn geleugnet wird, zeigt die Epiklese II, die vom Empfangen des Leibes und Blutes Christi spricht.

6. *Die Eucharistie als Erneuerung*

Das „simul peccator et justus" durchzieht wie ein roter Faden den gesamten Text der Eucharistiefeier vom Beginn bis zum Schluß. Nicht das Würdigsein oder Würdigwerden der Feiernden stehen im Vordergrund, sondern deren Bedürftigkeit.

Im Folgenden werden einige Textveränderungen vorgeschlagen, die sich aus dem Gedanken der Konvergenzpapiere und dem vorliegenden Formular der Liturgie anbieten. Freilich bedürfte die gesamte Sprachform noch einer guten Überarbeitung. Dies sollte jedoch von einer eigenen Arbeitsgruppe durchgeführt werden.

Präfation

In Wahrheit ist es würdig und recht, dich zu rühmen, dir zu allen Zeiten und an allen Orten Dank zu sagen, Herr, heiliger Vater, allmächtiger, ewiger Gott. Durch dein lebendiges Wort hast du alle Dinge erschaffen und sie für gut befunden.
Du hast die Menschen als dein Ebenbild geschaffen, um dein Leben zu teilen und deinen Ruhm widerzuspiegeln.

(a) Mit Israel hast du in Abraham und Mose einen Bund geschlossen und (als)
(b) Unter dem Zeichen der Beschneidung hast du mit Abraham einen Bund geschlossen und ihm Nachkommen verheißen mehr als die Sterne am Himmel.
Am Berge Sinai hast du Israel die Tafeln des Bundes geschenkt. (1)

Als die Zeit erfüllt war, gabst du uns Christus, den Weg, die Wahrheit und das Leben. Er empfing Taufe und Beauftragung als dein Knecht, um den Armen gute Kunde zu verkünden. Bei seinem letzten Mahl (2)
hast Du in Christus einen neuen Bund gestiftet für die ganze Menschheit.

Christus gab uns als sein Vermächtnis die Eucharistie, damit wir das Gedächtnis des Kreuzes und der Auferstehung feiern und seine Gegenwart als Speise empfangen sollten. Allen Erlösten gab Christus die königliche Priesterschaft und in Liebe zu seinen Brüdern und Schwestern beruft er, die im Amt miteinander dienen, damit sie die Kirche mit deinem Wort nähren und sie befähigen, durch deine Sakramente zu leben.
Darum, Herr, verkünden und singen wir mit allen Engeln und Heiligen das Lob deiner Herrlichkeit: Heilig, heilig, heilig ...

Epiklese I

Herr, unser Gott, Schöpfer der Welt,
du bist heilig und dein Ruhm ist ohne Grenzen,
sende auf uns herab den lebenspendenden Geist (3)

der durch Mose und die Propheten sprach,
der die Jungfrau Maria mit Gnade überschattete,
der auf Jesus im Flusse Jordan herabkam
und auf die Apostel am Pfingsttag.
Sende herab deinen Heiligen Geist auf Brot und Wein, deine Gaben,
die wir empfangen aus deiner Schöpferhand. (4)
Sende herab deinen Heiligen Geist auf uns, daß wir in wahrem Glauben (5)
die Gegenwart deines Sohnes
(mit Danksagung, zu unserem Heil) empfangen. (6)
Möge das Ausgießen dieses feurigen Geistes dieses Dankesmahl so verwandeln, daß dieses Brot und dieser Wein für uns zum Leib und Blut Christi werden.
Möge dieser Schöpfergeist die Worte des Bundes (7) erfüllen,
die wir von deinem geliebten Sohn empfangen haben,
der in der Nacht, in der er ... (Einsetzungsbericht) (8)

Anamnese
Du, Herr, bist gnädig und barmherzig.
Du hast ein Gedächtnis gestiftet Deinen Wundern.
Du gibst denen Speise, die dich fürchten,
an deinen Bund denkst du auf ewig. (9)
Du hast auf dem Berg Sinai mit den Vätern
das Mahl des Bundes gehalten
und im Passah bist du gegenwärtig
als der Befreier Israels
aus der Knechtschaft Ägyptens. (10)
Darum, Herr,
feiern wir heute das Gedächtnis unserer Erlösung. Wir gedenken der Geburt und des Lebens deines Sohnes unter uns, seiner Taufe durch Johannes, seines letzten Mahles mit den Aposteln, seines Todes und Abstiegs in das Reich der Toten. Wir verkünden Christi Auferstehung und Himmelfahrt in Herrlichkeit, wo er als unser großer Hoherpriester für alle Menschen eintritt. Und wir warten auf seine Wiederkunft.
(a) Vereint im Leibe Christi (11)
bringen wir vor dich, Gott, unser Vater,
unseren Dank in diesem Gedächtnis des Glaubens (12)
aus der Kraft des Heiligen Geistes:
(b) Vereint im Leibe Christi
bringen wir dir, Gott, unser Vater,
aus der Kraft des Heiligen Geistes
dieses Gedächtnis des Glaubens dar: (13)
(c) Vereint im Leibe Christi
und in der Kraft des Heiligen Geistes
geben wir uns mit diesen Gaben
dir hin, dir Gott, unserem Vater: (14)
Gedenke des Opfers deines Sohnes und gewähre den Menschen überall die Wohltaten von Christi erlösendem Werk.

Epiklese II

Blicke, Herr, auf diese Eucharistie, die du selbst der Kirche geschenkt hast,
nimm sie gnädig an, wie du die Gabe deines Sohnes annimmst,
durch die wir in deinen Bund wieder aufgenommen werden.
Indem wir gläubig Christi Leib und Blut empfangen (15)
erfülle uns mit dem Heiligen Geist, so daß wir ein einziger Leib und ein einziger Geist in Christus werden, ein lebendiges Opfer zum Lobe deiner Herrlichkeit.

Anmerkungen zu den einzelnen Vorschlägen

(1) Im Dank für das heilsgeschichtliche Handeln Gottes kann der Bund Gottes mit Israel nicht übergangen werden. Beide Formen wollen eine Brücke schlagen von der Schöpfung bis dahin, als die Zeit erfüllt war.
(2) Das Thema des Bundes wird weitergeführt. Der neue Bund ist nicht mehr auf Israel beschränkt, sondern er ist universal ausgeweitet.
(3) Das Herabrufen des Heiligen Geistes „auf die Eucharistie" klingt befremdlich. Deshalb ist die Herabrufung in einer Trias ausgesagt.
(4) Brot und Wein stehen für das ganze Schöpfungshandeln, wie es ja auch schon in der Vorbereitung anklingt: „Gepriesen bist du, Herr, unser Gott, Schöpfer der Welt ..." Eine Schöpfungstheologie muß auch in der Eucharistiefeier ihren Platz haben.
(5) Die primäre Antwort des Menschen auf das Handeln Gottes ist der Glaube. Diese reformatorische Grundeinsicht hat für die Eucharistiefeier ihren genuinen Ort in der Epiklese (vgl. Anm. 15).
(6) Die alternativen Formulierungen stammen aus den Agenden
... mit Danksagung: EKU (Beichtansprache, 1. Form).
... zu unserem Heil: VELKD (Epiklese, Form B).
(7) Zur näheren Kennzeichnung der Epiklese wurde „Bundesepiklese" vorgeschlagen. Die Korrelation Gottes mit dem Menschen ist verdichtet im Bund, und Jesus spricht selbst den neuen Bund zu. Dies sind Worte des Bundes, die wirksam gegenwärtig werden durch den Heiligen Geist.
(8) Der relativische Ansatz zu den Einsetzungsworten ist notwendig, damit diese nicht zu einem erratischen Block in der Eucharistiefeier werden.
(9) Hier sind die Worte des 111. Psalms aufgenommen.
(10) Es soll auch hier die heilsgeschichtliche Kontinuität ausgesagt sein.
(11) Statt einer möglichen Verengung auf das Priestertum ist doch auch in der Anamnese die Eucharistiefeier als eine Feier der Gemeinde zu verstehen. Deshalb ist das Theologumenon „Leib Christi" verwendet. Auch die Gemeinde ist der Leib Christi.
(12) Dieser Ausdruck stammt aus dem Formular II der Liturgiekommission der ev.-ref. Kirchen der Schweiz. Er basiert auf dem Abendmahlsgottesdienst von Zwingli und Bullinger und kommt dort in der Schlußermahnung vor.
(13) In den Formen (a) und (b) soll die Bezogenheit von Heiligem Geist und Glauben durchgehalten werden. Das Gedächtnis des Glaubens ist nicht menschliches Werk, sondern Gabe Gottes durch den Heiligen Geist.
(14) Dies steht im Duktus eines Gebetes der Hingabe (vgl. Formular I der Liturgiekommission).
(15) Dieser Vorschlag will einem konditionalen Mißverständnis vorbeugen.

Religionsfreiheit und der Ökumenische Rat der Kirchen

VON J. A. HEBLY

Die Sorge um die Menschenrechte ist von Anfang an kennzeichnend für den ÖRK gewesen. Zunächst fand das vor allem seinen Ausdruck in Erklärungen über und Aktionen für die Verwirklichung der Religionsfreiheit und im Eintreten für Flüchtlinge und Vertriebene.

Vor allem nach 1971 (Zentralausschuß Addis Abeba) verstärkte sich die Aufmerksamkeit für die Menschenrechte. Sie wurde fester Bestandteil einer ganzen Reihe von Programmen, und neue Gremien werden geschaffen, die sich mit dem Komplex „Menschenrechte" beschäftigen.

Die Vollversammlung von Uppsala (1968) hatte der Arbeit des Sekretariats für Religionsfreiheit (vom Zentralausschuß Nyborg 1958 eingerichtet)[1] ein Ende gesetzt. In den Jahren nach Uppsala kann man das Hervortreten neuer sozialer Anliegen als ökumenischer Prioritäten beobachten. „Die Vorrangstellung der Religionsfreiheit ist in den letzten Jahren einer umfassenderen Hinwendung zu den Menschenrechten gewichen."[2] Die verstärkte Aufmerksamkeit für und die Aktivitäten auf dem Gebiet der Menschenrechte in den 70er Jahren stehen — so ein Bericht der Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten (CCIA) aus dem Jahre 1981[3] — im Zusammenhang mit der Tatsache, daß die Verletzungen der Menschenrechte in der ganzen Welt geradezu epidemische Ausmaße angenommen haben. Das kommt zum Ausdruck im Programm zur Bekämpfung des Rassismus (PCR), in der Arbeit der Kommission für den Kirchlichen Entwicklungsdienst (CCPD) und in dem Programm von Frauen und Männern in den Kirchen. Auch in den anderen Studienprojekten spielt die Frage der Menschenrechte eine große Rolle, und man beschäftigt sich u.a. mit der Auswirkung, die die zunehmende Militarisierung und Bewaffnung auf die Verletzung der Menschenrechte hat, mit den immer mehr zunehmenden Folterungen, mit den eingeschränkten Rechten der eingeborenen Bevölkerung und mit der Zurückdrängung der Bedürfnisse der Menschen zugunsten wirtschaftlicher Interessen.

Hierbei geht es dem ÖRK nicht um eine nähere Präzisierung der Grundrechte, sondern er sieht es als die wichtigste Aufgabe an, auf die Beachtung formulierter Rechte hinzuwirken. Das einzige, was sich über die Menschenrechte allgemein sagen läßt, ist jedoch, daß sie fast überall geschändet wer-

den — allerdings in El Salvador anders als in der Tschechoslowakei und in Kambodscha wieder anders als in Südafrika! Es ist deshalb auch schwierig, eine allgemeine Strategie festzulegen, und es wird immer wieder auf andere Weise gehandelt werden müssen. Darum hat man regionale Menschenrechtsgruppen in verschiedenen Teilen der Welt gebildet. Die Möglichkeiten, die die Zentrale in Genf hat, so wird im soeben genannten CCIA-Bericht bemerkt, werden überschätzt, vor allem angesichts des immensen Umfangs der anstehenden Probleme. Die wichtigsten Aktionsträger im Kampf um die Verwirklichung der Menschenrechte müssen die Kirchen selbst sein. Dennoch hat man zwei spezielle Organe geschaffen: die Beratungsgruppe für Menschenrechte, die zur Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten gehört und als zentrales Beratungsorgan der besonderen regionalen ökumenischen Organe für die Aufrechterhaltung und Untersuchung der Menschenrechte fungieren will, und das Menschenrechtsprogramm der Kirchen zur Verwirklichung der Schlußakte von Helsinki, gebildet von der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK), dem National Council of Churches of Christ in the USA und dem Canadian Council of Churches.

Der ÖRK hat auf dem Gebiet der Menschenrechte in den 70er Jahren eine vielseitige Aktivität entfaltet und den Mitgliedskirchen bedeutende Anstöße gegeben. Dies muß gesagt werden, auch wenn man bedauert, daß die Religionsfreiheit in dieser Periode einen weniger zentralen Platz eingenommen hat. Ganz in den Hintergrund ist sie jedoch nicht getreten. Das Menschenrechtsprogramm der Kirchen zur Verwirklichung der Schlußakte von Helsinki hat ihr Aufmerksamkeit geschenkt, und Günter Krusche (DDR) sprach auf der Croydon-Konsultation über „Religionsfreiheit im Bereich der Schlußakte von Helsinki“[4].

Auch der Zentralausschuß (Genf 1980) hat einen Bericht entgegengenommen, der von der Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten vorbereitet war, und diesen den Kirchen zum genaueren Studium vorgelegt. Dieses Dokument ist herausgegeben in „Study-Paper on Religious Liberty, Background Information, CCIA, 4/1980, Genf“, das als Beilage 21 frühere Erklärungen des ÖRK und des Internationalen Missionsrates über Religionsfreiheit enthält. Dieser Bericht hat nur wenig Beachtung gefunden, und wir werden wiederholt darauf hinweisen, da er ein gutes Bild vom heutigen Stand der Diskussion gibt (wird als „Studienpapier“ zitiert).

Warum ist die Frage der Religionsfreiheit in den Hintergrund geraten?

Neben der oben erwähnten breiteren Aufmerksamkeit für die allgemeinen Menschenrechte wird man auch auf einige andere Ursachen hinweisen müssen, durch die die Religionsfreiheit aus ihrer zentralen Stellung verdrängt worden ist. Eine der wichtigsten unter ihnen, die jedoch selten als solche genannt wird, ist, daß der ÖRK bei der Behandlung dieses Themas kaum an den Beschränkungen und Verletzungen dieses Rechts in kommunistischen Ländern vorbeigehen kann. Dies aber führt sofort zu allerlei Schwierigkeiten, wie die Diskussion in Nairobi (1975) bewiesen hat, als die Situation der Gläubigen in der Sowjetunion gleichsam durch eine Hintertür zum Verhandlungsgegenstand der Vollversammlung wurde. Auch unter den Ursachen, von denen man offen spricht, kann man Gesichtspunkte erkennen, die oft von europäischer Seite ins Feld geführt werden.[5] Das Studienpapier nennt drei von ihnen:

a) Es wird der Eindruck erweckt, daß das Eintreten für Religionsfreiheit egoistischen Motiven entspringt und Ausdruck des Dranges zur kirchlichen Selbstbehauptung und des Erwerbs von Vorrechten ist. Schon im Vorwort des Studienpapiers wird auf einen pervertierten Gebrauch der Religionsfreiheit hingewiesen, wenn diese als Vorwand benutzt wird, um eigene Vorrechte zu behaupten. Es klingt recht merkwürdig, wenn dieser Aspekt so stark betont wird. Natürlich ist es nicht Aufgabe der Kirche, für eigene Rechte einzutreten unter Vernachlässigung „der Sorge für das volle Recht aller Menschen"[6]. Die Kirchen haben jedoch in ihren ökumenischen Erklärungen, wie z.B. in der von Amsterdam, stets deutlich gemacht, daß es ihnen nicht um Vorrechte, sondern um solche Rechte geht „die gut für alle Menschen sind". Sie haben dabei also auch für die Rechte der Nichtgläubigen plädiert. „Bei ihrem Plädoyer für diese Freiheit fordern sie keine Vorteile für Christen, die anderen verweigert werden."

Religionsfreiheit, so sagt das Studienpapier (IV,3), darf nicht als Vorwand gebraucht werden, um Vorteile zu fordern, die nicht auch allen anderen Gruppen der Gesellschaft zukommen. Dabei denkt man dann auch an die Situation „in Gesellschaften, die eine radikale Umwälzung nach dem Gleichheitsprinzip durchmachen und wo von Kirchen und religiösen Gemeinschaften gefordert werden darf, Vorrechte, die sie früher besaßen, aufzugeben". Man zielt hier u.a. auf kommunistische Länder, in denen jedoch noch keineswegs Klarheit darüber besteht, was Rechte und was Vorrechte sind. Was Recht ist oder was Vorrechte sind, hängt von dem Inhalt ab, den man der Religionsfreiheit gibt. Die Evangeliumschristen/Baptisten

in der Sowjetunion wollen schon seit Jahren ein eigenes theologisches Seminar gründen, haben aber bis heute keine Erlaubnis bekommen. Ist das ein normales Recht für eine Kirche oder ein Vorrecht, das der Staat nach eigenem Ermessen zuerkennen oder verweigern kann? Es ist für viele Kirchen in kommunistischen Ländern nicht einfach gewesen, eine oft bevorrechtigte Stellung aufzugeben und sich einer neuen Situation anzupassen. Wir haben jedoch diese Kirchen nicht für die Vorrechte plädieren hören, und es scheint mir deshalb unangemessen, wenn der ÖRK die Verwirrung über die Frage, was besondere Vorrechte und was normale Rechte für eine Kirche sind, durch das Argument vergrößert, daß die Forderung nach Religionsfreiheit oft durch den Wunsch pervertiert wird, Vorteile zu behalten oder zu erwerben. Tatsächlich gehören die Christen in Osteuropa meistens zu den Unterprivilegierten.

b) Immer wieder wird darauf hingewiesen, daß das Interesse an Religionsfreiheit und die Erklärungen des ÖRK darüber stark von den politischen Spannungen in der Periode des Kalten Krieges beeinflußt waren und daß sie westlichen liberalen Auffassungen von der individuellen Freiheit entstammen. Auch in der historischen Einleitung des Studienpapiers findet sich dieser Gedanke. Das Eintreten für Religionsfreiheit wird dann als eine Art Einbindung der westlichen Kirchen in einen antikommunistischen Kampf angesehen. Historisch ist dies unrichtig, weil der Situation in Ländern mit römisch-katholischer Majorität und in den Missionsgebieten gleiche Aufmerksamkeit zugewandt wurde. Nicht die Spannungen des Kalten Krieges haben die Kirchen dazu gebracht, auch über Religionsfreiheit in Osteuropa zu sprechen, sondern die Besorgnis über sehr reale Entwicklungen und Geschehnisse in diesen Jahren in einer Reihe von Ländern, die nicht nur individuelle Freiheiten antasten, sondern auch die Freiheitsrechte religiöser Gemeinschaften, wie z.B. die erzwungene Aufhebung der unierten Kirche in dem der Sowjetunion einverleibten galizischen Gebiet. Zu Recht hat die Erklärung von Amsterdam darauf hingewiesen, daß die Achtung der Religionsfreiheit eine wesentliche Bedingung für den Frieden und ein wesentliches Element guter internationaler Ordnung ist. Dies gilt auch heute und ist von den europäischen Staaten noch einmal deutlich in der Schlußakte von Helsinki bestätigt worden. Der Erklärung von Amsterdam liegen bestimmte anthropologische Voraussetzungen zugrunde, auch bestimmte Auffassungen über den Auftrag und die Grenzen der Befugnis der Obrigkeit, die sicher nicht mit den marxistisch-leninistischen Konzepten übereinstimmen, aber darum noch nicht als westlich-individualistisch abgetan werden dürfen. Zweifelsohne ist in der bei uns herrschenden Betonung

individueller bürgerlicher Freiheitsrechte ein Einfluß der westlich-kulturellen und anthropologischen Ausgangspunkte bemerkbar. Daß man dies jedoch ohne weitere Erklärung auf die Religionsfreiheit überträgt, halte ich nicht für richtig. Hier rührt man an die Grundlage der christlichen Anthropologie, von der die Amsterdamer Erklärung ausgeht (Art und Bestimmung des Menschen und sein Platz in Staat und Kultur), die man nicht als westlich-individualistisch abtun oder als eine Widerspiegelung politischer und ideologischer Spannungen in der Phase des Kalten Krieges sehen darf.

c) Der ÖRK müsse, so lesen wir im Studienpapier (IV,7), im Hinblick auf die Religionsfreiheit Zurückhaltung üben, weil Äußerungen dazu für politische Ziele und als Propagandawaffe gegen andere Staaten mißbraucht werden können. Das ist sicher ein reales Problem. Und gerade weil die Kirchen eine Friedensatmosphäre zwischen den Völkern schaffen wollen, müssen sie sich von aggressiven und unterminierenden Propagandaaktivitäten fernhalten. Aber eine offene Diskussion über Religionsfreiheit in Osteuropa, sowohl im Blick auf die tatsächliche Situation als auch hinsichtlich des prinzipiellen Hintergrunds, darf nicht als feindliche Propaganda angesehen werden. Eine besonders kritische Betrachtung über die Situation der Kirchen in Osteuropa, ein Unikum in den Publikationen des ÖRK in den vergangenen Jahren, ist in dem Bericht von Faith and Order „Church and State" (Paper No. 83, 1978) in einem Beitrag eines unbekannten osteuropäischen Theologen zu finden. Darin wird gesagt, daß die Kirchen nicht nur eine Haltung ablehnen müssen, die von einer antikommunistischen Aggression eingegeben wird, wie sie bei einigen sektiererischen Gruppen zu finden ist, oder von der nostalgischen Sehnsucht nach verschwundenen kirchlichen Machtpositionen, sondern auch „eine Art Verherrlichung des neuen Regimes und eine Vergötzung der politischen Macht. Diese kommen hier und da zum Vorschein, wenn die Kirche ihre Augen vor der brutalen Realität der Geschichte verschließt und nicht in der Lage ist, die Opfer ungerechter politischer Regime zu identifizieren und zu verteidigen.." Es würde unrecht sein, wenn die Kirchen ihre Augen vor der Menschenrechtssituation in Osteuropa verschließen würden aus Angst, daß Mißbrauch mit ihren Worten getrieben werden könnte. Freilich wird die Art und Weise ihres Sprechens nicht aggressiv sein dürfen, sondern auf die Festigung einer Friedensatmosphäre gerichtet sein müssen.

d) Die verminderte Priorität, die das Recht auf Religionsfreiheit ab Mitte der sechziger Jahre im ÖRK erhalten hat, hängt sicher auch zusammen mit der Tatsache, daß die Kirchen aus den kommunistisch regierten Ländern

einen größeren Einfluß bekommen haben. Die Abgeordneten der Kirchen aus kommunistisch regierten Ländern haben kein sonderliches Interesse daran, daß ihre Erfahrungen mit den Freiheitsrechten auf dem Weltforum der ökumenischen Bewegung öffentlich besprochen werden. Sie empfanden den Versuch, in Nairobi die Religionsfreiheit in der Sowjetunion auf die Tagesordnung zu setzen, unbrüderlich und unrecht. Sie sind — und das ist nun gerade die Einschränkung, der sie unterworfen sind — nicht frei, öffentlich und kritisch über ihre eigene Situation zu sprechen. Sie sind auch verpflichtet, ein günstiges Bild der Situation zu schildern und die zu Hause gängige Meinung wiederzugeben, daß die geltenden gesetzlichen Bestimmungen gut sind. Wollte man das Gegenteil behaupten, so besteht für ein Glied der Russischen Orthodoxen Kirche die Gefahr, der Verächtlichmachung des Regimes und der antisowjetischen Agitation beschuldigt zu werden, so wie es Gleb Jakunin erging, der am 28.8.1980 aufgrund seiner schriftlichen Eingabe an die Vollversammlung in Nairobi verurteilt wurde.

Aufgrund dieser Umstände sind die Möglichkeiten eines internationalen Organs in der heutigen Zeit sehr begrenzt. In dem „Bekenntnis der Weltmissionskonferenz in Melbourne" wird dies deutlich zum Ausdruck gebracht:

„Wir erkennen jedoch, daß es andere Länder gibt, in denen fremde Mächte militärisch intervenieren, und Regierungen, die unschuldige Menschen unterdrücken, ausbeuten, ins Gefängnis werfen und töten. Wir können einige dieser Länder und Völker identifizieren. Andere aber wagen wir nicht zu nennen aus dem einfachen Grund, daß eine solche öffentliche Identifizierung durch die Konferenz die Lage — ja sogar das Leben — vieler unserer Brüder und Schwestern gefährden würde, von denen einige an dieser Konferenz teilnehmen. Wir bekennen deshalb unser Unvermögen, so prophetisch zu sein, wie wir sollten..."[7] Dies gilt, wie hier gesagt wird, für verschiedene Länder; dazu gehören gewiß aber auch eine Anzahl kommunistischer Länder aus Osteuropa. Aber, und das wird wiederholt vom ÖRK gesagt, wenn ein internationales Organ nur beschränkte Möglichkeiten hat, werden die Mitgliedskirchen selbst handeln müssen.

Die Mitgliedskirchen haben eine eigene Aufgabe

Generalsekretär E. C. Blake schrieb 1972 im Blick auf die Menschenrechte in Osteuropa einen offenen Brief an die Reformierten Kirchen in den Niederlanden. In diesem Brief betonte er, wie wichtig im Westen

durchgeführte Studien seien, um über die Probleme der Kirchen in Osteuropa zu informieren: „Die Einschränkungen, die zahlreichen Kirchen in Osteuropa auferlegt sind, machen es schwer, diese Kirchen zu ersuchen, ihrerseits mehr über ihr Leben zu veröffentlichen."

Die Anregung Blakes ging davon aus, daß eine einzelne Mitgliedskirche oft mehr Ellenbogenfreiheit habe, bestimmte Situationen objektiv zu untersuchen und aktiv zu werden, als internationale Organe wie der ÖRK. Denn Kirchen unter einem autoritären Regime fühlen sich oft gezwungen, sich gegen das, was als Einmischung in Angelegenheiten ihres Landes erfahren wird, heftig zur Wehr zu setzen. Ron O'Grady[8] nennt als Beispiel die Haltung der Kirche von Südindien und des Nationalen Christlichen Rates von Indien, die heftig protestierten, als sich der ÖRK 1975 mit der Freiheitsbeschränkung und der Verletzung fundamentaler Menschenrechte in jenem Lande beschäftigte. Sie sagten: Man kennt die Situation nicht, hat eine antiindische Haltung, gibt ein verkehrtes Bild des Zustandes und hätte zuerst die indischen Kirchen um Rat fragen müssen. Das sind bekannte stereotype Bemerkungen in einem solchen Fall. O'Grady ist der Meinung, daß der politische Begriff „Nichteinmischung in innere Angelegenheiten eines anderen Landes" nicht angewandt werden kann auf die Kirchen, die eine internationale Gemeinschaft bilden. Gegenseitige Ermutigung und Kritik ist nicht an Landesgrenzen gebunden, und „für internationale ökumenische Organe besteht der moralische Imperativ, in der einen oder anderen Form öffentlich auf Unrecht zu reagieren, mit oder ohne Unterstützung der Menschen, die zu dem betreffenden Volk gehören".

Es ist sicher eine gute Initiative der amerikanischen United Presbyterian Church[9], zum zweiten Mal eine Übersicht über den Stand der Religionsfreiheit in der Welt zu veröffentlichen. Aufgrund einer Anzahl Kriterien wird das Maß der Religionsfreiheit bestimmt und werden Listen der Staaten mit den stärksten Unterdrückungen aufgestellt sowie jener Länder, in denen gewaltsam gegen religiöse Dissidenten vorgegangen wird. Kriterien sind nicht nur die Freiheit, Gottesdienste abzuhalten, sondern auch das Recht zur Evangelisation, zur Veröffentlichung von Schriften, des Zugangs zu den Medien, der Unterhaltung von Schulen, der Reisen religiöser Führer, die öffentliche Bezeugung dessen, was der Glaube für die Gesellschaft bedeutet, und das Fehlen jeglicher Diskriminierung im Schulwesen und in der Berufswahl. Ernste Kritik wird geübt an Guatemala und El Salvador, wo Regierungen alle Normen brechen und gegen diejenigen auftreten, die sich aufgrund ihres Glaubens für die Armen einsetzen, und wo „junge katholische Priester wegen ihres kräftigen sozialen Zeugnisses als Feinde angese-

hen werden". Die amerikanische Regierung wird wegen ihrer Unterstützung solcher Regierungen getadelt, die aktive Christen öffentlich unterdrücken.

Die Liste derjenigen Länder, in denen die Unterdrückung am stärksten ist, umfaßt 13 Namen; darunter befinden sich neben der Sowjetunion, der Tschechoslowakei, Äthiopien, China und beiden Koreas auch drei lateinamerikanische und drei islamische. Die Sowjetunion wird angeführt wegen der allumfassenden Art des Druckes auf und des Eingreifens in das religiöse Leben. „Die Hand des Staates drückt auf die religiösen Gruppen in jeder Hinsicht." Diese Übersicht vermittelt einen guten Eindruck von dem weltweiten Charakter der Probleme, die die Anwendung des Rechts auf Religionsfreiheit mit sich bringt. In islamischen Ländern, in denen eine Zunahme religiös-nationalistischer Gefühle zu beobachten ist, ist die Situation anders als in christlichen Ländern, wo Gruppen von Christen sich mit Befreiungsbewegungen solidarisieren; zu unterscheiden davon sind wiederum kommunistische Länder mit einer offiziell auferlegten Ideologie, in denen jeder Pluralismus abgewiesen wird, die eine einschränkende Gesetzgebung haben und nicht bereit sind anzuerkennen, daß „zur Religionsfreiheit auch das Recht und die Pflicht der religiösen Institutionen gehören muß, die herrschenden Mächte, wo dies notwendig ist, im Einklang mit ihren religiösen Überzeugungen zu kritisieren"[10].

Theologisch geht diese Übersicht aus von dem sogenannten „denunciatory approach"[11], worunter der öffentliche Hinweis auf Verletzungen zu verstehen ist, um dadurch Druck auszuüben auf die Regierungen und ihr Verhalten zu ändern — eine Methode, die durch ein internationales Organ nicht zu allen Zeiten verfolgt werden kann. Was weiterhin auffällt, ist der objektive Charakter eines solchen Verfahrens in dem Sinne, daß zunächst seine Kriterien festgestellt werden und aufgrund derselben dann ein Urteil gefällt wird. Dabei geht man nicht an dem Verhalten der eigenen Regierung vorbei. Man konzentriert sich nicht auf ein einzelnes Problemgebiet und kann deshalb nicht propagandistischer Nebenziele bezichtigt werden. Gelegentlich sind Zweifel darüber zu hören, ob es wohl überhaupt möglich ist, Kriterien aufzustellen, die allgemeine Gültigkeit beanspruchen dürfen. Der Inhalt des Rechts auf Religionsfreiheit ist oft sehr beschränkt durch ideologische Konzeptionen und die theologischen Voraussetzungen der verschiedenen Religionen. Darum ist es von allergrößter Bedeutung, daß das Streben der Vereinten Nationen und der Helsinki-Staaten unterstützt wird, eindeutige Definitionen aufzustellen als Rahmen, in dem die wichtigsten Elemente dieses fundamentalen Rechtes ihren Platz finden. Die ökumenische

Bewegung hat dies immer getan und hat auf dem Gebiet der grundsätzlichen Besinnung bereits eine lange Tradition.

Die ersten ökumenischen Bemühungen zugunsten der Religionsfreiheit wurden auf den Missionsfeldern entwickelt und führten schon seit 1885 zu internationalen Rechtsbestimmungen. Später wurde der Internationale Missionsrat immer wieder konfrontiert mit den Schwierigkeiten, vor denen Missionsorgane und junge Kirchen standen bei ihrer Arbeit sowohl in der sogenannten nichtchristlichen Welt als auch im römisch-katholischen Lateinamerika. Minderheitskirchen in christlichen Ländern, die jahrhundertelang für ihr Recht auf freie Entfaltung ihres Glaubens gekämpft haben, haben ihre Beiträge dazu geleistet, und in kommunistischen Ländern haben die Kirchen in unserem Jahrhundert ihre eigenen Erfahrungen auf dem Gebiet der freien Ausübung ihres Glaubens und Gottesdienstes gehabt. Die Besinnung über dieses Thema hat eine lange Geschichte, deren reife Früchte die Erklärungen der Vollversammlungen in Amsterdam 1948 und in Neu-Delhi 1961 gewesen sind. Es ist bekannt, daß die Studien des Ökumenischen Rates einen tiefgreifenden Einfluß gehabt haben auf das Entstehen der wichtigen Erklärung über die Religionsfreiheit, die das Zweite Vatikanische Konzil unter dem Titel „Declaratio de Libertate Religiosa, Dignitatis humanae". In vielen Ländern der Welt mit einer römisch-katholischen Mehrheit hat diese Erklärung segensreiche Auswirkungen gehabt. Der Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen (Heraklion 1967) stellte fest, daß das Studium der verschiedenen Dokumente die Schlußfolgerung rechtfertigt, daß, obwohl die theologischen Begründungen verschieden sein mögen, eine fundamentale Übereinstimmung hinsichtlich der Prinzipien der Religionsfreiheit in der Praxis besteht. Die Kirchen sind also nach einer langen und oft wenig erfreulichen Geschichte zu einer gemeinsamen Auffassung gekommen und haben übereinstimmende, klare Kriterien entwickelt. Wohl sagt nun das Studienpapier, daß man den Inhalt von Religionsfreiheit, wie er in vielen Erklärungen festgelegt worden ist, nicht allzu statisch auffassen darf; aber das wird doch niemals bedeuten dürfen, daß die Kirchen ihre Kriterien von der Situation und von ideologischen und kulturellen Faktoren abhängig machen. Damit würde jede Objektivität in der Urteilsbildung unmöglich sein, würden die Kirchen sich als Faktor in der Verwirklichung dieses Grundrechts der Religionsfreiheit selbst aus dem Spiel gebracht haben und als wirkliche Gesprächspartner bei dem Dialog mit anderen Konzeptionen, die in Ideologien, wie etwa der marxistisch-leninistischen, verwurzelt sind, nicht mehr in Frage kommen.

Nun muß man allerdings leider feststellen, daß in dem jüngsten Bericht des Ökumenischen Rates (dem Studienpapier) mit den marxistischen Auffassungen über Religionsfreiheit gar keine Diskussion geführt wird und daß man die praktischen und theoretischen Probleme der Situation in den kommunistischen Ländern völlig ausklammert.

Das ist ein ernsthaftes Versäumnis, weil eine nüchterne Analyse der positiven und negativen Elemente der dort herrschenden Ideologie und deren Überprüfung an den prinzipiellen Ausgangspunkten, die durch die Kirchen festgelegt worden sind, ein wichtiger Beitrag sein würde für die Urteilsbildung über die Situation in diesen Ländern; eine negative, politisch aggressive Behandlung dieser Probleme im Westen würde dadurch korrigiert werden können, und man könnte den Kirchen dort bei der Bestimmung ihres Ortes im gemeinsamen Leben miteinander helfen. Man kann in dem Bericht sogar eine Tendenz wahrnehmen, die propagandistische Eigendarstellung, die ideologisch in diesen Ländern vorgenommen wird, zu übernehmen.

Nach einer kurzen historischen Einleitung befaßt sich der Bericht im 2. Kapitel mit der Frage, warum innerhalb des Ökumenischen Rates erneut die Aufmerksamkeit auf das Thema der Religionsfreiheit gelenkt worden ist. Dabei steht die Gegenüberstellung von Nord/Süd im Mittelpunkt und wird das gesamte Problemfeld des Freiheitsbegriffs der Länder, in der die marxistisch-leninistische Ideologie herrscht, außer acht gelassen.

Festgestellt wird, daß von einer Krise des säkularisierten Denkens gesprochen werden kann. Vorherrschender Gedanke im 20. Jahrhundert war im Westen die Säkularisierung, wodurch die religiöse Dimension aus dem gesellschaftlichen Leben verdrängt wurde. Durch den vorherrschenden Einfluß ideologischer Systeme hat sich die Säkularisierung über die ganze Welt verbreitet. Religion wurde in einem solchen humanistischen Ethos als für den Prozeß der Entwicklung nicht wesentlich angesehen — innerhalb der christlichen Kirche selbst entstand eine Art von „Heiligung im Weltlichen". Man hat angenommen, daß die Säkularisierung zu einer Vergrößerung der Religionsfreiheit führen würde, weil sie für einen neutralen politischen Kontext sorgen würde, innerhalb dessen verschiedene Kirchen und Religionen miteinander leben könnten. Hinter diese Voraussetzungen würden allerdings Fragezeichen gesetzt, durch eine „Rückkehr des Sakralen" und den in den siebziger Jahren einsetzenden Entsäkularisierungsprozeß.

In der Dritten Welt ist eine religiöse Renaissance zu beobachten, und zwar mit einer starken sozialpolitischen Komponente, die sich gegen die modernistischen Säkularisierungsideen des Nordens richten, sowohl im Osten wie im Westen. Viele Gemeinschaften sehen in der Religion einen wichtigen Brennpunkt im Kampf für die Befreiung und finden darin ihre eigene Identität. In vielen Peripherie-Ländern ist ein Konflikt entstanden mit den Modellen der Modernisierung, die ihnen durch die „Zentral"-Länder auferlegt wurden. Diese führten zur Unterentwicklung, gleichzeitig aber auch zur Säkularisierung. Weil das Christentum diese säkularistische Entwicklung legitimiert, wird es zum Angriffsziel religiöser Reaktionen. Im Gegensatz zur vorhergehenden Zeit, als die Diskussionen über Religionsfreiheit allzu oft in dem ideologischen Zusammenhang namentlich des Ost-West-Gegensatzes geführt wurden, führen die heutigen Erscheinungen auf dem Gebiet der Religionsfreiheit zu der Frage, ob die politisch-sozial-ökonomisch-kulturellen Lebensformen des Nordens wirklich für den Aufbau einer zukünftigen Weltgesellschaft am besten geeignet sind. Durch diese Entwicklungen und die Reaktionen darauf hat jedenfalls die religiöse Feindschaft zugenommen und hat sich die fanatische Glaubensverteidigung und die Konfrontationsmentalität verstärkt. Auch die Sorge um die Bedrohung der Freiheit religiöser Gemeinschaften ist gewachsen. Die ökumenische Gemeinschaft allerdings darf nicht sofort ein Werturteil äußern, sondern muß zunächst diese Veränderung in einigen Teilen der Welt von einem allgemein-menschlichen zu einem sakralen Ethos analysieren.

Diese Auffassungen scheinen insbesondere sich auf eine Reihe islamischer Staaten zu beziehen, wobei der Iran als typisches Beispiel gilt, wo sich die Probleme um die Religionsfreiheit sehr deutlich dargestellt haben. Daß in einigen Ländern der Dritten Welt Widerstand gegen das westliche Entwicklungsmodell aufgekommen ist, ist eine wichtige Feststellung. Es ist deutlich, daß der Widerstand gegen die westliche Säkularisation Hand in Hand geht mit der religiös-politischen Renaissance und daß er zu großen Problemen für die Verwirklichung der Religionsfreiheit führt. Man kann freilich fragen, ob wirklich, abgesehen von den islamischen Ländern, die Zahl der Länder in Asien, Afrika und Lateinamerika, wo diese Rückkehr eines sakralen Lebensgefühls mit stark sozial-politischen Komponenten zu beobachten ist, wirklich so groß ist wie behauptet.

Der Bericht möchte besonders Gewicht legen auf die Nord/Süd-Gegensätze, wirft dabei allerdings die säkularistischen Ideologien des Nordens alle auf einen Haufen. Das mag ja begreiflich sein aus der Sicht der Dritten Welt und von dem Gedanken her, daß beide gesellschaftlichen Sy-

steme (des Nordens) einen säkularisierenden Einfluß ausüben; aber in diesem Bericht geht es um die Religionsfreiheit, und es kommt einer Vernebelung der Wirklichkeit nahe, wenn man den Eindruck erwecken will, daß in dieser Hinsicht zwischen Ost und West keine wesentlichen Unterschiede erkennbar sind. In dem gesamten Bericht wird an keiner einzigen Stelle die Frage behandelt, ob in der kommunistischen Welt überhaupt irgendwo von Säkularisation im üblichen Sinne des Wortgebrauchs die Rede ist. Gewiß, in Ost- und Westeuropa sind in bezug auf den Platz der Kirche im gesellschaftlichen System ähnliche Entwicklungen zu beobachten, die man mit dem Begriff Säkularisation ansprechen könnte. Aber daneben haben wir doch in der Sowjetunion eine Gesellschaft vor uns, die sich am besten beschreiben läßt mit Begriffen wie Ideokratie, einer säkularisierten Gestalt der Theokratie. Es handelt sich dabei um eine gewissermaßen verordnete Lebensanschauung, in der das Zentrum der Macht und das Zentrum der Wahrheit identisch sind und in der das Verhalten der Bürger von Staats wegen normiert wird. Man könnte hier eher von einer Neo-Sakralität sprechen als von einer totalen Säkularisation.

In diesem Kapitel, das klarmachen will, warum innerhalb der ökumenischen Bewegung eine erneute Aufmerksamkeit für die Religionsfreiheit entstanden ist, übersieht man völlig diejenigen Fragen, die durch die Situation in den kommunistischen Ländern entstanden sind.

Wenn dann im 3. Kapitel einige Gebiete angedeutet werden, in denen das Problem der Religionsfreiheit eine Rolle spielt, müssen wir feststellen, daß die Beschreibungen außerordentlich vage sind und eine direkte Erwähnung sozialistischer Länder hier ganz vermieden wird. Dafür ein einzelnes Beispiel.

In Abschnitt 3.1 wird gesagt: „Kirchen, die ihre Funktionen in Übereinstimmung mit ihrer eigenen Lehre, Tradition und Bräuchen ausüben in Ländern, die eine radikale soziale Wandlung erleben, die verbunden ist mit einer totalen Säkularisation von Staat und Gesellschaft und die einhergeht mit der Herstellung neuer rechtlicher Beziehungen zwischen dem Staat und den Religionsgemeinschaften, haben zeitweise Spannungen und Konflikte erlebt, wenn es darum ging, eine neue Rolle der Religion innerhalb der Gesellschaften zu finden."

Nun ist, bevor die besondere Kommission sich mit der Vorbereitung ihres Berichtes für die Sitzung des Zentralausschusses 1980 beschäftigte, ja schon einige Vorarbeit geleistet worden. Es gibt zum Beispiel eine „Note on Religious Liberty" (Dokument Nr. 7 der Exekutivausschuß-Sitzung in Genf 1979), die durch die CCIA vorbereitet wurde. Darin heißt es, daß wir

„gelernt haben, von den Kirchen in Ländern, die eine radikale sozialistische Umwandlung militant-atheistischer Art miterlebt haben, die eine totale Säkularisation des Staates, verbunden mit klar umschriebenen juristischen Beschränkungen für das Leben der Kirchen, erlebt haben". Diese Formulierung hat man verändert: „Sozialistisch" ist verändert in „sozial". Der Satz „juristische Beschränkung des Lebens der Kirchen" ist geändert worden in „neue juristische Beziehungen zwischen dem Staat und den Religionsgemeinschaften", wobei man dann den Satz hinzugefügt hat über „Spannungen und Konflikte beim Finden einer neuen Rolle der Religion in der Gesellschaft"; der „militant-atheistische Charakter" der Umwandlung der Gesellschaft ist verschwunden. Außerdem ist hinzugefügt, daß die Kirchen ihre Rolle entsprechend ihrer eigenen Lehre, Tradition und ihren Bräuchen ausüben können. Ob von einer totalen Säkularisation des Staates gesprochen werden kann, wenn der Staat nichts anderes ist als der weltliche Arm einer Partei mit einem ausgesprochenen weltanschaulichen Charakter, muß doch mindestens angezweifelt werden. Als Verbesserung kann man die spätere Version kaum bezeichnen, zumindest dann nicht, wenn man sich bei der kurzen Situationsbeschreibung des Problemfeldes klar ist über dessen Zusammenhang mit der Religionsfreiheit. Daß man nicht emotional oder aggressiv vorgehen will in einem solchen Kommissionsbericht, ist selbstverständlich. Dann würde die Beteiligung eines kirchlichen Abgesandten aus dem betreffenden Gebiet für ihn selbst kompromittierend sein. Aber wenn man z.B. auf Probleme für die Kirchen in der Sowjetunion hinweisen will, dann würde doch zunächst der exklusive Rang einer von Staats wegen auferlegten Ideologie in der gesamten Gesellschaft zu erwähnen sein, besonders in der Erziehung und Bildung der Jugend, im Vereinsleben und in dem Einfluß der Medien. Daß es Beschränkungen gibt, gemessen an den normativen Erklärungen des Ökumenischen Rates selbst, dürfte doch wohl nicht verschwiegen werden, und es dürfte nicht der Eindruck erweckt werden, daß die Kirchen uneingeschränkt ihren eigenen Lehren, Traditionen und Bräuchen folgen können. Das Verbot des Religionsunterrichtes für junge Menschen bis zum 18. Lebensjahr, das Verbot von christlichen Liebeswerken, die Eingrenzung aller kirchlichen Aktivitäten auf kultische Handlungen und das Verbot der freien Predigt, die auch soziale Integrationen des Glaubens einschließen darf, sind beispielsweise nicht in Übereinstimmung mit Lehre, Tradition und Brauch der Kirchen. Wenn der Bericht hier in allgemeinen und vorsichtigen Ausdrucksweisen die Probleme der Religionsfreiheit in der Sowjetunion andeuten will, dann kann man dies kaum als geglückt bezeichnen. Es sieht eher danach aus, daß die Kommis-

sion selbst mit einer auferlegten Vorsicht zu Werke gegangen ist und sich nicht frei fühlte, eine angemessene Beschreibung zu geben, sondern sich eher hat einbeziehen lassen in die politischen Bedingungen, in denen diese Kirchen leben müssen. So sind die Probleme nicht nur verschwiegen, sondern geradezu mit Argumenten umschifft worden. In Kapitel 7 werden einzelne, richtungweisende Ausgangspunkte für ökumenische Reflexionen und Handlungen im Bereich der Religionsfreiheit genannt. Der letzte Abschnitt (10) scheint suggerieren zu wollen, daß hinsichtlich Osteuropa eine ökumenische Reflexion und ein ökumenisches Handeln nicht nötig wären, weil die Probleme hinsichtlich der Religionsfreiheit sich ohnehin in der Praxis lösen würden. Wir lesen dort:

„Kirchen und Religionsgemeinschaften, die in Zusammenarbeit mit den politischen, sozialen und wirtschaftlichen Strukturen ihrer Heimatländer aktiv daran beteiligt sind, eine Gesellschaftsordnung zu schaffen, die vom christlichen Gesichtspunkt aus durch das Prinzip der Gerechtigkeit für alle Bürger bestimmt ist, sind imstande, in diesem Prozeß die Probleme des Verhältnisses von Kirche und Staat in einer positiven und konstruktiven Weise zu lösen und dabei Angelegenheiten, die die Religionsfreiheit betreffen, in der Praxis zu klären."

In einem solchen Satz läßt sich unschwer der Optimismus einiger Teilnehmer aus osteuropäischen Kirchen wiedererkennen, die einen kirchenpolitischen Kurs der Anpassung an die Ziele ihrer Gesellschaft verteidigen wollen und dabei darauf hinweisen, daß bei ihnen im Gegensatz zur kapitalistischen Welt die Gerechtigkeit verwirklicht wird und daß durch ein allmähliches Wachstum der sozialistischen Rechtsordnung die noch bestehenden Probleme gelöst werden.

Wie können die Kirchen im Westen brüderliche Hilfe leisten?

Der Ökumenische Rat bietet offenbar nicht mehr die Plattform, auf der Probleme hinsichtlich der Religionsfreiheit in osteuropäischen Ländern besprochen werden können. Die Kirchen der Dritten Welt räumen diesen Problemen keine Priorität ein und füllen statt dessen die Tagesordnung des Ökumenischen Rates mit ihren eigenen Problemen. Viele der westlichen Kirchen verhalten sich inzwischen ebenso. Die Abgesandten der Kirchen aus osteuropäischen Ländern lehnen ebenfalls ein derartiges Gespräch entweder ab oder betrachten es als nicht opportun. Günter Krusche[12] weist in seinem Vortrag auf der Croydon-Konferenz auf einige Probleme aus der Perspektive der DDR hin. „Kernpunkt der Auseinandersetzung im Bereich

der sozialistischen Staaten ist immer wieder die Frage nach den gesellschaftlichen Konsequenzen der Religionsfreiheit.. Ein weiterer Kernpunkt in der Auseinandersetzung ist die religiöse Unterweisung der Jugend.. Auch in diesem Bereich wäre die Konfrontation die unangemessenste Reaktion. Die Aufgabe für die Kirchen besteht vielmehr darin, in Gesprächen deutlich zu machen, daß die Gewissen der Menschen nicht bedrückt werden dürfen, weil Gewissensfreiheit ein Ausdruck der Unverfügbarkeit der Menschen ist." Günter Krusche meint, daß, auch wenn dieses Gespräch abgelehnt wird, die Kirchen deshalb dennoch keine Schützenhilfe von außerhalb zu suchen brauchen.

Dennoch bleibt die wichtige Frage offen, in welcher Weise die übrigen Kirchen den Kirchen in Osteuropa, die zum Teil selbst in einem solchen Gespräch mit der herrschenden Regierung engagiert sind (DDR, Ungarn), in vielen Fällen allerdings nicht als Gesprächspartner mit einer eigenen Sicht akzeptiert werden (Sowjetunion, Tschechoslowakei, Rumänien), brüderliche Hilfe leisten könnten.

Der Ökumenische Rat weist hier auf die Konferenz Europäischer Kirchen als Forum für die Behandlung solcher Fragen hin. Aber hier tauchen die gleichen Schwierigkeiten auf wie beim Ökumenischen Rat. Meiner Überzeugung nach müßten die Kirchen im Westen hinsichtlich der Religionsfreiheit in Osteuropa nicht nur eine Informationsaufgabe übernehmen, sondern auch grundsätzlich über die Religionsfreiheit im Marxismus nachdenken und selbst den Dialog mit marxistischen Ideologen suchen. Wenn dies ernsthaft und mit Nachdruck in Angriff genommen wird, wird man auch vermeiden können, daß auf der kommenden Vollversammlung in Vancouver es aufs Neue zu einer solchen Diskussion kommt, wie sie in Nairobi geführt wurde. Wir dürfen die Schwesterkirchen in Osteuropa nicht in eine derart schwierige Situation bringen. Denn sie können für die Situation, in der sie selbst leben, nicht verantwortlich gemacht werden. Wer begreift, was Gemeinschaft mit anderen Kirchen für diejenigen bedeutet, die als Fremdlinge und womöglich Unterdrückte in ihrem eigenen Lande leben, wird sehr viel behutsamer mit ihnen umgehen. Gleichzeitig allerdings wird man sich keinesfalls einlassen dürfen auf Argumente, die offenbar durch ein Mandat der nationalen, politischen und ideologischen Machthaber zurückgehen und insofern Ausfluß der fehlenden Freiheit der Kirchen sind, sich selbständig mit gesellschaftlichen und politischen Fragen zu befassen. Um dies beurteilen zu können, gibt es ein zureichendes Kriterium, das bereitgestellt worden ist durch den Bericht des Ökumenischen Rates „Für eine Kirche in Solidarität mit den Armen". Es geht darum, daß die

Kirche spricht und handelt von der Seite der Unterdrückten, der Entrechteten, der Armen und der Leidenden her. Und der Ökumenische Rat hat mehrfach mit Nachdruck betont, daß hierbei nicht die betroffenen Menschen in anderen politischen und wirtschaftlichen Systemen unter fernen Völkern gemeint sind, sondern die im eigenen Lebensumkreis. Hier müssen wir offenbar alle noch viel lernen; aber erst wenn die Kirchen aus den kommunistischen Ländern die Freiheit gewonnen haben, die Stimme der Entrechteten, Leidenden und Unterdrückten innerhalb ihres eigenen Systems zu übersetzen, werden sie auch das Recht für sich in Anspruch nehmen können, über soziale, wirtschaftliche und politische Weltprobleme zu sprechen. Das Mandat kirchlicher Abgesandter stammt von dem Herrn, der dem Geringsten gleich geworden ist, nicht von politischen Machthabern. Das gilt im übrigen für alle.

ANMERKUNGEN

1 J. A. Hebly, Religionsfreiheit, der Ökumenische Rat der Kirchen und die UdSSR, epd-Dokumentation 35-36/76, 14-26.
2 Human Rights, Basic Programm Paper (CCIA 1974).
3 A Decade of Human Rights in the Work of the WCC, Background Information CCIA, 1981-3, 44-51.
4 Croydon-Konsultation (Oktober 1981), epd-Dokumentation 21/82, 27-32.
5 Vgl. N. C. Gordienko, Sovremennyi Ekumenis, Moskwa 1972, 86.
6 Statement on Religious Liberty, Exec. Com., Geneva, September 1979.
7 Dein Reich komme. Weltmissionskonferenz in Melbourne 1980, Frankfurt/M. 1980, 189.
8 Ron O'Grady, Bread and Freedom. Understanding and acting on human rights, Risk Nr. 4, WCC, Geneva 1979, 41-43.
9 S. A. D., eine gemeinsam mit der United Church of Christ herausgegebene Publikation, New York, April 1982, 14-16.
10 Bericht aus Nairobi 75, 81.
11 S. den Bericht "A Decade of Human Rights...", a.a.O. 48.
12 „Religionsfreiheit im Bereich der Helsinki-Schlußakte", epd-Dokumentation 21/82, 10. Mai 1982.

Der Theologische Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-Katholischen Kirche*

VON CHRYSOSTOMOS ZAPHIRIS

Vorüberlegungen

Mit der ersten Sitzung der Gemeinsamen Orthodox-Katholischen Kommission vom 29. Mai bis 4. Juni 1980 begann auf den griechischen Inseln Patmos und Rhodos der sogenannte „Dialog der Wahrheit" (διάλογος τῆς ἀληθείας oder θεολογικος διάλογος), der Nachfolgedialog des „Dialogs der Liebe" (διάλογος τῆς 'αγάπης), zwischen der Römisch-Katholischen und der Orthodoxen Kirche. Die zweite Sitzung der Gemeinsamen Kommission fand vom 30. Juni bis 6. Juli d. J. in München statt. An diesen Dialog knüpft sich der Wunsch und das Ziel der vollständigen Wiederherstellung der sakramentalen Gemeinschaft auf dem Fundament der alten unteilbaren, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche.

Aufmerksamkeit und Interesse der Glieder nicht nur der beiden am Dialog beteiligten Kirchen, sondern aller christlichen Kirchen und Konfessionen, ja der ganzen Welt, wandten sich einmal ab von der Gefahr eines drohenden Weltkrieges, der besorgniserregenden Inflation, der sich zuspitzenden Energiekrise, den Manifestationen des Terrorismus und richteten sich auf die historisch so bedeutsamen Inseln Rhodos und Patmos, deren Boden geheiligt ist durch die Fußspuren des Lieblingsjüngers Johannes und des Apostels Paulus.

Diese Ausrichtung der Aufmerksamkeit war einerseits eine Wendung zurück, ein Blick zurück auf eine bittere und schmerzliche Vergangenheit: den Konflikt zwischen orthodoxem Orient und lateinischem Okzident, andererseits aber auch ein Blick, eine Wendung nach vorn: das eigentlich prägende Element sind die aufrichtige Erwartung und Hoffnung, angemessene und fruchtbare Bedingungen für den Aufbau eines positiven Klimas zwischen den beiden Kirchen zu schaffen, eines Klimas, in dem eine Heilung der Wunden aus der dramatischen und schmerzlichen Vergangenheit möglich wird und das den Boden für die Wiedervereinigung der beiden alten Kirchen und — darauf aufbauend — aller christlichen Kirchen bedeutet.

* Überarbeiteter Bericht aus „Der Theologische Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-Katholischen Kirche. Möglichkeiten und Grenzen aus der Sicht der Kirche von Griechenland", Sonderdruck aus „Theologia", Athen 1982.

Als allererstes müssen wir die Unbereitwilligkeit ablegen, die sich aus dieser zersetzenden Macht der Vergangenheit speist, eine Unbereitwilligkeit, die so negative Auswirkungen hat auf die Sensibilität für die Erfordernisse unserer Zeit, auf das Wissen um die Veränderungen der theologischen und soziologischen Problemlage. Die Orthodoxe Kirche wie die gesamte Christenheit müssen sich dieser Lage ganz grundsätzlich und unwiderruflich stellen.

All dies macht hinlänglich klar, daß die Bedenken einiger Orthodoxer bezüglich des theologischen Dialogs zwischen den beiden alten Kirchen in keiner Weise aus einer Animosität gegenüber der Katholischen Kirche herrühren. Vielmehr ist es der natürlichste Zusammenhang des Heute mit dem Gestern, der Gegenwart mit der näheren und ferneren Vergangenheit, die unterschiedliche Einschätzung der gegenwärtigen innerkirchlichen wie auch der politischen Gegebenheiten, die Sorgen aufgrund eingehender Analyse einiger Verlautbarungen und Schritte der Römisch-Katholischen Kirche aus den letzten Jahren, von denen wir uns gewünscht hätten, daß sie unterblieben wären. Denn es ist nötig, Schritt für Schritt das Mißtrauen abzubauen und an seiner Stelle gegenseitige Wertschätzung, tieferes Vertrauen, engere Zusammenarbeit in theologischer und kirchlich-praktischer Hinsicht zu ermöglichen, um beider Kirchen willen, zur Verstärkung des geistigen Kontakts der Gläubigen und um der Wiedererlangung der kirchlichen Einheit den Boden zu bereiten und die gemeinsame christliche Botschaft in der technokratischen Welt von heute auszurichten, ein Anliegen, das jeden Christen zutiefst bewegt.

Es ist überflüssig zu bemerken, daß jede eventuelle Aktivität des Vatikans, die einzig und allein auf die Wahrung der allgemeinen und besonderen Interessen des Katholizismus in der ganzen Welt zielt, zwar sicherlich dazu beitragen wird, die Position der Stärke der Katholischen Kirche zu festigen, sie wird aber wenig dazu angetan sein, die aus schmerzvollen Erfahrungen der Vergangenheit entstandenen Bedenken einiger Orthodoxer zu mildern.

Hinderlich für den Dialog sind nicht nur die extremen Konfessionalisten in beiden Lagern, sondern auch extreme Ökumeniker, die sich blind stellen angesichts außerordentlich belastender Hindernisse und dazu neigen, alles in geradezu paradiesischer Einfachheit zu sehen.

Diese Ausführungen sollen die, die solche Bedenken haben, nicht verteidigen, aber ebensowenig geht es an, sie zu verurteilen und die „Ökumeniker" zu rechtfertigen.

Die Absicht ist hier lediglich, ein für allemal zu betonen, daß die Zukunft des Dialogs und sein erfolgreicher Ausgang nicht so sehr von großen Worten, augenfälligen Gesten und zu weit ausholenden Versprechungen von Ökumenikern abhängig sein wird, sondern von konkreten kirchlichen Entscheidungen, Manifestationen des guten Willens auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens.

Die Wiedererlangung der Einheit wird nicht plötzlich eintreten, vielmehr wird sie die Krönung eines sehr langen und mühevollen Prozesses sein, der beide Kirchen Schritt für Schritt einander näher bringt — wie sich ja auch die Trennung über lange Zeit hindurch und in Abschnitten vollzogen hat.

I.

Die Bedeutung des theologischen Dialogs für die Orthodoxe und die Römisch-Katholische Kirche

1. Nach dem Text der Vorbereitungskommission ist das Ziel des Dialogs die Wiederherstellung der gesamten Koinonia zwischen den beiden alten Kirchen. Die völlige Koinonia wird ihren Ausdruck finden in der gemeinsamen Zelebration der heiligen Eucharistie und in der Einheit auf der Basis der gesamten Erfahrung und Überlieferung der Alten Kirche.

Aus dem eigentlichen Zweck, der auf den Dialog hinzielt, erklären sich die Gründe, aus denen die gemischte theologische Kommission als erstes Thema für die zukünftige Diskussion *die Lehre über die Sakramente* und besonders die *Lehre über die heilige Eucharistie* ausgewählt hat. Dieser Grund ist die Wiederherstellung der sakramentalen Koinonia, die durch einen Konsensus über die Sakramentenlehre realisiert werden kann. Zwei Fragen sind es, die sich hier selbstverständlich stellen:

a) Soll der Dialog selbst als eigentlichen Zweck die Wiederherstellung der völligen Koinonia zwischen den beiden Kirchen haben oder die gemeinsame Untersuchung und Diskussion der trennenden und verbindenden Punkte in den Beziehungen beider Kirchen oder den Konsensus von Glauben und Praxis im Zusammenhang auf die offenbaren Wahrheiten, formuliert in den Dogmen der Ökumenischen Synoden und gelebt von den Gläubigen der unteilbaren Alten Kirche? Damit ist selbstverständlich keine absolute Uniformität gemeint; eine jede Ostkirche soll ihre eigene Gestalt bewahren.

b) Kommt die Interkommunion an erster Stelle, oder folgt sie nach der Einheit im Glauben?

Wenn wir mit großer Sorgfalt den Abschnitt über den Zweck des Dialogs überprüfen im Zusammenhang mit den großen Versuchen, die die Römische Kirche auf Rhodos gemacht hat, um die Ekklesiologie an den Rand zu drängen, können wir ohne Zweifel zu dem Schluß kommen, daß unser Dialog als direkten Zweck die eucharistische Koinonia der beiden Kirchen verfolgt. Ohne die Absicht zu haben, jemanden zu attackieren, sagen wir, daß einige die Dinge anders bewerten als wir und den Dialog aus einem anderen Blickwinkel sehen. Sie drängen mit großer Eile zur Realisierung des oben genannten Zieles. Dazu hat jeder Orthodoxe aus seiner ökumenischen Orientierung heraus zu bemerken, daß die Realisierung dieses Zwecks im Widerspruch steht mit allem, was die Orthodoxe Kirche glaubt, lehrt und den Gläubigen, die nicht in ihren Schoß gehören, aber eine Interkommunion mit ihr haben möchten, wiederholt auseinandergesetzt hat. Wenn wir die dogmatische Linie im Auge haben, der die Orthodoxen mit großer Konsequenz und Verantwortlichkeit gefolgt sind, glauben wir, daß in dem jetzigen Fall dogmatische Gründe die Orthodoxen zur Ablehnung des oben genannten Zweck führen würden, und zwar weil der *Dialog als Zweck die komplette Einheit des Glaubens der beiden Kirchen haben soll,* wie sie vor dem Schisma existierte oder wie der außerordentliche Vertreter des Ökumenischen Patriarchats und Präsident der Kommission für die panorthodoxen Themen, Seine Exzellenz Meliton, Metropolit von Chalcedon, bemerkt hat, „den Konsensus und das gesamte Bekenntnis" oder die „Einheit der Kirche" („ὁμοφωνίαν καὶ κοινὴν ὁμολογίαν πίστεως" oder „τὴν ἑνότητα τῆς ἐκκλησίας").

2. Die sakramentale Koinonia (Interkommunion), für die der Gemeinsame Text spricht, setzt als unerläßlich die Wiederherstellung der Einheit im Glauben, im Ethos und auch in der Kirchenverfassung voraus. Gerade aus diesen Gründen schließt die Orthodoxe Kirche seit Jahren jene vom Kelch aus, die diesen Voraussetzungen nicht entsprechen. Dies betont nur, daß *die Interkommunion zwischen beiden Kirchen erst möglich wird, wenn ein Konsensus über alle diese fundamentalen Themen der Lehre besteht.* Mit anderen Worten: Eine Interkommunion zwischen den beiden Kirchen wird möglich sein, wenn und solange eine solche dogmatische Identität des Glaubens, ein liturgisches und sakramentales Leben als auch eine Stabilität in den fundamentalen Glaubensangelegenheiten der einheitlich kanonischen Ordnung und Verwaltung nach der kirchlichen Seinsweise realisiert wird.

3. Die Orthodoxie und Orthopraxie sollen nicht als Ergebnis und Ausdruck der Interkommunion verstanden werden, sondern als ihre Vorausset-

zung *sine qua non. Die Eucharistie ist eben nicht Mittel, um die Einheit zur erreichen, sondern Zeichen und Krönung der bereits vorhandenen Einheit.* Eine vorzeitige Interkommunion würde die Glaubensdivergenzen nur vertuschen.

4. Es ist nicht möglich, einen partiellen Konsensus über das eine oder andere Sakrament zu erzielen[1], sondern man muß zu einem Konsensus in Gänze kommen. Die Lehre über die Sakramente ist verbunden mit der Ekklesiologie und ist einheitlich, wie es auch der Glaube des einen Sakraments Christi sein soll. Keinesfalls kann die Sakramentenlehre zerstückelt werden, damit ein partieller Konsensus und nicht ein Gesamtkonsensus über die Interkommunion entsteht. Wenn wir bei dieser Gelegenheit über die sakramentale Kommunio nach orthodoxer Ansicht sprechen, sollten wir nicht vergessen, das Faktum hervorzuheben, daß diese Interkommunion die Annahme von seiten der Kommunikanten allgemein jedes Dogma der Alten untrennbaren Kirche als fundamentales Prinzip für die Realisierung ihrer Einheit voraussetzt, weil die sakramentale Kommunio ad hoc sicher, klar und unbestreitbar theologisch-dogmatisch, sakramental und liturgisch und gleichzeitig eine kanonische, von der Seite der Kommunikanten aus eine Ko-Konfession und Theorie und Praxis der einen und untrennbaren katholischen und apostolischen Alten Kirche bildet.[2]

Die Interkommunion kann also nicht der Weg, sondern nur die Krönung der Wiederherstellung der Einheit im Glauben, in der Liturgie und in der kirchlichen Ordnung und im kirchlichen Leben zwischen den beiden Kirchen sein.

II.

Die Anwesenheit von Unierten in der römisch-katholischen Delegation

Der theologische Dialog zwischen beiden Kirchen wurde gleich bei der ersten Sitzung auf Patmos und Rhodos durch die Anwesenheit von Unierten unter den von Rom ernannten Vertretern der Römisch-Katholischen Kirche belastet.

Wie bekannt, waren einige orthodoxe Kirchen schon seit Beginn ausdrücklich gegen jede Art von Teilnahme von Unierten auch an der Technischen Vorbereitungskommission für den Dialog. Diese ausdrückliche Ablehnung brachten einige Vertreter orthodoxer Kirchen bereits auf der ersten Zusammenkunft der Vorbereitungskommission in Genf zum Ausdruck. Sie erklärten, jede Teilnahme von Unierten an dem zweiteiligen Dialog könne die Arbeit des Dialogs nur erschweren und keinesfalls erleichtern.

Das Problem der Teilnahme von Unierten konnte vorläufig beiseite gelassen werden, da die entsprechende römisch-katholische Delegation ein ausdrückliches mündliches Versprechen abgab, daß keine Unierten an dem gerade begonnenen Dialog teilnehmen würden. Die Ablehnung einer Teilnahme von Unierten an der Vorbereitungskommission brachten die Orthodoxen auch während der Dauer dieser zweiten Zusammenkunft zum Ausdruck. Es wurde die Ansicht vertreten, daß nach Entscheidung der interorthodoxen Tagungen eine unabdingbare Voraussetzung für den Beginn des theologischen Dialogs die Lösung des dornigen Uniertenproblems sei, welches die Beziehungen beider Kirchen zueinander vergifte. Diese Ansicht der Vorbereitungskommission unterbreitete in geeigneter Form ihr Vorsitzender, S. E. der Metropolit von Karthago, Parthenios, den Mitgliedern der entsprechenden römisch-katholischen koordinierenden Kommission. Die Arbeiten der Kommission wurden abgeschlossen, ohne daß eine Entscheidung über das Problem der Teilnahme von Unierten getroffen worden wäre.

Bei der Schwere und Schwierigkeit dieses Problems sowie der Empfindlichkeit der Orthodoxen angesichts des von Rom schon immer zuungunsten der Orthodoxen betriebenen Proselytismus kann man das Thema nicht einfach unter den Tisch fallen lassen. Sobald deshalb die Zusammensetzung der Kommission entschieden wurde, deren Glieder den theologischen Dialog zwischen der Orthodoxie und dem römischen Katholizismus führen sollten, wurde das Thema wieder aktuell, und zwar in schärferer Form. Das Ökumenische Patriarchat als Träger und Sprachrohr des Willens aller orthodoxen Ostkirchen hat nicht wenige Bemühungen unternommen, dieses Problem zu lösen, bevor die beiden Kommissionen zusammentraten. Zu diesem Zweck hat das Ökumenische Patriarchat bei jeder Begegnung mit offiziellen Vertretern der Römisch-Katholischen Kirche ausdrücklich betont, welch großen Schaden die Uniaten der heiligen Sache der christlichen Einheit allgemein und der Annäherung der beiden ältesten Kirchen im besonderen zufügen. Dies ist aus Kreisen des Ökumenischen Patriarchats versichert worden. Leider sind sämtliche Bemühungen des Ökumenischen Patriarchats in dieser Angelegenheit von römisch-katholischer Seite nicht in gebührender Weise beachtet worden, die keinen Schritt zur Lösung dieses für die Orthodoxie entscheidenden Problems tat. Die Römisch-Katholische Kirche benutzte die Schwierigkeiten, die einige orthodoxe Kirchen haben, indem sie sich einmal Konstantinopel, dann wieder dem dritten Rom zuwenden, und drohte aus dem Hintergrund damit, daß sie, wenn die griechischsprechenden orthodoxen Kirchen auf einen Ausschluß der

Uniaten vom Dialog bestehen würden, ihrerseits die Teilnahme am Dialog der russischen Metropolie in Amerika und der Autonomen Japanischen Kirche, deren Autokephaliestatus umstritten ist, verlangen würde. Diese Hintergrundreaktionen des Heiligen Stuhls riefen unter den Orthodoxen traurige Eindrücke hervor und bewirkten Bedenken über die Zweckmäßigkeit eines Dialogs unter diesen Bedingungen und Voraussetzungen.

Während der Beginn des theologischen Dialogs näherrückte, blieb das Problem der Unierten offen, und die Gegenreaktionen kirchlicher und theologischer Kreise innerhalb der Orthodoxie, besonders in der einzigen freien orthodoxen Kirche, der von Griechenland, nahmen ständig zu und wurden in jeder Richtung drängend. Die Hl. Synode der Kirche von Griechenland unternahm Schritte und erklärte intern und öffentlich ihre Vorbehalte, was den Beginn des offiziellen Dialogs betraf.

Um jeglichem Mißverständnis und jeder Mißdeutung der von der Kirche von Griechenland ausgedrückten Vorbehalte vorzubeugen, muß ausdrücklich betont werden, daß sich diese nicht auf die Sache des Dialogs an sich beziehen, sondern nur auf die Voraussetzungen für seinen Beginn. Eben weil die Kirche von Griechenland nicht gegen den Dialog an sich ist, hat sie endlich der Teilnahme zugestimmt, nachdem sie sich dessen versichert hatte, daß das Problem der Unierten zum Themenkreis des bevorstehenden Dialogs gehören würde.[3]

Die Anwesenheit von Unierten unter den Vertretern der Römisch-Katholischen Kirche war für die orthodoxe Seite natürlich unangenehm, und dies nicht nur aus psychologischen Gründen[4], denn auch aus historischen Gründen kann die Orthodoxie die Einmischung der Unierten und allgemein des Proselytismus auf dem heiligen Boden des Dialogs nicht dulden.[5] Die Orthodoxen hatten bis zuletzt gehofft, Rom würde, sei es auch in letzter Minute, dies Thema mutig und reifer überdenken und selbst diesem dornigen Problem eine Lösung geben, das ständig, anstatt geheilt zu werden, zu einem Geschwür auswächst. Man hoffte, daß wenigstens zu diesem kritischen Zeitpunkt des Dialogbeginns die orthodoxe Seite nicht erneut herausgefordert werden würde.

Es wurde leider nichts unternommen, um die Bedenken und Vorbehalte der Orthodoxen zu zerstreuen, sondern im Gegenteil wurde nach Rhodos eine Delegation unter der Bedingung, wie man mindestens absichtlich durchblicken ließ, entsandt, daß auch Vertreter der Unierten an der gemischten Kommission des Dialogs teilnehmen sollten.

Die Orthodoxen beschränkten sich diesmal nicht auf einfachen mündlichen Protest, wie es während der Durchführung der technischen, vorberei-

tenden Theologenkonferenz in Genf geschehen war, sondern ergriffen weitere Maßnahmen.

Nach langem Redewechsel gelangte man schließlich zu folgendem, wörtlich wiedergegebenem Text: *„Aus Anlaß der Teilnahme Römisch-Katholischer nach östlichem Ritus als Mitglieder der römisch-katholischen Kommission des Dialogs mit den Orthodoxen machen wir darauf aufmerksam, daß die Orthodoxe Kirche die Unia aus grundsätzlichen Erwägungen ablehnt, und erklären:*

1. Die Anwesenheit von unierten Römisch-Katholischen nach östlichem Ritus innerhalb der Kommission der römischen Katholiken bedeutet keine Anerkennung der Unierten durch die Orthodoxe Kirche und

2. das Thema der Unierten bleibt offen als eines der Themen, die den Dialog beschäftigen werden."

Unzweifelbar ist der oben erwähnte Text der interorthodoxen Kommission als außerordentlich fördernd und gleichzeitig als von großer historischer Bedeutung aufzufassen, denn unseres Wissens wird hier erstmalig auf panorthodoxer Ebene die *Unia* verurteilt und zwar „grundsätzlich", d.h. aus historisch-dogmatischen Gründen. Die gesamte Haltung der orthodoxen Delegation auf Rhodos und der Text, der von ihr einstimmig abgefaßt wurde, haben die Unterschiede, die zwischen Orthodoxer und Römisch-Katholischer Kirche, was das Problem der Unierten anbetrifft, und die historisch aus rein propagandistisch gegen die Ostkirche gerichteten Gründen entstanden ist, klar hervorgehoben.

Für die Römisch-Katholische Kirche ist die Lösung des dornenreichen Problems der Unierten und allgemein jedes Proselytismus eine Folge und nicht Vorbedingung für die Vereinigung beider Kirchen.

Dies geht klar aus der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils hervor, nach der die Existenz der Unierten bis zu dem Zeitpunkt weiterbestehen soll, „bis die katholische und östliche orthodoxe Kirche in volle Gemeinschaft kommen werden".[7] Für die orthodoxe Seite dagegen bildet die Lösung des Uniatenproblems nicht eine aufschiebbare, sondern eine vordringliche Angelegenheit, die fundamental und unverletzbar der Erreichung der vollen Gemeinschaft beider Kirchen vorausgehen muß. Die Verlegung dieses Problems in eine zukünftige, noch zu schaffende Zwischenperiode ist für die orthodoxe Seite unverständlich.

Indem wir hier die orthodoxe Anschauung betonen, müssen wir gleichzeitig unser volles Verständnis für die Schwierigkeiten der Römisch-Katholischen Kirche aussprechen, wenn sie zur Aufhebung des Uniatentums schreiten würde, welches *ein schweres historisches Erbe der alten rö-*

mischen Zentralisierungsbestrebungen ist und heute der inneren Struktur der Kirche Schwierigkeiten bereitet.

III.
Die Basis der theologischen Diskussion

Die gemischte theologische Kommission hat also in Rhodos entschieden, daß der theologische Dialog mit den verbindenden und nicht mit den trennenden Elementen der Orthodoxen und Römisch-Katholischen Kirche beginnt, ohne aber die großen Probleme, die die beiden Kirchen noch trennen, beiseite zu lassen.

In dem Gemeinsamen Text wie in der Arbeit der gemischten Vorbereitungskommission ist nicht die Basis präzisiert worden, auf der der Dialog möglich ist. Sicherlich spricht der Gemeinsame Text der Vorbereitungskommission über die Realisierung des Dialogs und präzisiert als „Basis" des Dialogs τὸ κοινὸν βίωμα καὶ τήν κοινὴν παράδοσιν τῆς ἀρχαίας Ἐκκλησίας „die gemeinsame Erfahrung und die gemeinsame Überlieferung der Alten Kirche".[8] Der Text präzisiert aber nicht den zeitlichen Rahmen, in dem sich die Alte Kirche ausbreitet. Wenn jemand diesen Text liest, fragt er sich: Handelt es sich um die eine heilige katholische und apostolische und untrennbare Kirche der ersten 8 Jahrhunderte oder um die nachschismatische Kirche, deren Dauerhaftigkeit zu- und abnehmen wird nach Maßgabe der Umstände und der nachzuholenden theologischen Stütze für eine Erklärung und patristische Befestigung dieser oder der anderen theologischen Position oder dieser oder anderer kirchlicher Praxis der Römisch-Katholischen oder Orthodoxen Kirche?

Wenn jemand die verschiedenen Schritte der Entwicklungen überprüft, durch die der Gemeinsame Text der Vorbereitungskommission geführt worden ist, wird er ohne Schwierigkeiten zu dem Resultat kommen, daß unter dem Terminus „Alte Kirche — ἀρχαία ἐκκλησία"des oben genannten Textes nicht die vorschismatische „eine und untrennbare Kirche" angesprochen ist, sondern auch die nachschismatische Kirche, unter der auch die erste verstanden werden kann. Dies geht klar hervor aus der Streichung des Wortes „ἀδιαίρετος" (untrennbar), das die zeitliche Dimension, die wir in den Terminus „ἀρχαία ἐκκλησία" geben sollen, fixiert. Das Wort „ἀδιαίπετος" konnte man in dem ersten wie auch noch in dem zweiten vorbereiteten Text der interorthodoxen Vorbereitungskommission lesen.[9]

Was von der gemischten Vorbereitungskommission nicht geleistet worden ist, muß jetzt nachgeholt werden, damit ein für allemal und im Rah-

men der Möglichkeiten der Ablauf des Dialogs ohne Hindernisse gesichert ist. Im Augenblick ist die Sicherung des Dialogs absolut unumgänglich. Im Zuge der Sicherung des Dialogs sollen beide Kirchen mit großer Vorsicht und Geduld zusammenarbeiten. Dies ist nicht nur für beide Kirchen wichtig, sondern für die ganze Christenheit, weil dieser Dialog nicht den Zweck hat, eine begrenzte christliche Einheit zwischen römisch-katholischen und orthodoxen Christen zu schaffen, sondern eine panchristliche Einheit anzusteuern zwischen allen Kirchen. Die am Dialog Beteiligten sind besonders aufgefordert, über die Notwendigkeit nachzudenken, die Basis in einer objektiven, ruhigen, mutigen und besonnenen Weise zu fixieren. Jetzt ist es dazu noch nicht zu spät.

All das oben Erwähnte vor Augen und interessiert am Erfolg des Dialogs, der ein Erfolg nicht nur der beiden am Dialog beteiligten Seiten, sondern für die gesamte Christenheit sein soll, *müssen wir auf der Notwendigkeit bestehen, die Basis des Dogmas der ungeteilten Kirche als gemeinsam fundamental und unverrückbar zu präzisieren* — um der Wiedervereinigung der Kirchen willen.

Diese notwendige Präzisierung wird auch die Arbeit der ganzen ökumenischen Bewegung fördern, indem sie die sogenannte „Branch-Theorie" eindämmt, nach der jede heute existierende Kirche teilhat an der Offenbarung der Wahrheit, wenn auch in unterschiedlichem Maße, so daß keine einzelne der Kirchen den Anspruch erheben darf, die eine, einzige und reine ungeteilte Kirche der alten Zeit heute fortzusetzen und sie zu verkörpern.

Die direkt Verantwortlichen dieses bilateralen Dialogs brauchen ein reifes und objektives Denken über die oben genannten theologischen und zugleich ökumenischen Erfordernisse. Die von Seiner Heiligkeit, dem Ökumenischen Patriarchen Dimitrios I. an Kardinal J. Willebrands gerichteten Worte (am 23. Nov. 1973 im Fanar) sollten allgemein mehr beachtet und bewertet werden. Er sagte wörtlich: „Alle künftigen panorthodox/römisch-katholischen Begegnungen, Dialoge, Beratungen werden auf den folgenden prinzipiellen Leitlinien beruhen:

a) Die höchste Autorität der einen, heiligen und apostolischen Kirche ist die ökumenische Synode der gesamten Kirche.

b) Keiner der Bischöfe dieser katholischen Kirche hat die Autorität, das Recht, die kanonische Befugnis zur kirchlichen Jurisdiktion in einer anderen Ortskirche; ohne die Einwilligung des jeweiligen Ortsbischofs hat er keine Handlungsbefugnis in der anderen Diözese."[10]

Die Präzisierung dieser gesamten Basis wird der bekannten Position der Römisch-Katholischen Kirche, die glaubt, ein Recht zu haben, Dogmen

weiter zu entwickeln, Schranken setzen. Diese römisch-katholische Position hat auch der von lateinischer Theologie beeinflußte Metropolit von Nicäa expressis verbis verworfen: „Die Orthodoxe Kirche kann dieses Recht keiner — auch und erst recht nicht der Römisch-Katholischen — Kirche zuerkennen, da sie nicht über, sondern unter dem Konsens der Konzilien der Gesamtkirche steht."[11]

Wenn wir die Notwendigkeit betonen, dies als eine für beide Seiten verbindliche Basis aufzustellen, sprechen wir jetzt gegenüber der Römisch-Katholischen Kirche eben dasselbe aus, was wir schon zuvor in den protestantisch-orthodoxen Begegnungen gefordert haben, nämlich: *die Wiedervereinigung der Kirchen kann nur dann Wirklichkeit werden, wenn die Dialogpartner zurückkehren zum gemeinsamen Glauben der einen heiligen katholischen und apostolischen unteilbaren Kirche*, wie er gelebt und formuliert ist durch die sieben Ökumenischen Synoden und in den Werken der Kirchenväter, den authentischen Trägern der einen Tradition in Ost- und Westkirche.

Außerhalb dieses gemeinsamen Glaubens und dieser gemeinsamen Tradition gibt es nur Dissens, Spaltungen und Häresie (vgl. Joh 8,32).

IV.
Über das Für und Wider von Gemeinsamen Texten

Nach der Fixierung der Arbeitsweise der Subkommission hat das Gesamtplenum über die Formulierung von Gemeinsamen Texten gesprochen. Über die Notwendigkeit der Formulierung solcher Gemeinsamen Texte sind verschiedene Meinungen geäußert worden.

Persönlich haben wir keine prinzipiellen Einwände gegen die Formulierung solcher Texte, die als Zweck die weitere Entwicklung des Dialogs zum Publikum hin verfolgen: die Reaktion der Gläubigen beider Kirchen für ein besseres Verständnis füreinander zu stimulieren und für das geistliche Zusammenleben auf das Christusmysterium hin. Die aktive Teilnahme der theologischen Welt beider Kirchen am Dialog, die Ermutigung zu parallelen Versuchen, zur Einheit der Kirchen, zur Definition der kirchlichen, kanonischen theologischen und liturgischen Punkte des unaufgebbaren und aufgebbaren Gutes der kirchlichen Einheit und zum Schluß die Verstärkung der Martyria und der Diakonia der Kirche in der Welt, zu der Welt und für die Welt kann die Auswirkung der Gemeinsamen Texte sein. Wir fragen uns aber, was für einen Zweck die Formulierung der Gemeinsamen Texte im jetzigen Stadium des Dialogs haben wird. Werden diese Gemein-

samen Texte eine entscheidende Bedeutung für die Kirchen haben, oder bringen sie die nötigen Waffen, den Dialog bereits in seinen Kinderschuhen anzugreifen? Haben es die orthodoxen Kirchen nötig, solche Texte zu formulieren, damit sie sich psychologisch der Römisch-Katholischen Kirche annähern, oder haben wir es nötig, einige gute Gesten von der Seite der Römisch-Katholischen Kirche zu bekommen, damit die existierenden Bedenken, Zurückhaltungen und Einwände beiseitegeschoben werden? Was wird das Gewicht, die Werte, die Bedeutung und die Ernsthaftigkeit solcher Gemeinsamer Texte ohne die Genehmigung der lokalen Kirchen (*τοπικαὶ ἐκκλησίαι*) ausmachen? Aber welche orthodoxe Kirche wird diesen oder den anderen Gemeinsamen Text der gemischten theologischen Kommission approbieren und wird ihn weiter laufend praktizieren im Leben ihrer Gläubigen, ohne *a priori* zu sehen, daß der Proselytismus und die *Unia* von der anderen Seite abgeschafft werden? Hat die Methode, die dem ersten Schritt des bilateralen Dialogs zwischen orthodoxen und anderen Kirchen gefolgt ist, die lange Dauer des theologischen Dialogs, die *Abwesenheit eines Konsensus* (συνφωνία) *über die Ekklesiologie*, die leider an den Rand gestellt worden ist, die Unklarheit, die in bezug auf die Definition der Basis existiert, das traurige Vergangene, das nicht ignoriert werden kann, die Existenz einiger psychologischer Faktoren, die sich negativ auswirken, wie auch die Erscheinung einiger Wolken, unter denen der Dialog auf Patmos/Rhodos begonnen hat, hat dieses alles die Mitglieder der großen Kommission ermutigt im gegenwärtigen Stadium des Dialogs zum Fortschreiten solcher *κοινὰ κείμενα* (Gemeinsame Texte)?

Wir stellen hier einfach die Frage und erwarten gar keine Antwort.

Das Klima, in dem die Arbeit der beiden Kommissionen sich vollzieht, und auf der anderen Seite der Gang des Dialogs werden unserer Meinung nach beweisen, ob die Bildung von Gemeinsamen Texten notwendig ist oder nicht. Zusätzlich möchten wir hier bemerken, daß die Gemeinsamen Texte nach orthodoxer Ansicht eine orthodoxe Konzeption der ganzen Sakramente des christlichen Glaubens wie auch des Sakramentes überhaupt, des Sakraments der Kirche, voraussetzen. Wir glauben, daß es zu früh ist, über solche Versuche zu sprechen, die die Zukunft des Dialogs und auch der brüderlichen Beziehungen der beiden Kirchen positiv, aber vielleicht auch negativ beeinflussen können. Der Dialog hat gerade begonnen. Dies bedeutet, daß er sich in seinem ersten Stadium befindet, in seiner Kindheit. Aber ist es gut, ihn in diesem Stadium mit allen Vorteilen und gleichzeitig mit allen Nachteilen der anderen verschiedenen bilateralen und multilateralen Dialoge zu beladen, oder ist es vorzuziehen, ein wenig Geduld zu ha-

ben, bis der Dialog sein Stadium der Kindheit überwunden hat und eintritt in das Stadium der Jugend und des Erwachsenenalters? Bevor eine Entscheidung über die Notwendigkeit der Abfassung von Gemeinsamen Texten fallen kann, soll unbedingt zuerst die Erfahrung aus den anderen bilateralen und multilateralen Dialogen betrachtet, bewertet und auf Erwähnenswertes untersucht werden, das dann auch in diesen Dialog einfließen kann. Wie der Mensch, so braucht auch der begonnene Dialog für seine Volljährigkeit nicht nur Vitamine, sondern — und das hauptsächlich — Zeit für eine natürliche theologische und kirchliche Reife in der Seele und in den Herzen der Gläubigen beider Kirchen.

Daneben aber sollten wir niemals das Faktum vergessen, daß nur die Kirche und nicht ihre Vertreter das letzte Wort zu diesem Text und dessen Wert hat. Ohne ihre Genehmigung werden die Werte dieser Texte beschränkt auf eine Reihe von Texten mit Forschungs- und wissenschaftlichem Charakter, und sie werden nicht nutzbar für das Leben der Kirche. Die Wiedervereinigung der Kirchen ist eine reiche kirchliche Aktion und als solche sicherlich nur in die exklusive *δικαιοδοσία* (Jurisdiktion) der exekutiven Herrschaft jeder Lokalkirche gehörend.

Die Orthodoxen werden bei Versuchen der Abfassung von Gemeinsamen Texten mit den römisch-katholischen Vertretern eine gewisse Vorsicht und Zurückhaltung zeigen, weil sie wissen, daß die katholischen Dialogteilnehmer ihre Beiträge, Entscheidungen und Unterschriften nur in persönlicher Verantwortung, als Privatpersonen, geben und nicht als definitive Äußerungen, die von ihrer Kirche als verbindlich anerkannt werden.

In diesem Zusammenhang sei erinnert an die letzte Phase des römisch-katholisch/anglikanischen Dialogs; der gemeinsam erarbeitete und unterzeichnete Konsenstext zur Eucharistie wurde vom Vatikan nur als Ausdruck der theologischen Überzeugung der beteiligten Theologen gewertet, nicht aber als kirchlich verbindlich. Das spricht für sich.

Jeder erarbeitete Konsens könnte also jederzeit vom Papst her aufgehoben und widerrufen werden, sei es sofort oder zu einem späteren Zeitpunkt, kraft des päpstlichen Anspruchs, die letztlich einzig verbindliche Lehrautorität zu verkörpern.

Jeder erarbeitete Konsens bleibt somit in einer letzten Vorläufigkeit. Besonders Papst Paul VI. hat diesen Anspruch erneut zur Geltung gebracht.[12] Demnach bedürfen selbst Ökumenische Konzilien der Approbation durch die päpstliche Lehrautorität (vgl. Lumen gentium III,23).[13]

V.
Die Zukunft des Dialogs

Nach unserer Sicht ist der offizielle Start des Dialogs auf Patmos das wichtigste Faktum nach dem Schisma, nicht nur für die zukünftigen Beziehungen zwischen den beiden Kirchen, sondern schon in der Gegenwart, für alle bisher gemachten ökumenischen Versuche zur Wiederherstellung der Einheit und für alle, die noch folgen werden.

Der Dialog hat bereits begonnen für die Diakonia der heiligen Idee der Wiedervereinigung, Diakonia, die realisiert wird im Vertrauen auf die Wahrheit. Der Anfang ist die Hälfte des Ganzen, wie die alten Griechen sagten, aber eben nicht alles. Dieser Dialog wird für beide Seiten sehr hart und lang, aber auch sehr subtil. In seinem Verlauf werden die miteinander redenden Kirchen urteilen, ob und wie es möglich ist, der Forderung aller Generationen und der Notwendigkeit für den heutigen Menschen nachzukommen.

Der erste Schritt zur Überbrückung der Kluft, die zwischen der Orthodoxen und der Römisch-Katholischen Kirche besteht, ist bereits getan. Gewisse Befürchtungen sind zerstreut worden. Aber gleichzeitig — um dies noch einmal hervorzuheben — *erfordern die dornigen Probleme historische, dogmatische, ekklesiologische, kanonische und liturgische Revisionen und sind keineswegs verschwunden, sondern im Gegenteil erneut in besonders intensiver und zugleich gebieterischer Weise wieder aufgetaucht.*

Die aus der Gegenüberstellung der beiden verschiedenen Systeme zu erwartenden theologischen und kirchlichen Resultate werden sich nicht nur auf die Interessenssphäre der beiden im Dialog stehenden Kirchen beschränken, sondern auch darüber hinaus Interesse finden. Die aus der Gegenüberstellung durch den theologischen Dialog zu erwartende Übereinstimmung wird der gesamten ökumenischen Bewegung zugute kommen und wird insbesondere die protestantischen Kirchen anregen, für die Wiederbelebung altkirchlicher kanonischer Prinzipien zu kämpfen, die diese aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen im Lauf ihrer Geschichte entweder völlig verloren oder verfälscht haben.

Abschließend halten wir es für erforderlich, noch einmal zu wiederholen, daß der Erfolg des Dialogs und seine Zukunft insbesondere, wie auch aller Dialoge im allgemeinen vorwiegend und in *erster Linie von der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung im Bereich der Ekklesiologie abhängig sein wird*, welche den zentralsten, fundamentalsten, grundsätzlichsten aber auch kompliziertesten widersprüchlichen Punkt in der gesamten

allgemeinen Diskussion und Tätigkeit bei jedem rein kirchlichen Versuch der Wiedervereinigung der Kirchen, bei jeder Art eines rein theologischen und kirchlichen Dialogs, wie auch bei jeder panchristlichen Verpflichtung, sowohl in der Vergangenheit, wie auch in der Gegenwart und Zukunft bildet. Ohne eine gemeinsame ekklesiologische Basis schafft der Dialog neue Probleme, statt sie zu lösen. Was auch immer möglicherweise bei dem gegenwärtigen theologischen Dialog, wie auch bei jedem anderen bi- oder multilateralen Dialog beschlossen würde, *ohne daß zuvor das ekklesiologische Thema gelöst worden ist, hätte dies an und für sich absolut keinen Wert und keine Bedeutung.* Es würde ein altes, unanschauliches und in jeder Hinsicht unpassendes „Flickwerk" an einer neuen, luxuriösen und vielleicht brillanten Kleidung darstellen.

Es ist wohl verständlich, warum alle seit dem Schisma bis zum Fall von Konstantinopel (1054-1453) unternommenen theologischen Gespräche nicht eigentlich den Charakter eines echten theologischen Dialogs haben konnten, weil sie *außerhalb des rechtlichen Rahmens der orthodoxen Ekklesiologie* stattfanden. Man könnte sie als diplomatische Schritte unter ekklesiologischem und theologischem Vorwand bezeichnen. Letztlich führten sie nicht zu einer Überbrückung, sondern zu einer Vertiefung der Kluft zwischen beiden Kirchen. Die unterschiedlichen ekklesiologischen Ansätze haben von vornherein jede theologische Begegnung verhindert, so daß sich beide Kirchen während dieser Zeit in der Tat nie näher gekommen sind: Sie führten keine synodalen Gespräche und konnten nicht zu einer Übereinstimmung gelangen.

Die Orthodoxe Kirche ist in diesen Dialog eingetreten mit großen Hoffnungen und Wünschen; innerlich gestärkt und verbunden zu einer Einheit strebt sie nach der Einheit mit der Römisch-Katholischen Kirche. Nach einer fairen Einheit, aber auf der Basis der Alten untrennbaren Kirche und nicht nach einer Einheit, deren Vorteil im Nachteil für den anderen besteht. Wir wissen, daß der Weg dahin hart ist, daß er voll Mühe und Schmerzen ist, aber wir sind bereit, diesen Weg zu gehen und alles auf uns zu nehmen, wenn es zu dem angestrebten Ziel führt. Genau diese Haltung erwarten wir von unseren Partnern in der Römischen Kirche, denn nur so, im ehrlichen Bemühen um die Vereinigung, können wir das jetzt noch so weit entfernte Ziel erreichen; Machtbeweise, Ironie und gegenseitige Abwertung bringen uns nicht einen Schritt weiter.

1 Der Eindruck, daß ein *Teilkonsensus* in bezug auf die heilige Eucharistie erzielt werden soll, entsteht beim Lesen des Gemeinsamen Textes, III, 6a, in: G. Chr. ZAPHIRIS, Orthodoxie und römischer Katholizismus. Der begonnene Theologische Dialog — Ereignisse und Gedanken (griech.), Athen 1981, 97.

2 Gewiß, dieser ekklesiologische Unterschied zwischen der Kirche des Orients und der Kirche des Okzidents verpflichtet uns, mit der Meinung des Professors der Theologischen Fakultät von Athen nicht einverstanden zu sein, der meint, daß „il n'existe aucun obstacle qualitatif et objectif à l'intercommunion qui soit *unsurmontable*. L'obstacle le plus important, dans le cadre de l'ecclesiologie, est seulement subjectif, extrinsèque et quantitatif" (Evangelos THEODOROU, *Prognostics sur l'avenir de l'oecuménisme,* in: *Proche Orient Chrétien*, Bd. XXVII (1977), 12).

3 Die Mitglieder der gemischten theologischen Vorbereitungskommission haben bereits unter anderem bestimmt, daß „der Dialog der Liebe" den theologischen Dialog stets begleiten soll, damit die Lösung der Schwierigkeiten erleichtert und die Pflege schwesterlicher Beziehungen zwischen den beiden Kirchen sowohl auf lokaler, als auch auf allgemeiner Ebene verstärkt werde, sobald die ungünstigen Zustände revidiert werden, wie z.B. der der Unia, des Proselytismus u.a.. Dazu siehe G. Chr. ZAPHIRIS, a.a.O. 95-96.

4 Die Unia wirft selbst bei den Unierten automatisch verschiedene psychologische Probleme auf. Der melkitische Patriarch Maximos IV. drückt sich zu diesem Gesichtspunkt der Uniaten mit folgenden charakteristischen Worten aus: „Pour la plûpart de nos frères orthodoxes, Orient et catholicisme romain sont des termes contradictoires. On ne saurait être oriental et catholique romain à la fois. Trop souvent encore nous passons à leurs yeux pour des espions, des vendus à l'impérialisme politique ou religieux du Vatican ... Les autorités orthodoxes nous traitent facilement de loups ravisseurs déguisés en agneaux et nous combattent, par suite, comme les principaux agents du prosélytisme romain."

5 Ausführlich darüber siehe: Chr.-G. ZAPHIRIS, *A Problem and an Appeal. A necessary Presupposition for the beginning and the success of the Theological Dialogue between the Orthodox and the Roman Catholic Churches,* in: *Theologia, Bd. L, 1979, 856-868.*

6 Es muß bemerkt werden, daß die römisch-katholische Seite den Begriff *Unia* nicht anerkennt, sondern statt dessen „Römisch-Katholische nach östlichem Ritus" vorschlug. Die orthodoxe Delegation lehnte diesen Vorschlag ab.

7 Siehe *Bestimmungen über die Östlichen Katholischen Kirchen § 24.*

8 G. Chr. ZAPHIRIS, a.a.O. 95.

9 So in dem Text der ersten interorthodoxen Vorbereitungskommission: „Das Ziel des Dialogs zwischen der Römisch-Katholischen und der Orthodoxen Kirche ist die Wiederherstellung der völligen Einheit dieser Kirchen, die ihren Ausdruck in der Koinonia und in der gesamten Zelebration der heiligen Eucharistie auf der Basis des gesamten Erlebens und der gesamten Überlieferung der Alten untrennbaren Kirche finden wird" (II, S. 2). Dieselbe theologische Position ist expressis verbis wiederholt worden im zweiten Text der Vorbereitungskommission (vgl. S. 1).

10 *Episkepsis*, Bd. IV (1973) 90, 4.

11 Siehe MANSI, J. D., *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplossima Collectio*, XXXI, 1020.

12 Vgl. *Ökumenismusdekret I, 23.*

13 Nach römisch-katholischer Auffassung ist das ökumenische Konzil das *Organ*, durch das die Gemeinschaft des Bischof-Kollegiums mit dem Papst als Haupt realisiert wird; ohne den Papst oder ohne seine Zustimmung aber sei kein ökumenisches Konzil möglich. Nach orthodoxer Auffassung ist das ökumenische Konzil die Manifestation *par excellence* der ganzen Kirche, indem in ihm alle Ortskirchen durch die Person ihres Bischofs repräsentiert werden.

Dienst an Kirchen und Völkern

Zur Geschichte des Nordisch-deutschen Kirchenkonvents*

Ich habe jedesmal die Aufgabe, bei den Konferenzen über die Geschichte des Konvents zu berichten; es ist ein bißchen schwierig, dazu immer wieder etwas Neues zu erfinden. Ich will mich ja doch bemühen, einigermaßen auch der historischen Treue gerecht zu werden. Also gestatten Sie, daß ich diesmal versuche darzustellen, was der Konvent innerhalb der ökumenischen Bewegung an Besonderheiten vorzuweisen hat und was die nichtdeutschen Kirchen, die zum Konvent gehören, eben die Kirchen der einzelnen skandinavischen Länder, für uns in der evangelischen Christenheit in Deutschland in den beiden deutschen Staatsgebieten bedeutet haben.

I.

Der Konvent ist nach meinem Eindruck eine ökumenische Institution besonderer Art von Beginn an gewesen, weil er nicht ökumenische Sachverständige zusammenführen, sondern ökumenische Begegnungen an der Basis schaffen wollte auf dem Hintergrund der jüngsten deutschen Geschichte, d.i. auf dem Hintergrund des Zweiten Weltkrieges und der europäischen Erfahrung mit einer Diktatur von unvorstellbarem Zynismus, die sich zur Gewinnung der Macht auf das positive Christentum berief und die wenige Monate nach der Machtergreifung ein Konkordat mit dem Vatikan abgeschlossen hat. Der Konvent ist 1949 entstanden als ein Stück Realisierung des Austauschs von Schulderklärungen zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Ökumene.

1945 in Stuttgart trafen Mitglieder des Rates der evangelischen Christenheit in Deutschland, Mitglieder des Rates aus beiden deutschen Staatsgebieten, mit Vertretern der Ökumene zusammen; sie haben das bekannte Stuttgarter Schuldbekenntnis für die Christenheit in Deutschland und das deutsche Volk formuliert und haben von den Vertretern der Genfer Ökumene damals eine Schulderklärung der Kirchen, deren Delegierte an diesem Treffen beteiligt waren, entgegengenommen. (Auch die Christen der damaligen Feindländer haben im Blick auf die Entwicklung innerhalb Deutschlands sich zu einer Mitverantwortung und zu Schuld bekannt, der Schuld mangelnder Hilfe von draußen gegenüber der Kirche im Widerstand.)

Die Konstituierung des Konvents fand im November 1949 in Kopenhagen statt. Anreger und Einladende waren Brüder, Kirchenmänner des politischen Widerstandes aus Norwegen, dem einen der beiden überfallenen skandinavischen Länder, die Brüder Bonnevie-Svendsen und Hauge. Bonnevie-Svendsen, der langjährige erste Präsident des Konvents, und der hier anwesende Bruder Hauge, der jetzige Präsi-

* Bericht während der Tagung des Nordisch-deutschen Kirchenkonvents, 21.-25.9.1981 in Bad Segeberg.

dent des Konvents, waren die Initiatoren des Treffens gewesen und kamen in unsere Begegnung mit sehr konkreten Vorstellungen. Sie kannten die deutsche Situation des Kirchenkampfes und der Nachkriegszeit. Bruder Bonnevie-Svendsen war Minister der norwegischen Gegenregierung im Untergrund gewesen. Bruder Hauge, ein enger Mitarbeiter von Bischof Berggrav, selbst wie Bischof Berggrav interniert, weil er schon in jungen Jahren der Sprecher der widerstehenden Pfarrerschaft in Norwegen war. Der Tagungsort war in Dänemark. Nach Kopenhagen hatte Bruder Högsbro auf die Anregung der Brüder Bonnevie-Svendsen und Hauge hin Vertreter aus Skandinavien und aus Deutschland gebeten, er, der nach 1945 Verbindungsmann in der Bundesrepublik zwischen den Besatzungsmächten und dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland war. Aus Schweden nahm Harry Johansson teil, der während des Kirchenkampfes Verbindung zur Bekennenden Kirche gepflegt hatte, der immer wieder einmal im Berlin der Nazizeit auftauchte. Bruder Johansson ist der Leiter des Ökumenischen Instituts in Sigtuna gewesen und dort ein häufiger Gastgeber für Konferenzen des Nordisch-deutschen Kirchenkonvents.

Schweden, Dänemark und Norwegen, das waren die Länder, aus denen die Kirchen die Verbindung suchten mit der Christenheit in den beiden Teilen Deutschlands. Später kamen Finnland dazu und seine Kirche, und gelegentlich auch Vertreter aus der Kirche von Island. Finnland hatte eine besondere Beziehung zur deutschen Erweckung des vergangenen Jahrhunderts. Wenn an unseren Konferenzen in Finnland Bruder Krummacher teilnahm, dann erfuhr er stets eine besondere Ehrung; er fand eine begeisterte Aufnahme und Zustimmung in den Gemeinden als der Enkel und Urenkel der reformierten Pastoren Krummacher, deren Schrifttum in der lutherischen Kirche Finnlands noch heute fleißig gelesen wird.

Von deutscher Seite gehörten zur Gründungskonferenz die Brüder Herntrich, später Hamburger Bischof, Prof. Dr. Krimm für das Diakonische Werk und OKR Bartelt für das Kirchliche Außenamt in Frankfurt/M. Ich nahm an der Konferenz teil als Vertreter der Kirchen aus der DDR.

Das Thema der konstituierenden Sitzung hieß „Freundschaft", so hat Bruder Bonnevie-Svendsen uns begrüßt und empfangen. Er sehe in uns Freunde in Jesus Christus und er wolle, daß wir innerhalb des Konvents zu Freunden, zu ehrlichen Freunden, würden in unserer menschlichen Personalität. Er hatte der zu gründenden Konferenz dieses Thema gegeben in dem klaren Bewußtsein, daß es der Stimmung der Völker, die die skandinavischen Christen vertraten, nicht entsprach. Auch in Schweden gab es damals Zurückhaltung gegenüber der deutschen Nation, in Dänemark und vor allem in Norwegen war die Bevölkerung erbittert über die deutsche Besetzung. Der Widerstand in beiden Ländern und der Widerstand, vornehmlich der organisierte Widerstand in Norwegen, richtete sich gegen die deutsche Diktatur und ihre norwegischen Helfershelfer, gegen den Überfall durch das deutsche Volk und die deutsche Armee. Wir haben bei unseren Begegnungen immer wieder erlebt, daß in der Berührung mit der Bevölkerung zunächst dies Hindernis überwunden werden mußte.Um so bewundernswerter war der Versuch der skandinavischen Brüder, von Kirche zu Kirche eine tragfähige Brücke zu schlagen, und zwar nun eben nicht nur eine Brücke auf der oberen Ebene für ökumenische Experten und Kirchenführer, sondern eine Brücke an der Basis zwischen den Gemeinden, zwischen den Gliedern der Volkskirchen in den skandinavischen Ländern und in den beiden Deutschland.

II.

Eine einzigartige Bedeutung hat der Konvent gewonnen in der innerdeutschen Auseinandersetzung, und zwar in einem doppelten Sinne: einmal für die innerdeutsche Auseinandersetzung in konfessioneller Hinsicht, dann aber auch für die geographisch-machtpolitische Konfrontation der beiden deutschen Staaten, von der die evangelische Christenheit in Deutschland heftig betroffen war. Die ersten Jahre nach 1945 waren in Deutschland, wie dies auf dem Eisenacher Kirchentag 1948 in Erscheinung trat (aber dann auch in die 50er und die frühen 60er Jahre hinein), bestimmt von einer politischen Auseinandersetzung, die konfessionell begründet wurde. Es gab Spannungen innerhalb der Synoden der Evangelischen Kirche in Deutschland und innerhalb des Rates von außerordentlicher Intensität, von einer solchen Schärfe, daß der Rat der Evangelischen Kirche und auch die Synode je und wieder fürchten mußten, es komme aus konfessionellen Gründen in der Bundesrepublik und in der DDR zum Bruch und zur Spaltung, vor allem galt dies für die Bundesrepublik. Es ging um die Frage des politischen Gottesdienstes, um den Streit zwischen der Zwei-Reiche-Lehre und der Lehre von der Königsherrschaft Christi, d.i. es ging um den Anspruch eines „Christomonismus" auf das gesamte Leben des Menschen auch im politischen Bereich; die Frage der Wiedervereinigung der beiden Deutschland, politisch-geographisch und national; es ging um die Gründung der Bundeswehr, die Einführung der allgemeinen Wehrpflicht; die Frage der Atombewaffnung, die Einreihung der deutschen Armee in eine mit Atomwaffen auszustattende NATO; und es ging um die kommunistische Diktatur in der DDR und das Verhalten ihr gegenüber, vor allem in den Jahren 1951 bis 1953 der ausklingenden stalinistischen Epoche, dabei um die Unterdrückung der Jugendarbeit der Kirche in den Gemeinden und an den Universitäten. Der Nordisch-deutsche Kirchenkonvent wurde in jenen Jahrzehnten der dritte Ort, an dem die Zerstrittenen sich trafen und frei miteinander reden konnten.

Ich möchte als symptomatisch innerhalb dieser Auseinandersetzung, der konfessionellen und auch der geographisch-politischen, vor allem aber der konfessionellen, drei Tagungen nennen, die von besonderer Intensität und auch von einem besonders positiven Ertrag gewesen sind.

Erstens eine Tagung von Theologieprofessoren in Lifjell; ich habe an ihr nicht selbst teilgenommen, aber habe von dieser Tagung durch die Teilnehmer, meinen engen Freund Heinrich Vogel und die übrigen Mitglieder des Kirchenkonventes selbst, lebendige Berichte empfangen. Auf lutherischer Seite aus der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche stritten dort Sommerlath aus Leipzig, der Vertreter eines orthodoxen Luthertums, und Peter Brunner aus Heidelberg, und auf lutherischer Seite aus der Union, im Namen der Lutheraner in der Tradition der Bruderräte der Bekennenden Kirche, gegen die beiden vor allem Heinrich Vogel, Professor zugleich an der Kirchlichen Hochschule in Berlin-West und an der Humboldt-Universität in Berlin-Ost. Die Auseinandersetzung war so intensiv und theologisch so stark belastet, daß Bruder Bonnevie-Svendsen im Blick auf jene Tagung in seinen Konventsberichten von der Begegnung der deutschen „Denkbären" gesprochen hat. Sie als skandinavische Theologen sähen die Fragen, die Fragen auch des konfessionellen Unterschieds zu den Reformierten und zur Union, sehr viel pragmatischer.

Die zweite Tagung war eine Tagung für Männer in leitenden kirchlichen Ämtern

in Schweden, in Sigtuna und Stockholm. Auf ihr war einer der Referenten Bruder Kreyssig aus der Union, damals Konsistorialpräsident in Magdeburg; der Führer der lutherischen Gruppe war Landesbischof Meiser aus München. Hier haben Bischöfe der Union und Bischöfe der Vereinigten Lutherischen Kirche aus beiden deutschen Staatsgebieten die konfessionelle Frage und ihre Relevanz für die Verantwortung der Kirchenleitungen auch im Blick auf den politischen Gottesdienst in Freimut und Sachlichkeit so miteinander verhandelt, daß bei aller Spannung, aller sachlichen Gegensätzlichkeit beim Abschied in Stockholm der Führer der lutherischen Gruppe, Landesbischof Meiser, in bewegten Worten den skandinavischen Brüdern dafür gedankt hat, daß sie zu einem Konsensus unter den deutschen Teilnehmern beigetragen und geholfen hätten.

Und die dritte Sondertagung, die ich erwähnen möchte, hat wieder in Norwegen stattgefunden, am Hardanger-Fjord in Ullensvang. Es war eine Tagung vornehmlich für Politiker und Journalisten. Aber auch auf ihr waren Mitglieder des Rates der EKD aus beiden Teilen Deutschlands vertreten, u.a. der Landesbischof von Württemberg, Haug, aus Stuttgart. Das Thema dieser Konferenz war die europäische Frage. In Norwegen wurde damals schon die Frage eines Beitritts zur EG diskutiert, eine dort heiß umstrittene Frage, aber Parlament und Volk haben mit Mehrheit den Beitritt zur EG abgelehnt. Dort in Ullensvang zeigten sich die ersten Blitze im Blick auf das Gewitter in der europäischen Frage. Die norwegischen Teilnehmer, vor allem die Nicht-Theologen, plädierten für ein vereinigtes Europa, das aber die Staaten des Ostblocks, die Satelliten der Sowjetunion, nicht aus dem Blick verlieren, nicht auslassen dürfe. Auf deutscher Seite waren die prominenten Vertreter Ehlers und Tillmanns; Ehlers damals der Präsident des Deutschen Bundestages in Bonn und Tillmanns Minister für Gesamtdeutsche Fragen der Bundesregierung in Bonn — im Bundestag und der Berlin-Vertretung. Auch bei jener Tagung ist es zur Verständigung gekommen über die unterschiedlichen Auffassungen in der Frage einer deutschen Wiedervereinigung und eines vereinigten Europa; zu einer Verständigung über die Strategie, die zu einem vereinigten Europa führen könne; zu einer Verständigung unter den kirchlichen Teilnehmern, die in seinem Dankeswort und in dem Fazit, das er zog, Bruder Haug ganz besonders begrüßt und gewürdigt hat.

Ähnliche Tagungen hat es dann später in Finnland gegeben, zu der Frage der Einheit der Kirche in den nunmehr getrennten deutschen Staatsgebieten, Tagungen 1959 und 1966 in Järvenpää mit besonderer Unterthematik.

Ich erinnere mich an eine Tagung, in der es um die Frage der Jugendarbeit ging. Es war eine Konferenz von Jugendpfarrern und Mitarbeitern in der Jugendarbeit aus der Deutschen Demokratischen Republik mit größeren Delegationen aus der Bundesrepublik und aus sämtlichen skandinavischen Ländern. Für uns überraschend war die Übereinstimmung in der Entwicklung. Das Tempo der Entwicklung war unterschiedlich in den einzelnen Kirchen, aber der Prozeß einer drohenden Säkularisierung gerade unter der Jugend war die übereinstimmende Feststellung der kirchlichen Sprecher und der sachkundigen Arbeiter auf diesem Felde. Doch übereinstimmend war auch eine Hoffnung im Blick auf das heranwachsende Geschlecht, und dies nicht nur in den Kirchen des freien Westens, sondern auch für das Kirchengebiet der DDR. Auch diese Tagung war zugleich gewissermaßen ein gesamtkirchliches Bischofstreffen, und zwar zu einem Zeitpunkt, nachdem die Bischöfe der DDR in Moskau den Patriarchen der Russischen Orthodoxen Kirche und deren Außenamt

besucht hatten. Sie berichteten darüber. Ihre Reise dorthin war innerhalb der Evangelischen Kirche in Deutschland heiß umstritten. In Järvenpää 1959 unter Vermittlung der skandinavischen Brüder gab es auch hier ein neues Hören aufeinander.

Vor allem haben wir aber den Brüdern aus Finnland und insbesondere Bruder Nikolainen zu danken für die Organisierung von größeren Besuchergruppen aus Finnland in die DDR, Studenten und Pfarrern. Es waren intensive Besuche von großen Gruppen, Besuche der Lutherstätten in der DDR und systematisch vor allem der lutherischen Kirchen in der DDR. Es ergab sich aus diesen Besuchen die Möglichkeit zur Gegeneinladung. Finnland war für die DDR das unproblematischste Gebiet innerhalb des Nordisch-deutschen Kirchenkonvents, ja es ergab sich sogar aus den Besuchen ein regelmäßiger Pfarreraustausch für Urlaubszeiten.

III.

Nach dieser Schilderung der besonderen Konferenzen sei mir gestattet, noch einige Besonderheiten aus Skandinavien zu erwähnen, die wir deutschen Teilnehmer aus der Bundesrepublik und aus der DDR, vor allem aber aus der DDR, bei den häufigen Besuchen dort mit Aufmerksamkeit, zum Teil mit Überraschung wahrgenommen haben.

In Dänemark die theologische Diskussion. Ich muß gestehen, obwohl wir in der Bekennenden Kirche (in der Tradition der Dialektischen Theologie) viel vom Dänen Kierkegaard wußten, daß wir den Einfluß der Grundtvigschen Theologie auf die dänische Kirche und den Einfluß dieses Kirchenmannes auf das kirchliche Leben innerhalb Dänemarks und von Dänemark aus ganz speziell auch nach Schweden hinüber — in der Volkshochschulbewegung — nicht gekannt haben. Wir haben auf manchen Konferenzen und vor allem auch im Konvent selber in den Vorstandsgesprächen mit großer Spannung als Deutsche die Auseinandersetzung zwischen Grundtvigianern und den Vertretern der Theologie Kierkegaards erlebt: auf Konferenzen in der DDR beim Auftreten von Skydsgaard und Søe und unter den Konventsmitgliedern auch das Vortragen der entschiedenen Positionen Grundtvigscher volkskirchlicher Auffassung.

In Norwegen ist für uns die Intensität der Theologie des politischen Widerstandes überraschend gewesen. Wir hatten während des Dritten Reiches Fühlung mit der Bekennenden Kirche in Norwegen. Wir hatten diese Fühlung auch durch illegale Hilfsprediger und Vikare der Bekennenden Kirche, die als Soldaten nach Norwegen gekommen waren. Aber wir ahnten nicht, mit welchem theologischen Ernst in Norwegen der politische Widerstand begründet wurde. Das Problem Staat/Kirche wurde in Norwegen noch sehr viel brennender empfunden als in Deutschland, das immerhin seit 1918 eine vom Staat getrennte, dem Staat als Partner gegenüberstehende Kirche kannte. Wir haben von der Theologie des Bischofs Berggrav in dieser Hinsicht viel gelernt. Wir haben seine Schriften, nachdem wir — durch unsere Konferenzen — mit der norwegischen Situation nach 1945 vertrauter geworden waren, intensiv studiert und haben sein Votum auf der Tagung des Lutherischen Weltbundes in Hannover 1952 im Gedächtnis behalten. Es hat viel für uns bedeutet.

Von den norwegischen Brüdern ist aber vor allem noch zu sagen, daß sie den Durchbruch für die „Aktion Sühnezeichen" bewirkt haben, auch bei uns in

Deutschland selbst. Bruder Kreyssig hatte seine Vorstellungen von einem deutschen Versöhnungsangebot in der Form von „Sühnezeichen" in die ehemaligen Feindländer hinein, die unter deutscher Besetzung schwer gelitten hatten, vor einer Synode der EKiD vorgetragen. Die Synode der EKiD war nicht bereit, sich seinen Vorschlag zu eigen zu machen. Sie hat entgegengenommen, was er ihr vortrug. Aber sie hielt seine Vision für illusionär und meinte nicht, daß sie sich realisieren lassen werde — in keinem der ehemaligen Feindländer. Eben hierfür hat Bruder Bonnevie-Svendsen aus Oslo den Durchbruch bewirkt. Die erste größere Gruppe von Sühnezeichen-Freiwilligen unter der Leitung eines kriegsbeschädigten Berliner Pastors hat während des Winters im Norden Norwegens ein „Sühnezeichen" errichtet unter der Protektion von Conrad Bonnevie-Svendsen. Sie hat dabei mit der Bevölkerung Verbindungen knüpfen können, die die Widerstände gegen Deutschland, die inneren Widerstände, überwunden haben. Mit diesem ersten Einsatz in Norwegen bekam die Aktion Mut und bekamen auch die Kirchenleitungen in den beiden Teilen Deutschlands Mut, sich für ein solches Vorhaben zu engagieren. Es folgten danach Gruppenprojekte in den Niederlanden (das Visser't Hooft-Haus in Rotterdam), in England (das ökumenische Zentrum in Coventry), in Frankreich (die Versöhnungskirche in Taizé) und schließlich auch in Polen (Maidanek und Auschwitz).

Die andere Aktion, die wir den norwegischen Brüdern verdanken, Bruder Bonnevie-Svendsen in erster Linie, doch unter dem Rückhalt des Nordisch-deutschen Kirchenkonvents, ist der Amnestieappell gewesen, zu dem er den Ökumenischen Rat in Genf veranlaßt hat, für die verurteilten deutschen Kriegsverbrecher, vor allem in den ehemaligen Feindländern, in den Niederlanden, in Polen, in Frankreich, in Italien — und in Deutschland selbst für Rudolf Heß. Der damalige Generalsekretär des Ökumenischen Rates hat an Willy Brandt geschrieben und die Bundesregierung aufgefordert, sich für eine Amnestie für Rudolf Heß einzusetzen, und hat im Namen des Ökumenischen Rates sich an die Gliedkirchen des Ökumenischen Rates in den ehemaligen Feindländern gewandt, für eine Begnadigung der verurteilten Kriegsverbrecher, soweit sie sich dort in Haft befanden, zu petitionieren. Die Kirchen des Ökumenischen Rates haben dies getan.

Bonnevie-Svendsen hatte den Appell formuliert, hatte ihn mit einer Denkschrift versehen und hatte im Vorfeld der Bemühungen sich an hervorragende Persönlichkeiten aus dem öffentlichen Leben in allen ehemaligen Feindländern gewandt, in den Vereinigten Staaten von Amerika, in Norwegen, Dänemark und England, in Italien, in Frankreich. Er hat den Versuch auch in die Sowjetunion hinein unternommen, aber dort ohne Erfolg. Und er hat seinem Gutachten und Appell ein Votum des Zentralrates der Juden aus New York beifügen können, der bereit war, eine solche Amnestie, trotz all dessen, was an Israel geschehen war, hinzunehmen. Die Aktion hat seinerzeit Aufsehen erregt, sie hat innerhalb Deutschlands zur Versöhnung beigetragen gegenüber verbitterten Kreisen aus der nationalsozialistischen Szene im Dritten Reich, sie ist gescheitert am „Njet" der Sowjetunion. Die drei Westmächte haben sich offiziell für eine Begnadigung auch von Rudolf Heß ausgesprochen.

IV.

Meinen Bericht möchte ich schließen mit einem Hinweis auf die regionale Ökumene, zu der wir miteinander gehören, auf die Konferenz Europäischer Kirchen. Der Nordisch-deutsche Kirchenkonvent ist eine Keimzelle für die Konferenz Europäischer Kirchen gewesen. Nach der geschilderten Tagung in Ullensvang mit dem Thema „Europa" hat bei Stockholm eine Zusammenkunft stattgefunden, in der in Vorbereitung auf eine zu gründende Europäische Kirchenkonferenz Bischof Dibelius ein Grundsatzreferat über Europa vortrug: „Über das Wesen europäischer Einheit im politischen und im christlichen Verständnis." Auf jener Zusammenkunft ist das Grundsatzreferat des damaligen Berliner Bischofs leidenschaftlich diskutiert und in wesentlichen Aussagen verändert worden. In der veränderten Form hat er es wenige Wochen später in Nyborg den Kirchenvertretern vorgelegt; daraufhin ist es zur Gründung einer Konferenz Europäischer Kirchen gekommen. Die Gründungskonferenz stand unter der Gefahr, daß sich eine Ostökumene innerhalb Europas etablierte unter Firmierung „Konferenz Europäischer Kirchen", daß das Schwergewicht ökumenisch-regionaler Arbeit in Europa bei Osteuropa liegen würde. Hier haben vor allem die Brüder Hauge und Johansson, die Kirchenvertreter aus Norwegen und aus Schweden, die Brüder des Britisch-deutschen Bruderrats, vor allem unsern Bruder Wilm aus Westfalen, davon überzeugen können, daß eine Konferenz Europäischer Kirchen nur sinnvoll und lebensfähig sein würde, wenn sie Westeuropa genauso im Blick behalte und konstitutiv beteilige an den Entscheidungen ökumenischer Art wie die Kirchen im Ostblock.

Die Konferenz Europäischer Kirchen hat das Miteinander zwischen den Kirchen in den deutschen Teilstaaten wesentlich gefördert. Sie schuf die Gelegenheiten, bei denen wir uns trafen aus der DDR und aus der Bundesrepublik im europäischen Ausland, nachdem wir uns nach 1961 direkt nicht mehr in größerer Gruppe und in kirchenleitender Gruppe hatten begegnen können.

Und ich meine, daß die Konferenz Europäischer Kirchen, die vom Nordisch-deutschen Kirchenkonvent intensiv begleitet und in kritischen Phasen vor der Auflösung bewahrt wurde, vor allem durch die Mitglieder unseres Konvents, atmosphärisch die KSZE von Helsinki, die Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa unter Beteiligung der Vereinigten Staaten, mit vorbereitet hat; daß so die kirchliche Arbeit auch in der Entspannungspolitik zwischen den beiden großen Machtblöcken einen Einfluß hat ausüben können.

V.

Die jährlichen Konferenzen des Nordisch-deutschen Kirchenkonvents in der DDR haben für die Kirchen in der DDR selbst außerordentlich viel bewirkt. Es war schon eine besondere Eingebung des Heiligen Geistes, daß der Konvent, dem seinerseits soviel lag an einer ausgewogenen europäischen Ökumene zwischen West und Ost, das Schwergewicht seiner Tagungen und seiner Konferenzen in die DDR hinein verlegte und in den Austausch zwischen den Gemeinden der DDR und Skandinaviens. Die Konferenzen waren zu Anfang von Seiten des Staates in der DDR durchaus nicht unbestritten. Wir haben zweimal aus dem Haus der Kirche in der Parkstraße in Berlin-Weißensee ausweichen müssen nach Westberlin. Aber das hartnäckige Festhalten Jahr für Jahr an dem Versuch, Konferenzen in Berlin-Ost und dann auch

in der DDR durchzuführen, hat schließlich zu einer Tradition geführt, die einen so stabilen Charakter gewonnen hat, daß sie heute vom Staat der DDR nicht nur respektiert, sondern aufrichtig begrüßt wird.

Und in der Zeit der härtesten Trennung zwischen den Kirchen der Bundesrepublik und den Kirchen der DDR nach 1961 waren die großen Tagungen in Finnland, in Schweden und vor allem in Norwegen die Gelegenheit, sich zu begegnen. Wir haben damals in Norwegen Treffen gehabt, an denen 10 bis 15 Delegierte aus allen Gliedkirchen der DDR haben teilnehmen können und die gleiche Zahl, wenn nicht eine größere aus der Bundesrepublik.

Der Staat der DDR, die Regierung und die Staatssekretäre achten den Konvent, schätzen den Konvent und legen Wert darauf, daß es bei der Tradition dieser engen Beziehungen zwischen den Kirchen Skandinaviens und den Kirchen in der DDR bleibt. Staatssekretär Seigewasser hat dies kurz vor seinem Tode bei der Konferenz in Heringsdorf aus Anlaß des Empfangs, den er für die Konventsmitglieder und die Konferenz gab, in bewegender Weise zum Ausdruck gebracht. Er berichtete uns dort von einer Besichtigung des Konzentrationslagers Sachsenhausen, die er acht Tage vorher vorgenommen hatte mit Theologiestudenten aus Halle und aus Berlin-Ost, und erzählte, wie er ihnen dort die Stätten gezeigt habe, an denen Kommunisten und Christen miteinander gelitten haben, aber auch füreinander eingetreten seien unter der schrecklichen Bedrückung und Peinigung innerhalb dieses Konzentrationslagers. Er hat mir im Anschluß an die offiziellen Begrüßungsreden in einem Gespräch unter vier oder sechs Augen auch noch erzählt, wie es sie bewegt habe, auch sie, die Kommunisten im Konzentrationslager in Sachsenhausen, wenn sie vom März 1938 an nach der Einlieferung Martin Niemöllers in das Lager Abend für Abend aus meinen beiden Gemeinden das Glockengeläut gehört und gewußt hätten: Jetzt wird in einer christlichen Gemeinde für die Gefangenen unter den grauenvollen Bedingungen des Konzentrationslagers in der Nachbarschaft gebetet.

Aber auch der Nachfolger von Staatssekretär Seigewasser, Staatssekretär Gysi, mit seiner diplomatischen Erfahrung im Botschafterdienst der DDR weiß infolge der Begegnungen mit Kirchen in der westlichen Welt, in England und davor mit der römisch-katholischen Kirche und dem Vatikan in Rom, dieses Stück evangelischer Ökumene außerordentlich zu schätzen. Er hat bei den Empfängen der letzten Jahre, an denen ich habe teilnehmen können, aus Anlaß etwa des orthodoxen Osterfestes, mir mehrfach versichert, welche große Bedeutung er dieser ökumenischen Beziehung, der besonderen Beziehung um die Ostsee herum, beimesse.

VI.

Mein Bericht sei ein Dank an unsere skandinavischen Brüder für das, was sie für die Christenheit in Deutschland gewesen sind! — Sie haben uns Mut und Hoffnung vermittelt in außerordentlich kritischen Situationen. Ein Dank für ihre Treue, auch da, wo sie es manchmal schwer mit uns hatten, mit den internen Auseinandersetzungen in der deutschen Theologie und der deutschen Kirche! Und sei die Bitte an sie, der Christenheit in Deutschland in die Zukunft hinein ihre Treue zu bewahren in der besonderen, in der einzigartigen ökumenischen Prägung, die der Nordisch-deutsche Kirchenkonvent herausgebildet hat!

Kurt Scharf

Auf dem Weg zum Panorthodoxen Konzil

Die II. Präkonziliare Panorthodoxe Konferenz in Chambésy/Genf

I. Vorgeschichte

Zur Vorbereitung der seit langem geplanten „Großen und Heiligen Synode" der Orthodoxen Kirche tagte vom 3.-12. 9. 1982 im Orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel in Chambésy die „II. Präkonziliare Panorthodoxe Konferenz" (s. Metropolit Damaskinos Papandreou, Das Panorthodoxe Konzil. Der aktuelle Stand der Vorbereitung. Überlegungen und Perspektiven zur nächsten Etappe, in: KNA-ÖKI, Nr. 48-49/1982). Mit dieser Konferenz wurde der konziliare Prozeß der Gesamtorthodoxie fortgesetzt, wie dieser vor allem durch die vier Panorthodoxen Konferenzen (1961-1968), die Interorthodoxe Vorbereitungskonferenz (1971) und der I. Präkonziliaren Panorthodoxen Konferenz (1976) konkrete Gestalt angenommen hat. Die I. Panorthodoxe Präkonziliare Konferenz beschloß damals einen 10-Punkte-Themenkatalog (Tagesordnung) für das geplante Konzil der Orthodoxen Kirche und legte zugleich das Verfahren fest zwecks einer sinnvollen und genuin konziliaren Vorbereitung der orthodoxen Kirchen im Hinblick auf dieses Konzil: Die einzelnen orthodoxen Kirchen übernahmen damals die Aufgabe, Vorlagen zu den o. a. zehn Themen des Konzils auszuarbeiten. Das Sekretariat des Konzils in Chambésy, unter der Leitung des Metropoliten von Tranoupolis, Damaskinos, jetzt Metropolit von der Schweiz, als Anlaufstelle wurde beauftragt, diese Vorlagen den einzelnen Kirchen zuzuleiten. Es ist die feste Überzeugung der Orthodoxen Kirche, daß auf diese Weise Konziliarität und Kollegialität innerhalb der Gesamtorthodoxie am besten gefördert und die inhaltliche Vorbereitung des Konzils selbst gewährleistet werden können. Es ist daher verständlich, wenn bis zur Einberufung des Konzils mehrere präkonziliare Konferenzen und Vorbereitungstagungen in höchster kirchlicher Verantwortung und Verbindlichkeit stattfinden müssen. Von daher ist für die Orthodoxen die Ungeduld westlicher Theologen, „wann wird das orthodoxe Konzil endlich stattfinden", unverständlich.

II. Einberufung, Verlauf und Selbstverständnis der Konferenz

Der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel, Dimitrios I., hat gemäß der kanonischen Ordnung der Orthodoxie und der ihm aufgrund dieser Ordnung zukommenden Einberufungskompetenz mit Schreiben vom 1. März 1982 alle orthodoxen Schwesterkirchen und nach vorheriger Absprache mit diesen sowie aufgrund eines Beschlusses der Synode des Ökumenischen Patriarchats zur II. Panorthodoxen Präkonziliaren Konferenz nach Chambésy eingeladen. In seinem Schreiben unterstrich der Patriarch zunächst den Wunsch aller orthodoxen Kirchen zur Abhaltung der

seit langem angekündigten Großen Synode der Orthodoxen Kirche, betonte jedoch zugleich die Notwendigkeit der gemeinsamen und gründlichen Vorbereitung eines solchen Konzils, „als Ausdruck des gemeinsamen Bewußtseins der Orthodoxen, zur Linderung der geistlichen Nöte des Volkes Gottes und zum Zeugnis der Einheit unserer heiligen Kirche" sowie „zur Hervorhebung des die Orthodoxe Kirche kennzeichnenden Geistes der Synodalität". Nach Auffassung des Ökumenischen Patriarchen „wird als richtig erachtet, daß der nächste Schritt zur Vorbereitung der Großen Synode ... nicht mehr hinausgezogen werden sollte, sondern daß es geboten ist, daß die orthodoxen Schwesterkirchen zusammenkommen und den Vorbereitungsprozeß gemeinsam vorantreiben".

Nach dem Schreiben des Patriarchen sollte sich die II. Präkonziliare Panorthodoxe Konferenz mit folgenden drei Themen befassen, für die gemäß dem Beschluß der ersten Konferenz von 1976 die Vorlagen bereits ausgearbeitet vorliegen: Anpassung der kirchlichen Fastenvorschriften an die Erfordernisse der Zeit, Ehehindernisse und gemeinsamer Kalender, vor allem im Blick auf ein gemeinsames Osterdatum mit allen Christen in der Welt. Alle in kanonischer Gemeinschaft miteinander stehenden orthodoxen Kirchen wurden eingeladen, je drei offizielle Vertreter und eine Anzahl von Beratern zu der Konferenz zu entsenden (den Wortlaut des Schreibens siehe in: Episkepsis Nr. 169 vom 15. 3. 1982).

Die Einladung des Ökumenischen Patriarchats wurde von allen orthodoxen autokephalen Kirchen positiv aufgenommen. Jede von ihnen entsandte in der Tat mehrere Bischöfe aus der höchsten Kirchenleitungsebene sowie Theologieprofessoren als Berater nach Chambésy, und es war vermutlich das erste Mal, daß bei einer solchen Konferenz alle orthodoxen Kirchen vertreten waren. Vorsitzender der Konferenz war, ebenfalls gemäß der kanonischen Ordnung der Orthodoxen Kirche, der Delegationsleiter des Ökumenischen Patriarchats, der Metropolit von Chalkedon, Meliton.

Die Vorbereitung, Einberufung und vor allem die Zusammensetzung und Arbeitsweise der Konferenz in Chambésy machten deutlich, daß es sich hier nicht um eine theologische Tagung oder Konferenz üblicher Art handelte, sondern um eine „geistliche kirchliche Versammlung, einberufen im Heiligen Geiste", wie es der Vorsitzende der Konferenz in seiner Eröffnungsansprache am 5. September formulierte, also um einen rein konziliaren Vorgang. Diesen Charakter der Konferenz unterstreichen zwei weitere Momente in besonderer Weise. Zum einen war es der Ort der Konferenz selbst: Die Plenarsitzungen fanden im Hauptschiff der Kirche des Orthodoxen Zentrums von Chambésy statt und begannen immer mit einem Gebet an den Heiligen Geist. Morgen- und Abendgottesdienste sowie Eucharistiefeier waren selbstverständlicher Bestandteil der Konferenz. Zum zweiten war es das aus der Zusammensetzung der verschiedenen Delegationen bzw. das von der Vertretung der einzelnen Kirchen her resultierende Selbstverständnis der Delegationen der einzelnen Kirchen: Die offiziellen Delegierten, meist bis zu drei Bischöfe, gehörten der höchsten Kirchenleitungsebene ihrer Kirchen an und wurden durch Synodalbeschluß nach Chambésy entsandt. Als solche verstanden sie sich nicht als einzelne Personen, sondern als offizielle Vertreter ihrer Kirchen insgesamt. Diesem Auftrag entsprechend trugen sie in Chambésy nicht ihre eigene Meinung zu den einzelnen Themen vor, sondern den offiziellen Standpunkt ihrer Kirchen, der in den o. a. Vorlagen und anderen Texten schriftlich niedergelegt war. Es war daher bezeichnend,

daß diese sowohl bei den Plenarsitzungen als auch während der Kommissionsarbeit im Namen ihrer Kirchen — „Die Kirche NN. oder meine Kirche ist der Auffassung, daß ...“ — sprachen.

Diese und andere Aspekte trugen jedenfalls dazu bei, daß in Chambésy die thematische Vorbereitung des Konzils vorangetrieben und das synodale Selbstbewußtsein der Orthodoxen Kirche insgesamt gestärkt werden konnten, wie dies der Ökumenische Patriarch in seinem Einladungsschreiben formulierte: „Diese Versammlung unserer heiligen Orthodoxen Kirche soll nicht nur das Werk der Vorbereitung unserer Heiligen und Großen Synode vorantreiben, sondern auch den sie besonders kennzeichnenden Geist der Synodalität stärken. ... Wir treten also zusammen wie die Apostel und unsere Väter, im Bewußtsein unserer pastoralen Verantwortung und ausgeliefert dem Heiligen Geist auf der Grundlage des reinen und unverrückbaren orthodoxen Glaubens und der orthodoxen Lehre, der kanonischen und kirchlichen Ordnung und Einheit, um auch durch diese Konferenz das Evangelium Christi zu verkündigen und der Welt Hoffnung, Freude und Frieden im Heil zu geben, zu Ehren des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.“

III. Die Konferenzbeschlüsse

Bis zur Abhaltung der Konferenz in Chambésy war bereits eine große Vorbereitungsarbeit von den einzelnen orthodoxen Kirchen geleistet worden. Die von ihnen ausgearbeiteten Berichte und Stellungnahmen wurden durch das Sekretariat den anderen orthodoxen Kirchen vorgelegt und anschließend von der Interorthodoxen Vorbereitungskommission untersucht, die ihrerseits dann den „orthodoxen Standpunkt“ für die Konferenz zu formulieren hatte. Überdies standen den Konferenzteilnehmern die Ergebnisse einer internationalen wissenschaftlichen Tagung aus Bischöfen, Kirchenrechtlern, Astronomiewissenschaftlern, Historikern und Soziologen unter der Leitung des Metropoliten Damaskinos zur Frage eines gemeinsamen Osterdatums mit den anderen Kirchen zur Verfügung (28.6.-3.7.1977, s. Synodika, IV/V, 1980/81); zwei der an dieser Tagung maßgeblich beteiligten Astronomen, Prof. Dr. T. Lederle (Astronomisches Recheninstitut Heidelberg) und Prof. Dr. Georg Kontopoulus (Astronomisches Institut der Universität Athen) waren zu der Konferenz nach Chambésy eingeladen, um auch mündlich die Ergebnisse der o.g. Tagung vorzutragen.

Alle drei Themen wurden zunächst im Plenum vorgetragen bzw. erläutert und anschließend in drei Kommissionen im einzelnen beraten. Die Ergebnisse der Kommissionen wurden sodann dem Plenum in Form von „Konzilsvorlagen“ vorgetragen und ausführlich diskutiert. Ein Redaktionsausschuß übernahm sodann die endgültige Formulierung der Konferenzbeschlüsse, die am 11. September dem Plenum offiziell verlesen und von den Delegationsleitern der einzelnen Kirchen feierlich unterzeichnet wurden. Dabei legte die Konferenz Wert auf die Feststellung, die übrigens auch in den offiziellen Beschlußtext aufgenommen wurde, daß „diese Beschlüsse keine kanonische Verbindlichkeit (haben), bevor nicht das Heilige und Große Konzil dazu Stellung bezogen hat“, d.h. als Beschlüsse, die dem Konzil vorgeschlagen werden.

Die einzelnen Konferenzbeschlüsse haben in ihren wichtigsten Aussagen, vor allem unter ökumenischem Aspekt und sofern sie auch für die anderen Kirchen von Interesse sind, folgenden Wortlaut (den vollen Wortlaut s. in: Episkepsis Nr. 279 v. 15.9.1982, S. 11-15):

1. Ehehindernisse

„*6.* Das Priestertum, welchen Grades auch immer, stellt nach der geltenden kanonischen Tradition ein Ehehindernis dar (Kanon 3 des Quinisextum in Trullo).

7. Bezüglich Mischehen zwischen Orthodoxen und Nicht-Orthodoxen einerseits und Orthodoxen und Nicht-Christen oder Nicht-Gläubigen andererseits:

a) Eine Ehe zwischen Orthodoxen und Nicht-Orthodoxen ist nach der kanonischen Akribie nicht erlaubt. Sie kann jedoch aus Nachsicht und Menschenliebe geschlossen werden unter der ausdrücklichen Bedingung, daß die Kinder, die aus dieser Ehe hervorgehen, in der orthodoxen Kirche getauft und erzogen werden. Die lokalen orthodoxen Kirchen können unter Anwendung der Ökonomie dem einzelnen Fall und den besonderen pastoralen Pflichten entsprechend entscheiden.

b) Eine Ehe zwischen Orthodoxen und Nicht-Christen oder Nicht-Gläubigen ist nach der kanonischen Akribie verboten. Was in diesem Fall die Anwendung der Ökonomie anbetrifft in Rücksicht auf den orthodoxen Partner und entsprechend den besonderen pastoralen Pflichten, so ist die Entscheidung den lokalen orthodoxen Kirchen überlassen.

8. Bei der Anwendung der kirchlichen Tradition im Bereich der Ehehindernisse muß die kirchliche Praxis ebenfalls die Bestimmungen des Zivilrechts berücksichtigen, ohne dabei die Grenzen der kirchlichen Ökonomie zu überschreiten."

Erläuterungen

a) Die hier nicht zitierten Beschlüsse hinsichtlich der Ehebestimmungen unter Orthodoxen (Ziff. 1-4) geben die bisherige kanonische Praxis der Orthodoxen Kirche wieder: Kein Eheabschluß bei Blutsverwandtschaft bis zum 5. Grad einschließlich, Eheabschluß möglich bei Verwandtschaft durch Adoption oder Taufe bis zum 2. Grad einschließlich, Unauflöslichkeit der Ehe als solche, Verwerfung der Bigamie und kein viertes Ehebündnis.

b) Beim Beschluß hinsichtlich des Mönchtums (Ziff. 5) ging es einzig und allein darum, ausdrücklich festzulegen, daß Mönche, die aufgrund der Tonsur nicht heiraten können, ihre Mönchsidentität aber „freiwillig oder unfreiwillig oder durch höhere Gewalt abgelegt haben", d.h. auf kirchlichen Beschluß in den Laienstand zurückversetzt wurden, durchaus eine Ehe eingehen können.

c) Was die Ehebestimmungen über den Klerus (Ziff. 6) in all seinen Stufen (Diakon, Presbyter, Bischof) angeht, sei zunächst gesagt, daß nach der geltenden kanonischen Ordnung der Orthodoxie Diakone und Presbyter heiraten dürfen, der Eheabschluß aber *nur* vor der Weihe vollzogen werden muß. Bei der Konferenz in Chambésy ging es aber darum, Diakonen, vor allem wenn sie in sehr jungem Alter die Weihe erhielten, die Trauung nach dieser Weihe zu erlauben. Bei den Presbytern hingegen ging es darum, verwitweten Priestern im Hinblick auf deren familiäre Notsituation (Priester mit Kindern) die Wiederverheiratung zu gewähren. Bekanntlich gibt es innerhalb der Orthodoxie, wenn auch vereinzelt, Stimmen, die die Heirat

kirchlicher Amtsträger, also des geweihten Klerus gänzlich befürworten. Wenn also der Konferenzbeschluß von Chambésy völlig „traditionell" ausfiel, so ist doch zumindest die theologische Argumentation von Bedeutung, die dort oft zur Sprache gebracht wurde, daß jedoch, obwohl die kanonische Ordnung und Praxis der Orthodoxie dagegen sprechen, theologisch-systematisch gesehen nicht behauptet werden kann, daß das eine Sakrament das andere ausschließt.

d) Von besonderer Bedeutung für die kirchliche Praxis ist ohne Zweifel der Beschluß hinsichtlich der konfessionsverschiedenen Ehen, der Ehen mit Nicht-Orthodoxen bzw. Nicht-Gläubigen (Ziff. 7). Zwar blieb auch hier die Orthodoxe Kirche ihrer Tradition und ihrem Glauben treu, doch die stets zunehmende Zahl von konfessionsverschiedenen Ehen mit orthodoxen Ehepartnern, vor allem in der Diaspora (z.Zt. gibt es z.B. in Nord- und Südamerika 70%, in Frankreich 95% und in der Bundesrepublik Deutschland 25-30% konfessionsverschiedene Ehen mit Orthodoxen), zwang sozusagen die Konferenzteilnehmer in Chambésy dazu, was bereits zur mehr oder weniger gängigen orthodoxen Praxis geworden ist, auch — wenn nur unter Anwendung des Prinzips der Oikonomia — offiziell zu sanktionieren. Dieser Beschluß ist deshalb von zentraler Bedeutung, weil damit den einzelnen orthodoxen Kirchen und Bischöfen in dieser Frage eine Hilfe und Legitimation von gesamtorthodoxem Gewicht in die Hand gegeben wurde. Eine solche Richtlinie fehlte bisher gänzlich, so daß die bisherigen konfessionsverschiedenen Ehen — wenn man so will — außerhalb der kanonischen Ordnung lagen bzw. der freien Anwendung der Oikonomia unterworfen waren. Inhaltlich jedoch gesehen unterscheidet sich der Konferenzbeschluß in gar keiner Weise etwa vom römisch-katholischen oder evangelischen Standpunkt, wie dieser vor allem in den neuesten „Gemeinsamen kirchlichen Empfehlungen für die Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehen und Familien" vom November 1981 von beiden Großkirchen hierzulande formuliert wurde. Andererseits ist auch den orthodoxen Kirchen bewußt, daß ein solcher Beschluß zwar die kirchenrechtliche Seite des Problems regelt, das Problem aber als solches auf den Schultern der betroffenen Ehepartner lastet und ungelöst bleibt (Gottesdienstbesuch, Kindertaufe, Kindererziehung etc.), wie die Problematik hierzulande sehr deutlich zeigt.

2. Anpassung der kirchlichen Fastenvorschriften an die Forderungen der heutigen Zeit

„*2.* Diese Frage wird bis zur nächsten Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz vertagt, damit sie nach eingehender Studie von seiten der Interorthodoxen Vorbereitungskommission neu überprüft wird.

3. Die bis heute geltende Praxis bleibt in Kraft, bis das Heilige und Große Konzil eine Entscheidung trifft anhand der Vorschläge, die ihm von einer Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz, die mit der Untersuchung dieses Punktes beauftragt ist, zur Entscheidung vorgelegt werden."

Erläuterungen

In dieser Frage war es vielen Konferenzteilnehmern bzw. ihren Kirchen sehr daran gelegen, die heute geltenden, z.T. sehr strengen Fastenvorschriften in der Orthodoxie zu ändern bzw. sie im Rahmen der heutigen Bedürfnisse der Menschen und der

Umgebung, in der sie leben, zu kürzen. Die Argumentationsweise vieler Konferenzteilnehmer ging sogar so weit, daß es der frühen Praxis der Kirche und der kanonischen Ordnung am besten entspreche, wenn man nur die Passionszeit, also die 40 Tage vor dem Osterfest, als die eigentliche Fastenzeit beibehalten sollte. Obwohl ein Beschluß in dieser Richtung von vielen Konferenzteilnehmern hätte getragen werden können, sah sich die II. Präkonziliare Panorthodoxe Konferenz außerstande, einen solchen Schritt zum jetzigen Zeitpunkt zu wagen. Es wurde die Befürchtung geäußert, daß auch in dieser Frage das orthodoxe Volk nicht genügend informiert und vorbereitet ist, um eine solche Reform mitzutragen, zumal diese das Frömmigkeitsleben der Orthodoxen entscheidend beeinflussen würde. Und weil im Rahmen einer solchen Konferenz Entscheidungen nicht nach dem Mehrheitsverhältnis getroffen werden können, gelangte man zu der Feststellung, „daß die vorgelegten Studien ungenügend sind, so daß sich die Orthodoxie nicht in Einstimmigkeit zu diesem Punkt äußern kann. Um eine vorschnelle Entscheidung zu vermeiden, wird den lokalen orthodoxen Kirchen die Möglichkeit überlassen — in Treue zur Kontinuität der Tradition —, das Volk Gottes vorzubereiten." Den einzelnen orthodoxen Kirchen wurde deshalb empfohlen, die bisherige Praxis beizubehalten und das Volk auf eine spätere Reform der Fastenvorschriften vorzubereiten. Das Sekretariat zur Vorbereitung des Konzils wurde beauftragt, diese Frage durch die nächste Interorthodoxe Vorbereitungskommission, also vor der nächsten III. Präkonziliaren Panorthodoxen Konferenz erneut untersuchen zu lassen, zumal die Empfehlung der ersten Interorthodoxen Vorbereitungskommission eine „Reform" der Fastenvorschriften als Konzilsthema vorgesehen hatte, so daß die geltenden Fastenvorschriften so oder so geändert werden müssen.

3. Die Frage eines neuen Kalenders und die Suche nach einem gemeinsamen Osterdatum

„*3.* Indem die II. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz alle obengenannten Gründe bedacht hat, hat sie es vorgezogen, jegliche Prüfung dieser Frage auf eine günstigere Zeit gemäß dem Willen Gottes aufzuschieben, denn es geht um eine noch präzisere Bestimmung des Osterdatums, d.h. eines Datums, an dem wir schon seit Jahrhunderten gemeinsam unsere Ostern feiern.

4. Die II. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz hält es für unbedingt notwendig, daß die Gläubigen einer jeden lokalen orthodoxen Kirche ganz gezielt informiert werden, damit es der Orthodoxie möglich wird, in einer Weite des Geistes und der Herzen, auf dem Weg der gemeinsamen Verwirklichung — nach der Akribie, aber auch in der Treue zum Geist und Buchstaben des Beschlusses des I. Ökumenischen Konzils — zu einer gemeinsamen Feier des größten Festes der Christenheit voranzuschreiten, was auch das Ziel des Heiligen I. Ökumenischen Konzils gewesen war.

5. Weder ein Kalender noch Meinungsverschiedenheiten darüber, noch außerordentliche Situationen, die ein solcher hervorrufen kann, dürfen zu Trennungen, Verschiedenheiten oder gar Schismen führen. Auch diejenigen, die mit ihrer Kirche nicht einverstanden sind, müssen das ehrwürdige und durch die Tradition geheiligte Prinzip des Gehorsams gegenüber der Kirche und ihrer Rückführung in den Schoß der Kirche in der eucharistischen Gemeinschaft annehmen, was in der Überzeugung

zu geschehen hat, daß ‚der Sabbat um des Menschen willen da ist und nicht der Mensch um des Sabbats willen' (Mk 2,27)."

Erläuterungen

In dieser Frage standen folgende Aspekte zur Debatte:

a) Die Bemühungen aller orthodoxen Kirchen, einen gemeinsamen Kalender einzuführen und die seit 1923 bestehenden Differenzen zu beseitigen. Wie bekannt, werden z.Zt. in der Orthodoxen Kirche zwei Kalender für die Berechnung bzw. Regelung und Feier der kirchlichen Feste zugrunde gelegt: Manche Kirchen benutzen immer noch den alten Julianischen Kalender, der heute immerhin eine Differenz von 13 Tagen zum alten Gregorianischen Kalender aufweist. Andere orthodoxe Kirchen hingegen berechnen ihre kirchlichen Feiertage auf der Grundlage des auf der Orthodoxen Konferenz von 1923 in Konstantinopel eingeführten „Neuen oder korrigierten Julianischen Kalenders". Daher rührt auch die innerhalb der Orthodoxie bestehende Spaltung in Neu- und Altkalendarier.

b) Allen orthodoxen Kirchen lag nach wie vor sehr daran, die Tradition und die kanonischen Bestimmungen des I. Ökumenischen Konzils von Nicäa (325), dem Buchstaben und dem Geiste nach, unangetastet beizubehalten. Gemäß diesem Beschluß muß das Osterfest am ersten Sonntag nach dem ersten Frühlingsvollmond gefeiert werden. Fällt der erste Frühlingsvollmond auf einen Sonntag, d.h. ist er mit dem jüdischen Passahfest am 14. April identisch, so muß das christliche Osterfest auf den nächsten, zweiten Sonntag nach dem ersten Frühlingsmond verlegt werden.

c) Es war ein grundsätzliches ökumenisches Anliegen aller orthodoxen Kirchen und ihrer Delegierten in Chambésy, die Frage des neuen und einheitlichen Kalenders in Verbindung mit der Frage nach einem gemeinsamen Osterdatum mit den Kirchen des Westens und somit mit der gesamten Christenheit zu klären, vor allem angesichts der Situation und Problematik, der sich die orthodoxen Kirchen in der Diaspora gegenübersehen.

d) Bei ihrem Beschluß in dieser Frage ließ sich die Konferenz in Chambésy von folgenden Überlegungen leiten:

— Bei aller Notwendigkeit, einen den heutigen wissenschaftlichen Erkenntnissen der Astronomie gemäßen Kalender auch in die kirchliche Praxis einzuführen, „betrifft diese Frage das kirchliche Bewußtsein der einen und ungeteilten Orthodoxie, deren Einheit durch nichts erschüttert werden darf".
— „Hierbei handelt es sich für die Kirche um ein Thema, das sich in Verantwortung entsprechend der pastoralen Aufgaben und Bedürfnisse der Kirche ihren Gläubigen gegenüber entwickeln muß."
— Eine Reform der geltenden Bestimmungen in dieser Frage heute würde auf großes Unverständnis bei den orthodoxen Gläubigen stoßen, weil das Volk darauf „nicht vorbereitet oder jedenfalls nicht genügend informiert (ist), um sich mit einer Änderung in der Frage der Festsetzung des Osterdatums auseinanderzusetzen oder eine solche anzunehmen". Im Sinne dieses Beschlusses ist die Frage des Kalenders und des Osterdatums offen geblieben und soll zu gegebener Zeit erneut behandelt werden.

IV. Normen bezüglich der Bischofsweihen

Auf ausdrücklichen Wunsch der Orthodoxen Kirche von Bulgarien und in Erweiterung der Tagesordnung befaßte sich die II. Präkonziliare Panorthodoxe Konferenz auch mit der Frage „künftiger Normen bezüglich der Weihe von Bischöfen, die aus dem Kreis Rassophorer-Mönche gewählt werden und nicht ausschließlich aus dem Kreis derjenigen, die das Große Schema erhalten haben". Die Konferenz befand diesbezüglich, „daß die Praktiken der Bischofsweihe, wie sie in den verschiedenen lokalen orthodoxen Kirchen angewendet werden ... nicht gegen die alte Tradition der Kirche verstoßen".

Erläuterungen

Hinter dieser Frage stand ein konkretes, praktisches Problem der Bulgarischen Orthodoxen Kirche, zu deren Lösung sie einen gesamtorthodoxen Beschluß herbeiführen wollte: Innerhalb der Bulgarischen Orthodoxen Kirche besteht offensichtlich ein Mangel an Kandidaten für das Bischofsamt, wenn diese aus dem Kreis der Mönche berufen werden. Die bisherige gängige Praxis der Orthodoxen Kirche sieht vor, daß nur diejenigen aus dem Kreis der Mönche zu Bischöfen gewählt bzw. geweiht werden dürfen, die die volle Mönchsweihe erhalten haben. Die „Rassophore"-Mönche hingegen (Rasson = schwarzer Mönchs-oder Priestertalar, kein liturgisches Gewand) sind sozusagen angehende Mönche, denn sie haben nicht die volle Mönchsweihe erhalten. Für solche Mönche sieht die kirchlich-liturgische Ordnung nur ein Gebet und den „Haarschnitt" vor. *(Literatur:* Evangelos Mantzouneas, Die Eigenschaft des rassophoren Mönches, in: Theologia (griechisch), 2/1979, S. 869-888)

IV. Schlußbemerkungen

Eine kritische Gesamtbetrachtung der II. Präkonziliaren Panorthodoxen Konferenz von Chambésy läßt m.E. folgende Gesichtspunkte besonders deutlich werden:

In Chambésy hat sich die Orthodoxe Kirche in der Tat als „eine Orthodoxe Kirche" präsentiert. Die Konferenz war von einem Geist der Offenheit und der gegenseitigen konstruktiven Kritik, und zwar in dem Maße geprägt, wie dies sonst selten der Fall ist. Die Vertreter aller orthodoxen Kirchen waren sichtlich darum bemüht, einerseits den überlieferten Glauben und die kanonische Tradition der Orthodoxie insgesamt zu bewahren, zugleich aber diese nicht als erstarrtes Festhalten an überkommenen Formen und Vorschriften aufzufassen, sondern ihr einen dynamischen und den heutigen Erfordernissen und Gegebenheiten gerechten Geist zu geben. Dazu trugen vor allem die Vertreter jener Kirchen bei, die in engster Nachbarschaft und Berührung mit Christen anderer Konfessionen und Kirchen, also vornehmlich orthodoxe Kirchen, die in der Diaspora leben. Diese Beurteilung gilt aber auch für jene Kirchen, die — sozusagen — als „Staatskirchen" in einem Lande präsent sind und die aufgrund der fehlenden Kontakte zu anderen Kirchen Reformen und Anpassungen vor allem im kirchenrechtlichen Bereich nicht ohne weiteres für möglich oder notwendig halten.

Tragender Faktor der Konferenz war mehr denn je der Gedanke der Synodalität und Konziliarität. Der Vorsitzende der Konferenz, der Metropolit von Chalkedon, Meliton, mit seiner in der Tat geschickten und meisterhaften Leitung, hat diesen

Aspekt bei jeder sich ihm bietenden Gelegenheit unterstrichen, insbesondere bei seiner Eröffnungsansprache, der Abschlußrede sowie bei seiner Predigt im feierlichen Abschlußgottesdienst, der unter Beteiligung aller Delegationsleiter zelebriert wurde. Metropolit Meliton hat in seiner Eröffnungsansprache mehrmals betont, daß „diese Konferenz die ganze eine, ungeteilte und heilige Orthodoxe Kirche repräsentiert", daß sie nach der orthodoxen Ekklesiologie in die Institution der Synodalität einzuordnen ist. „Wir betonen" — sagte er — „daß diese Konferenz eine rein geistliche kirchliche Versammlung ist, einberufen im Heiligen Geist, ... zum Zeugnis und Dienst in der Welt, ... ein geistlicher Leib von höchster kirchlicher Verantwortung."

Die nächste, III. Präkonziliare Panorthodoxe Konferenz wird sich mit folgenden Themen befassen:

a) Anpassung der kirchlichen Fastenvorschriften an die Forderungen der heutigen Zeit,

b) Beziehungen der orthodoxen Kirchen zur gesamten christlichen Welt,

c) Orthodoxie und ökumenische Bewegung,

d) Beitrag der lokalen orthodoxen Kirchen zur Verwirklichung der christlichen Ideale von Frieden, Freiheit, Brüderlichkeit und Liebe unter den Völkern und zur Aufhebung der Rassendiskriminierungen.

Athanasios Basdekis

Bericht über einen Studienaufenthalt in Bangalore/ Südindien von Mai bis Dezember 1981

Als ich am 14. Mai 1981 um sieben Uhr morgens auf dem internationalen Flughafen von Bombay ankam, begrüßte mich der Immigration Officer mit den Worten:„Very good morning this morning! Let's shake hands!" Das taten wir. Dann fragte er mich, ob ich ihm etwas mitgebracht hätte, Zigaretten oder ähnlich Gutes. Das war nicht der Fall. Ich beobachtete eine hagere Katze, die auf den unbesetzten Nachbarschalter gesprungen war und einen Blick in die Akten warf.

Auf dem Flughafen herrschte um diese Zeit ein Gedränge und eine Geschäftigkeit wie in einer deutschen großstädtischen Einkaufspassage am späten Samstagvormittag: Kofferträger, Taxifahrer, Bettler, abholende Familien und eine Handvoll Reisende. Vieles von dem, was an Indien indisch ist, ist auch an diesem hypermodernen nagelneuen Monstrum im Norden der Industriemetropole nicht vorübergegangen. Ein Teil indischer Wirklichkeit ist der Gegensatz zwischen internationalem Touristik-Publikum und Business-Jet-set einerseits und den Drop-outs vom Bodensatz der brutalen indischen Gesellschaft andererseits, die hoffen, durch Kofferträgerlohn und Tea Money ein wenig vom Glanz der fernen wohlhabenden Welt mitzubekommen, unwissentlich das zurückfordernd, was ihnen in einer langen Geschichte imperialistischer und neokolonialer Ausbeutung von jener enteignet wurde und wird. Der Gegensatz verallgemeinert sich im Nebeneinander eines hochmodernen, technologisch fortgeschrittenen, seinen wesentlich geprägten Wohlstand exhibitio-

nierenden, industriell hochentwickelten und säkularisierten Indien, dessen ökonomisch und politisch herrschende Elite sich aller Annehmlichkeiten des großbürgerlichen Lebens erfreut, und des arm gehaltenen Indien der städtischen Unterschicht und des überwiegenden Teils des ländlichen Bereichs, das von traditioneller Volkskultur, dem Fortleben populärer religiöser Rituale und Tabus und einem tiefverwurzelten, aus dem Kastenwesen genährten fatalistischen Aberglauben geprägt ist. Im Wirtschaftszentrum Bombay wurde ich mit beiden Bereichen konfrontiert, deren unvermittelte Parallelexistenz kaum ahnen läßt, daß der eine auf dem Rücken des anderen seine Blüten treibt.

Vor Beginn des Semesters am United Theological College in Bangalore nahm ich als Gast an der 7. Vollversammlung der Christian Conference of Asia (CCA) vom 18.-28. Mai teil. Die Konferenz fand in der ersten christlichen Schule am Ort, der Bishop Cotton Girls' School, statt, und ich war für das East-West-Hotel avisiert (130,— Rs. für eine Nacht ohne Frühstück), konnte aber schon im Studentenwohnheim des UTC wohnen. Von Ausnahmen abgesehen waren die Delegierten und Beobachter der Konferenz in bester Gesellschaft untergebracht, um über das Thema „Living in Christ with People" nachzudenken. Ein Teil der Delegierten unterzog sich vorher — z.B. mit der Bombay Urban Industrial League for Development — einer sozialen Erkundungsphase. Ihnen blieb — vielleicht — wenigstens ein übler Nachgeschmack, wenn sie nach anstrengenden Sitzungen und Ausschüssen abends im Foyer ihres Fünf-Sterne-Hotels die eisgekühlte Limca durch den Halm sogen.

Nach meiner Beschäftigung mit kritischen CCA-Verlautbarungen der letzten zwanzig Jahre und Studien im Rahmen der Urban Industrial und Rural Mission (UIRM) hatte ich die Illusion genährt, auf eine Art von Kirche zu treffen, die den Rahmen bürgerlichen Christentums und mittleren Business-Konferenzstils sprengen würde. Hingegen, ich lernte Bischöfe und religiöse Funktionäre kennen, die ihr Leben in Asien gelebt hatten, ohne zum Asien der Mehrheit seiner Menschen ein anderes als verdrängendes Verhältnis zu bekommen, geschweige denn zu analysieren, warum mehr als die Hälfte aller Südasiaten auf oder unterhalb der „Armutsgrenze" vegetiert.

Die Konferenz war keineswegs nur links-verbalradikal. Die politisch-theologischen Gegensätze gingen quer durch die Reihen der Teilnehmer. So konnte ich an einem Nachmittag in einer Sektion einen Pfarrer aus Hongkong darüber klagen hören, daß die verbale Verkündigung des Wortes und die Zusage der Rechtfertigung in reiner Sozialarbeit unterzugehen drohe und insofern die Kirche dabei sei, ihre Mission zu verfehlen, und in einer anderen Sektion einen indischen Mitarbeiter von UIRM eine Theologie und Praxis fordern hören, die bürgerliche Ideologie ablegt und die Nöte des Volkes und der unterdrückten Landbevölkerung einbezieht. Dem „People's Forum", einer Assoziation von Aktionsgruppen, die parallel zur CCA-Vollversammlung in der Bishop Cotton Boys' School tagte, wurden eineinhalb Stunden für eine Demonstration auf dem Konferenzgelände und Darbietung im Sitzungssaal reserviert. Die Absicht des „People's Forum", die CCA-Delegierten mit den tatsächlichen Anliegen und authentischen Vertretern der ausgebeuteten indischen Massen zu konfrontieren, fand schwachen Widerhall. Mir lag der Eindruck eines Alibi-Intermezzos nicht fern.

Am United Theological College in Bangalore erlebte ich wie im allgemeinen in Indien, hier in konzentrierter Form eine Begegnung zwischen chaotischer Spontanei-

tät und zwanghaftem Bürokratismus. Was davon „koloniales Erbe" und was davon „indisch" ist, vermag ich nicht zu entscheiden.

Als ich mein Zimmer belegt hatte, wurde mir als erstes nahegelegt, Bettwäsche, eine Matratze, ein Baumwoll- oder Luftkopfkissen, einen Wassereimer und ein Schöpfgefäß und gegebenenfalls ein Wasserglas zu kaufen. Dem Schatzmeister fiel rechtzeitig ein, daß mir als ökumenischem Stipendiaten ein ökumenischer Bettsatz mitsamt Handtuch zur Verfügung stehe. In jedes Teil war „WCC" eingestickt. Die vielfältigen Funktionen des Wassereimers wurden mir erst später deutlich, als ich wie alle Studenten des Wohnheims unter der Trockenlegungspolitik des UTC zu leiden begann.

Der Semesterbetrieb des Grundstudiums (B.D.), an dem ich selbst nicht teilnahm, versetzte mich zurück in längst verdrängte Schulzeiten. Die Studenten sind in klassenähnlichen Jahrgangsstufen (von der Orientierungsphase bis zum 3. Jahr) organisiert, haben aber geringfügige Auswahlmöglichkeit im Vorlesungsprogramm. Lernen geschieht — wie in der Schule — aufgrund von Sekundärmotivation, d.h. durch Pflichtreferate („assignments") und dreimal im Jahr am Ende der Semester stattfindende Abschlußprüfungen zu den Vorlesungen. Die Studenten werden daraufhin erzogen, ausschließlich auf Druck zu arbeiten.

Im Vorlesungsprogramm (einschließlich M.Th.) fand ich die Fächer „Religions" (indische nichtchristliche Religionen), „Social Ethics" (meist anhand von Problemen der indischen Gesellschaft) und „Recent Theological Tendencies", wo ökumenische und Dritte-Welt-Theologie und neuere indische Beiträge anstanden. Was den Rest des Programms betraf, so war er das bittere Ergebnis der anglo-amerikanischen Kolonialgeschichte im indischen Wissenschaftsbetrieb. Noch immer ist das UTC von einer starken Fraktion US-amerikanischer und europäischer Dozenten geprägt. Niemand verläßt das Gelände des Colleges, ohne mit Barth, Bultmann, Niebuhr(s), Tillich, von Rad, Conzelmann, Käsemann u.ä. vertraut gemacht worden zu sein und zu akzeptieren, daß das Wesentliche in der Theologie von den durch diese Herren repräsentierten Kreisen und in dem sie prägenden Kontext verhandelt worden sei.

Daneben erlebte ich eine Reihe von Gottesdiensten, die tamulische und andere einheimische christliche Folklore und Liturgieelemente aufnahmen, oder ganze Gottesdienstfeiern, deren Ablauf völlig auf christianisierte Sanskrittexte oder vedische Originaltexte abgestellt war, verbunden mit dem Einbezug von Hindu-religiösen Ritualen mit Licht- und graphischen Blütensymbolen. Auch wenn ich diese Feiern zuweilen als fremdartige Elemente in einem sonst verwestlichten Kontext empfand, wurden sie als der ernstgemeinte Versuch veranstaltet, mit der umgebenden religiösen Kultur in nicht nur abwehrender Auseinandersetzung zu leben. Eine solche Begegnung birgt Ambivalenzen. Der kirchliche und der wissenschaftlich-theologische bzw. Ausbildungsbereich in Südindien ließen mich die Übermacht europäisch-amerikanischer Denkformen spüren, theologisches Urteilsvermögen und Kriterien zum Umgang mit der Schriftauslegung zu prägen und kirchliches Leben und akademischen Stil zu durchdringen. Wie können unter diesen Bedingungen „einheimische" Theologie und authentische Formen von Liturgie anders rangieren als mit einem Hauch von Exotik auf einem „Spielfeld für Experimente", deren „synkretistische" Elemente niemanden mehr beunruhigen, indem sie an den Rand des „rechtgläubigen" Geschehens weggelobt werden? Dem entspricht, daß ausfor-

mulierte Entwürfe solcher „einheimischen" Glaubensniederschläge als elitär zu bezeichnen oft untertrieben erscheint. Die Gesprächspartner dieser Experimente werden offenkundig nicht im volksreligiösen Indien der 500 000 Dörfer gesucht, sondern in dem der fünfzig mit „Dialog" befaßten religiösen Spitzenintellektuellen.

Das Leben einer kleinen Church of South India — und ehemaligen englisch-methodistischen Gemeinde — in Bangalore brachte mich mit der Kirchlichkeit der mittleren bis gehobenen Mittelklasse in Berührung. Jugendarbeit mit Pre-University-College-Studenten (unserer gymnasialen Oberstufe vergleichbar) und jungen berufstätigen Sprößlingen reicher Familien, der Chor mit den heiratsfähigen und jungverheirateten Damen der Gemeinde, der in Gottesdiensten derselben gut sichtbar neben der Hammondorgel gegenübersaß, sozialer Arbeitskreis mit einem aufgeschlossenen Querschnitt vom Sozialarbeiter im Slumgebiet über Kindernothilfe-Heimväter bis zur interessierten „wohlständigen" Hausfrau, die hier Gesprächspartnerinnen zum Thema „Wie gehe ich mit meinem Hauspersonal um?" findet. Hauptaktivität des Arbeitskreises war ein programmierter Kurs zum Thema „Poverty and Development", der vom Pfarrer der Nachbargemeinde, Chris Sugden, zusammen mit John Staley ausgearbeitet worden war. Er sah Besuche in Slums am Rande von Bangalore, Gespräche mit Führern von Slumbewohnerinitiativen, auswertende Gruppengespräche, theoretische Einheiten und Kontrollsitzungen vor.

Ich entdeckte Gemeinsamkeiten unserer und der Gottesdienste dieser und anderer Gemeinden der CSI in Bangalore: ein liturgisch strenger und einförmiger Verlauf, der in der Regel noch dem besonderen konfessionellen Hintergrund der jeweiligen Kirchen verpflichtet war (anglikanisch, methodistisch, presbyterianisch, kongregationalistisch), ggfs. Prägung durch Spontaneität und Ausstrahlung des amtierenden Pfarrers, Predigten, die sich um politische Ausgewogenheit und theologische Richtigkeit im traditionellen Sinn bemühten; mehr als bei uns nahmen viele die Gelegenheit zum Austausch nach dem Gottesdienst wahr.

Wenn ich die Gemeindeebene verlasse, stoße ich in der Innenstadt von Bangalore auf

— „a venture of the CSI for the benefit of the General Public and for the self-support of institutional work run for the benefit of the society". Die Rede ist von den Unity Buildings, einem hochmodernen, verkehrstechnisch günstig gelegenen Gebäudekomplex, mit dem die CSI als Vermieter großen Stils an südindische Restaurant- und Ladenketten ins Big Business eingestiegen ist. Bis Mitte der achtziger Jahre sollen sich die Unity Buildings, die auch mehrere kirchliche Verwaltungen (Büro der Karnataka Central Diocese, SCM u.a.) beherbergen, amortisiert haben, um dann vom reinen „benefit..." zum „self-support..." zu gelangen.

— das CSI Hospital, dessen Management insbesondere im Jahre 1981 durch seine Skandalpolitik Aufmerksamkeit auf sich zog, z.B. durch die fristlose Entlassung einer Gruppe von Angestellten, die sich gewerkschaftlich organisieren wollten und, einen Tag bevor eine von ihnen an Unterernährung starb, noch am Demonstrationszug des „People's Forum" vor der CCA-Vollversammlung teilnahmen.

Ich erlebte einen Abschnitt aus der Geschichte der Karnataka Central Diocese, die im Begriff war, sich unter der kommissarischen Leitung von J. R. Chandran einen neuen Bischof zu geben. Der endlich gewählte, nicht aber eingesetzte tamulische Bischof der Jaffna Diocese im Norden Sri Lankas, die zur CSI gehört, mußte erleben, daß die Kannadiga-Fraktion alle Mittel gegen sein Kommen mobilisierte, die

Außenwände des Diozesanbüros mit kämpferischen Parolen schmückte und die sich dem Bürogebäude nähernden tamulischen Mitarbeiter tätlich angriffen, von unerbittlichen Gremienkämpfen zu schweigen. Der Konflikt reichte weit über die linguistische Spaltung hinaus und drückte Generationsspannungen und den Kampf um verschiedene Konzepte von Kirchenleitung aus.

Auf dieser Ebene kirchlicher Aktivität habe ich mehr Enttäuschendes als Bereicherndes erlebt. Alle Gruppenkonflikte, politischen Konfrontationen und Interessenkämpfe, die eine westdeutsche Kirche durchlebt, sind auch hier präsent. Der Umgang mit Macht, sei sie ökonomisch oder politisch, fällt in einer Kirche der „Dritten Welt" nicht weniger problematisch aus als bei uns.

Die Anlage des United Theological College mit einer Mauer rund um das Collegegelände und einem Tag und Nacht bewachten Ein- bzw. Ausgang schien mir etwas Typisches zu haben für den Umgang mittelständischer indischer Christen mit der sie umgebenden gesellschaftlichen Wirklichkeit. Das hielt mich nicht davon ab, acht Tage lang mit Sozialarbeitern aus Tamil Nadu in Dörfern im North Arcot District zu leben und mit Landarbeitern und Führern der Bauernbewegung zu sprechen, die durch die Gruppe um Felix Sugirtharaj (Madras) angestoßen worden ist. Wir schliefen in Lehmhütten auf Strohmatten, aßen Reis mit Bohnen oder Dal und diskutierten tief in die Nächte hinein. Die armen Bauern, meist Harijans, waren erst im Anfangsstadium einer Bewußtwerdung, wie ihre Ausbeutung in verschiedenen Dimensionen durch die Landbesitzer und feudalen Landlords passiert. Einige waren froh, durch Arbeitskämpfe eine geringfügige Annäherung an den gesetzlichen Mindestlohn zu erreichen, andere wollten das Land, das sie seit Jahren oder seit Generationen unter hohen Pachtabgaben bebauten, endlich auch selbst besitzen. Fischer aus den Küstendörfern südlich von Madras veranstalteten eine Demonstration und Kundgebung in einer zentral gelegenen Kleinstadt. Sie trugen Forderungen nach sozialer Sicherung, Garantie von Fischpreisen u.a. vor und formierten Kandidatengruppen für die zum ersten Mal seit zehn Jahren in Tamil Nadu wieder anstehenden Panchayat-Wahlen (23. und 29.12.1981). Der zuständige Minister aus Madras erschien trotz Ankündigung nicht, womit die Veranstaltung einen Hauptzweck verfehlte. In einigen noch völlig unpolitisierten Gegenden helfen die Mitarbeiter der „Association for the Rural Poor" in Dörfern bei der Erstellung von Brunnen oder Hütten, was für sie den Stellenwert einer behelfsmäßigen Vorstufe zur gewerkschaftlichen Organisierung der Bauern und Landarbeiter hat. Ich habe wiederholt vergeblich die Frage angeschnitten, warum diese Bewegung wie viele andere Basisbewegungen auf dem Land oder unter Slumbewohnern isoliert vor sich hinarbeitet — allerdings mit dem Ziel, eines Tages den ganzen Bundesstaat abzudecken —, anstatt den Kontakt und die Zusammenarbeit mit den großen Linksparteien des Landes zu suchen und sich damit in nationale und insofern stärkere Strukturen der indischen Arbeiterbewegung einzubinden. „Partei", welcher Farbe auch immer, gilt meist als Symbol für Vetternwirtschaft, Machtkampf als Selbstzweck und Korruption. Steht dahinter die Angst, z.B. durch Anschluß an eine der beiden kommunistischen Parteien, CPI oder CPI (M), kirchliche Entwicklungshilfegelder zu verlieren, die sich auf eben jene (ideologisch „sauberen" und nur der „Basis" verpflichteten) small-scale-Projekte konzentrieren?

Im Juli/August wurden in und um Bangalore mehrere hundert Menschen Opfer von schwarz gebranntem Alkohol, der durch falsche billigere Zusammensetzung

zum langsam wirkenden Gift geworden war. Opfer waren Slum- und Gehsteigbewohner, Arbeitslose und andere Drop-outs, die im Alkohol, der meist ihr einziges Geld kostete, ihre Träume von einem anderen Leben ertränkt hatten.

Zur selben Zeit half die Stadt Bombay dem Elend selbst ein wenig nach, indem sie eines Morgens vor der Dämmerung etwa 26000 Pavement Dwellers von Straßen, Gehsteigen und Plätzen vertrieb und in bereitgestellten Bussen in ihre „Heimatdörfer zurücktransportierte". Bei der Vertreibung und auf dem Transport starben Mütter und Kinder bei der Entbindung, kamen andere Kleinkinder und Erwachsene im Gedränge um oder trugen schwere Verletzungen davon und verloren viele Menschen das Wenige, was sie noch hatten. Die Regierung argumentierte, die meisten von ihnen könnten in der Stadt ohnehin nicht überleben, allerdings: 53% der Vertriebenen verdienten selbständig, 38% waren Lohnarbeiter, gut 5% bettelten und nur 1,7% waren ganz ohne Arbeit. Die Säuberung stand im Rahmen des von Sanjay Gandhi angestoßenen „City Beautification Programme" und der Erweiterung von belebten Verkehrsstraßen.

Schon bald bald nach meiner Ankunft stieß ich an verschiedenen Stellen auf Entwürfe zu einer indischen kontextuellen Theologie, die versucht, die sozioökonomischen Bedingungen, unter denen sie steht, kritisch in die Reflexion einzubeziehen und auf Gesellschaftsveränderung zu drängen. Dieser theologische Trend, der sich seit Mitte der siebziger Jahre verstärkt, geht besonders von südindischen Jesuiten aus. Sie nehmen ihre Einflüsse u.a. aus der Auseinandersetzung mit lateinamerikanischer und südostasiatischer Befreiungstheologie, aus der Studentenbewegung und aus dem neuen Prozeß, der um die *Ecumenical Association of Third World Theologians* in Gang gekommen ist. Besonderes Interesse gilt einer Neuinterpretation des Lebens und der Botschaft Jesu nach den synoptischen Evangelien, während das Alte Testament und die Befreiungsgeschichte Israels aus Ägypten im Unterschied zur lateinamerikanischen Befreiungstheologie in Indien eine sehr geringe Rolle spielen.

Sebastian Kappen, dessen Buch „Jesus and Freedom" vom Vatikan zensiert wurde, versucht, orientiert an einer entmythisierenden Interpretation des historischen Lebens und Todes Jesu und seiner Assoziation mit den Armen, Entrechteten und „Unreinen" Israels eine Theologie umfassender Befreiung aus politischen, ökonomischen, kulturellen und religiös-rituellen Zwängen zu entwerfen. Seine politischen Vorstellungen nähren sich aus marxistisch interpretierten Traditionen aus der Sarvodaya-Bewegung und laufen auf einen dezentralen basisdemokratischen Sozialismus hinaus. In eine ähnliche Richtung stoßen Samuel Rayan, George M. Soares-Prabhu und Paul de la Gueriviere vor. John Desrochers greift auf ihre Erkenntnisse zurück, stellt seine Jesus-Interpretation („Christ the Liberator") aber stärker unter eine Kreuz und Auferstehung einschließende christologische Perspektive. Daneben stehen die aus gesellschaftlicher Praxis hervorgegangenen Gedanken von Felix Sugirtharaj und die theologische Reflexion der Ereignisse um die Chaibasa-Bewegung von Robert F. Currie. In der St. John's Gemeinde in Bangalore greifen die beiden Pfarrer Vinay Samuel und Chris Sugden (letzterer aus England), die in der evangelikalen Bewegung aktiv sind, Impulse zu einem ganzheitlichen Verständnis des Neuen Testaments auf und versuchen sie im Sinne einer biblischen Hermeneutik weiterzudenken. Eine der internen auslösenden Kräfte solcher politischen Theologie in Indien ist die Theologie von M.M. Thomas, der versuchte, asiatische antikoloniale

und nach sozialer Gerechtigkeit strebende Revolutionen als Wirkungsfeld Christi zu begreifen und damit auch Politik und säkulare Bewegungen als Betätigungsfeld für indische Christen zu öffnen.

Meine Kontakte haben mich zu einer Reihe von Aktionsgruppen im Norden von Tamil Nadu, am Südrand von Andhra Pradesh und in und um Mangalore (Westküste) und Bangalore geführt, die je nach konzeptioneller Ausrichtung kirchlich (sofern ihre treibenden Kräfte Christen waren) akzeptiert und gefördert oder abgestoßen bzw. mit Repressalien bedacht werden (Versetzung, Laisierung, Ausweisung von Ausländern). Viele Pfarrer und Priester haben begonnen, in und außerhalb der Kirche politisch zu arbeiten und politisch-theologisch zu denken. Zu ihnen gehören viele, die sich bewußt außerkirchlichen Bewegungen oder einer der kommunistischen Parteien angeschlossen haben, weil sie zu der Einsicht gelangten, daß die indischen Kirchen nach ihrem traditionellen Verhalten zu urteilen nicht den Kräften zuzurechnen sind, die sich einer die herrschenden ausbeuterischen und unterdrückerischen Verhältnisse beseitigenden Umwälzung zur Verfügung stellen werden. Kirche in Indien als solche in ihrer Minderheitssituation (ca. 2.6%) weist die Tendenz auf (wie auch ihr Verhalten im Notstand 1975-1977 zeigte), sich um ihres Überlebens und ihrer Selbstbehauptung willen dem Status quo von ihrer geneigten Seite zu zeigen.

In diesem kurzen Bericht konnten lediglich einige Themen der vielfältigen Erfahrungen, denen ich in Indien ausgesetzt war, assoziativ angerissen werden. Viele Passagen mögen desillusionierend oder bitter klingen. Dies liegt nicht zuletzt an meinen sehr kritischen Gesprächspartnern in Indien, die mir eine naive und schnell emotional vereinnahmende Auseinandersetzung mit der dortigen Wirklichkeit von vornherein verstellten. Sie haben mir bei dem Versuch geholfen, nicht einer falsch verstandenen, wenn unanalytischen, Offenheit zu frönen, sondern meinem mir notwendig fremd bleibenden indischen Alltag kritisch und dialogfähig zu begegnen.

Ulrich Dehn

Stellungnahme des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses zum Dokument „Für eine mit den Armen solidarische Kirche“

An die
Mitglieder der Kommission für
Kirchlichen Entwicklungsdienst (CCPD)
z. Hd. von
Direktor Julio de Santa Ana

7. Mai 1982

Der Deutsche Ökumenische Studienausschuß hat sich mit dem Dokument der Kommission für Kirchlichen Entwicklungsdienst (CCPD) „Für eine mit den Armen solidarische Kirche“ in mehreren Sitzungen beschäftigt. Unsere Überlegungen dazu lassen sich wie folgt zusammenfassen.

1) Was uns unmittelbar angesprochen hat, ist das außerordentliche Engagement für die Notleidenden und das Insistieren auf der unausweichlichen Dringlichkeit dieses Problems. Daß Gott sich die Sache der Armen zu eigen macht und will, daß wir uns für Gerechtigkeit und Schalom einsetzen, wird mit aller wünschenswerten Klarheit gesagt. Die Selbstentäußerung Christi darf nicht nur spiritualisiert verstanden werden; sie hat unmittelbare Konsequenzen für das Zusammenleben der Christen (2Kor 8,9; Phil 2,1-11). Die theologische Beurteilung der Situation der Armen ist nüchtern und realistisch und gleichermaßen vom Blick auf die Wirklichkeit der Welt und vom Hören auf die biblische Botschaft geprägt (vgl. §§ 52, 61). So hat uns der Text des Dokumentes herausgefordert, unser Denken und Handeln im Blick auf die Armen angesichts konkreter Erfahrungen von Christen in anderen Teilen der Welt zu überprüfen.

2) Wir haben zu lernen:

a) Die Auseinandersetzung mit den national-ökonomischen Problemen des Textes hat uns erkennen lassen, wie sehr ökonomische Analysen vom Interesse der Analysierenden bestimmt sind. Das gilt nicht nur für die in der Studie vertretenen Ansichten, sondern eben gerade auch für die bei uns im allgemeinen angebotenen Systeme. Die beruhigende Auskunft, die Vermehrung unseres Wohlstandes führe fast zwangsläufig auch zum Wohlstand der Armen, wenn man nur den Gesetzen des freien Marktes ihren Lauf lasse, erkennen wir als fragwürdig.

b) Als Kirchen müssen wir unseren Umgang mit Geld und Vermögen überprüfen, und zwar nicht nur im Hinblick auf die Prozentzahlen, die wir für Entwicklungshilfe bereitstellen, sondern viel grundsätzlicher, indem wir das Grundprinzip kirchlicher Verwaltungsordnung, „daß das kirchliche Vermögen in seinem Bestand erhalten bleibt und nach Möglichkeit verbessert wird“, in Frage stellen.

c) Unsere Hilfe für die Armen kann nicht nur im notdürftigen Auffüllen der ärgsten Mängel bestehen, sondern muß auch die Unterstützung ihres Ringens um Gerechtigkeit umfassen.

d) Umgekehrt haben wir gesehen, daß wir „Reichen“ an den Erfahrungen der „Armen“ teilhaben müssen: Was bedeutet für uns die Konfrontation mit absoluter existentieller Abhängigkeit? Wie lernen wir, Armut konkret zu entdecken und Fra-

gen aus der Sicht der Notleidenden zu stellen, statt nur von den angeblich übergreifenden Interessen der Gesellschaft zu reden? Kennen Menschen anderer Kulturen eine „Würde der Armen", die uns helfen könnte, die menschliche Diskriminierung der Armut zu überwinden?

3) Damit stehen wir schon an Problemen, die unser weiteres Nachdenken erfordern werden.

a) Zweifellos wird das Dokument als Ganzes zu Recht vor allem durch den Eindruck des skandalösen Ausmaßes bitterster Armut in einigen Ländern Afrikas, Asiens und Lateinamerikas bestimmt. Solange es Menschen auf dem Erdball gibt, die verhungern, scheint es fast zynisch zu sein, auch von Armut in der Überflußgesellschaft zu sprechen. Dennoch wird darauf hingewiesen (§§ 5, 6), daß Armut ein relativer Begriff ist, und das fordert uns heraus, auch über Armut in unserer Gesellschaft nachzudenken. Zwar verhindert in unserem Land die sozialstaatliche Ordnung meist das Abgleiten ins nackte Elend, doch vegetieren viele an der Armutsgrenze dahin. Gerade der Sozialstaat ist in Gefahr, die Armen zu entmündigen, so daß die Linderung physischen Mangels durch Vergrößerung des psychischen Leidens erkauft wird.

Nach Hilfe schreien aber auch die vielfältigen Formen innerer Armut, des Mangels an Lebenssinn und Erfüllung, der sich immer mehr hinter der Fassade äußeren Wohlergehens breitmacht und sich z. B. in der immer stärker um sich greifenden Suchtgefährdung manifestiert.

Auch in einer parlamentarischen Demokratie leiden Menschen darunter, daß sie von Entscheidungen, die sie selbst betreffen, ausgeschlossen sind. Wir sehen die dringende Notwendigkeit, auch für unsere Gesellschaft Wege zu suchen, die die Beteiligung aller an der Verwaltung und Nutzung der materiellen und geistigen Güter fördern.

Wir fragen weiter: Können wir Kräfte der Selbst- und Nachbarschaftshilfen wecken, statt nach weiterer Perfektion der Sozialbürokratie zu rufen — ohne dabei dem Ringen nach mehr Gerechtigkeit in den Rücken zu fallen?

b) Die Erkenntnis, daß Armut systemimmanente Ursachen hat, die durch karitative Hilfe nur notdürftig oder gar nicht behoben werden können, könnte den einzelnen Christen dazu verleiten, in der Selbstbeschuldigung zu verharren oder resignierten Ohnmachtsgefühlen zu verfallen. Umgekehrt ist es beeindruckend zu erleben, wie Nachrichten von besonderen Notfällen oder Katastrophen eine Welle der Hilfs- und Opferbereitschaft auslösen. Wir halten es für wichtig, diesen Impuls des Herzens nicht durch einseitige Kritik zu töten. Nicht, *daß* wir etwas geben, ist unter Umständen problematisch, sondern *wie* wir es geben. Wenn wir die in Not Geratenen als Partner akzeptieren, dann steht hinter unserer Hilfe nicht gönnerhafte Haltung oder gar die Forderung nach Überwachung und Kontrolle.

c) Darüber hinaus müssen wir freilich Mittel und Wege finden, die unsere Stimme bei politischen Entscheidungen über Fragen des Welthandels deutlicher zu Gehör bringen und die gerade auch dem einzelnen Christen erlauben, seinen Beitrag im Kampf um mehr Gerechtigkeit in unserer Welt im ganzen zu erbringen.

4) Wir wollen nicht verschweigen, daß es in dem Dokument auch Aussagen gibt, die uns Schwierigkeiten machen.

a) Die Analyse der Ursachen von Armut scheint uns etwas einseitig zu sein. Zwar ist wohl erwiesen, daß die Ausbreitung der technisch-industriellen Zivilisation, die

in Europa ihren Ursprung hat, über viele Völker neue Formen von Armut gebracht hat, die es vorher so und in solchem Ausmaß dort nicht gab. Aber schon die Ambivalenz der industriellen Revolution zeigt: Unterdrückung ist nicht der einzige Grund für Armut. Endogene Entwicklungsstörungen müssen ebenfalls beachtet werden. Besteht nicht die Gefahr, für die Not Universalschuldige zu suchen, „Sündenböcke", denen man alle Verantwortung zuschieben kann? Mit dieser Frage wollen wir uns nicht unserer Mitverantwortung für das bestehende System entziehen und das, was wir oben gesagt haben, zurücknehmen.

b) Wichtiger noch ist für uns ein zweiter Problemkreis: Das Verhältnis zwischen der sozioökonomischen Analyse und den theologischen Aussagen dieses Dokuments bleibt auch nach mehrfachem Überdenken schwierig. Wie verhält sich Teil II, eine wohl eher visionäre als empirisch fundierte Darstellung des Kampfes der Armen, zu Teil III, der fragt, wie die Kirchen auf die Herausforderung der Armen reagieren? Man kann das Problem an den Formulierungen von § 21 deutlich machen. Hier wird gesagt: „Die Bibel selbst berichtet von dieser historischen Kraft der Armen und Unterdrückten, z. B. die Befreiung Israels von der Macht der Pharaonen oder die Befreiung aus der babylonischen Gefangenschaft. Es ist, als ob die Armen ihre historische Kraft aus der Güte Gottes schöpften, der inmitten einer ungerechten Welt Gerechtigkeit tut."* Zwei Fragen stellen sich angesichts dieser Sätze: Wie verhält sich die Behauptung, daß die historische Kraft der Armen die Befreiung aus Ägypten oder Babylon bewirkte, zur biblischen Aussage von Gott, der Israel aus Ägypten geführt hat, und wie das Bekenntnis von der voraussetzungslosen Erwählung Israels zum Hinweis auf den Kampf der Armen und Unterdrückten? „Wie die Armen und Unterdrückten für Freiheit und Gerechtigkeit kämpfen", könnte als Quelle der Offenbarung für die Kirche mißverstanden werden, obwohl § 60 davor warnt, historische Prozesse zu verherrlichen und zu verabsolutieren. Wir erkennen an, daß im Text das prophetische Zeugnis von der Gerechtigkeit Gottes und seiner Absage an alle Ungerechtigkeit eine zentrale Funktion hat. Aber das Verhältnis zwischen Gottes Gerechtigkeit und dem menschlichen Ringen um Verbesserung des Rechts bedarf sicher ausführlicherer theologischer Überlegungen, als sie hier angestellt wurden; dies nicht zuletzt, um zu verhindern, daß man durch Fehlschläge im Ringen um das Recht entmutigt wird.

c) In diesem Zusammenhang ist es wohl nicht von ungefähr, daß anders als im Puebla-Dokument ein Abschnitt über die „Evangelisierung der Armen" fehlt. Brauchen die Armen keine Evangeliumsverkündigung? Das Dokument sagt selbst, daß die Armen nicht „wegen ihrer Armut" fromm sind (§ 52, vgl. 62). Könnte man von dieser Erkenntnis aus nicht viel realistischer und differenzierter vom Kampf der Armen sprechen, ihn als menschliches Handeln qualifizieren, das wie alles menschliche Tun auch von innen heraus durch die Macht der Sünde, von Eigennutz, Rivalität

---

* Wir zitieren die deutsche Übersetzung aus epd-Dokumentation Nr. 25a/80, die jedoch sehr unzuverlässig und fehlerhaft ist. Zum Beispiel lautet der letzte Satz des Zitates englisch: „It is as if the historical force of the poor were related to the right hand of God doing justice in the midst of history". Deutsch müßte dies etwa heißen: „Es ist, als ob die historische Kraft der Armen in Beziehung steht zur rechten Hand Gottes, durch die er mitten in der Geschichte Gerechtigkeit vollbringt". Unsere Anfrage bleibt aber auch angesichts dieser Übersetzung bestehen.

und Machtstreben korrumpiert oder gefährdet ist, so daß deutlich wird, daß auch die Kämpfer für die Gerechtigkeit von Vergebung und Versöhnung leben? Müßte dann nicht auch deutlich werden, daß die Verheißung und Zusage Gottes an die Armen nicht wie ein unvermeidliches Geschick über sie hereinbricht, sondern nach der persönlichen Aneignung fragt? Diese wiederum kann nicht einfach gleichgesetzt werden mit dem Erkenntnisvorgang, in dem Arme sich ihrer Lage und der Möglichkeit bewußt werden, diese Lage zu verändern: Die Annahme des Evangeliums erstreckt sich auf das ganze Leben und Sterben eines Menschen und wird erst damit zu einer wirklich tragfähigen Grundlage auch für das Ringen um mehr Gerechtigkeit in den zwischenmenschlichen Beziehungen.

d) Hieraus ergibt sich eine Anfrage zu dem Vorschlag, „daß die Kirchen... die traditionell in der Mission eingesetzten Energien auf die praktische Arbeit zur Befreiung der Armen ausrichten" (IV, 5). Wir erkennen und anerkennen in diesem Satz das Anliegen, die oft individualistisch enggeführte Praxis herkömmlicher „Heidenmission" zu überwinden und die dort eingesetzten, oft erheblichen Kräfte für eine am ganzen Menschen orientierte Hilfe zu gewinnen. Aber eine einfache Umfunktionierung traditioneller Mission — womöglich von oben verordnet — kann doch nur das Mißtrauen der Engagierten wecken und die unheilvolle Trennung von Heil und Wohl erneut programmieren. Im Kontext des ganzen Schlußabschnittes stellt sich von da her die Frage, ob die Kirche selbst hier Mittel für die sich emanzipierende Gesellschaft der Armen oder Leib Christi, Vergegenwärtigung des menschgewordenen Lebens Gottes ist. Noch zugespitzter: Ist Christus *nur* Manifestation des Eintreten Gottes für die Armen — oder ist dies die Seite seines viel umfassenderen Versöhnungswerkes, das angesichts der Herausforderung durch die Armut jetzt aktuell ist?

e) Wir lassen diese Fragen offen, weil sie uns angesichts des Textes tatsächlich als noch offen erscheinen. Wir stellen sie nicht, um das Anliegen des Dokuments nun doch, gewissermaßen durch die theologisch-dogmatische Hintertür, in Zweifel zu ziehen, obwohl wir zugeben, daß wir den von dem Dokument ausgehenden Appell vor allem als Herausforderung an unsere sozialethischen Traditionen und nicht in gleichem Maße als Infragestellung dogmatischer Grundanliegen verstehen. Wir erhoffen von der Klärung dieser Zusammenhänge eine Hilfe auf dem Weg zu einer mit den Armen solidarischen Kirche in Mitteleuropa. Wir wollen unsererseits durch einen Brief an die Kirchen und Gemeinden, die in der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und in Westberlin vertreten sind, die Anregungen des Dokuments weitertragen und als theologischer Ausschuß dieser Arbeitsgemeinschaft den Dienst, den die Theologie im Kampf gegen die Armut gerade nach Auffassung des Dokumentes leisten kann, als wichtige Aufgabe im Blick behalten.

Chronik

Nach Meinung des Stellv. Generalsekretärs des ÖRK, Dr. Konrad Raiser, hat sich in der Ökumene das Klima der Offenheit und des Aufbruchs in letzter Zeit gewandelt. Wie Raiser vor Journalisten in München erklärte, sei statt dessen ein Rückzug in Nationalismus und Konfessionalismus im Gange.

Die 6. Vollversammlung des ÖRK 1983 in Vancouver wird nach Ansicht des Direktors der Abteilung „Kommunikation" im ÖRK, Pfarrer John Bluck, deutlich machen, wie „unwahrscheinlich zerbrechlich die ökumenische Bewegung ist". Der ursprünglich von einer Kerngruppe ökumenisch orientierter Theologen zusammengehaltene und bestimmte ÖRK habe sich vor allem in den letzten fünf Jahren zu einer Gemeinschaft entwickelt, in der die einzelnen Kirchen ihre Eigenart stärker einbringen und mehr Mitspracherecht verlangen. Das Gremium werde dadurch zwar zu einem wahrheitsgetreuen Spiegel seiner Mitgliedskirchen, verliere aber auch einen Teil seiner Geschlossenheit und Entscheidungsfähigkeit, sagte Bluck vor kirchlichen Medienfachleuten in New York.

Ein reges Gemeindeleben und tiefe Frömmigkeit hat eine Delegation des Lutherischen Weltbundes bei einem Besuch deutschsprachiger lutherischer Gemeinden in Zentralasien/UdSSR festgestellt.

Nach Angaben von Bischof K. H. Ting, der an der Spitze einer Delegation des chinesischen Christenrates im Oktober die Bundesrepublik besuchte, soll es in China derzeit rund zwei Millionen evangelische und drei Millionen katholische Christen geben.

Sein 40jähriges Bestehen beging der Britische Kirchenrat am 30. September mit einem Festgottesdienst seiner 30 Mitgliedskirchen in der Londoner St. Pauls-Kathedrale, wobei der Hoffnung Ausdruck gegeben wurde, daß auch die jetzt im Beobachterstatus vertretene römisch-katholische Kirche bald die volle Mitgliedschaft beantragen möchte.

Mehr als 600 Teilnehmer aus dem In- und Ausland haben unter dem Thema „Wählt das Leben" vom 16.-19. September in Mainz im Blick auf die Vollversammlung des ÖRK 1983 in Vancouver eine „Mainzer Ökumenische Erklärung" erarbeitet, die bei der Geschäftsstelle: „Ökumenische Tage", Albert-Schweitzer-Straße 113-115, 6500 Mainz, angefordert werden kann. (Text auch im MD der Ök. Centrale Nr. 16/1982.)

Von Personen

Zum neuen Bischof der Evangelischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in Österreich wurde der Grazer Superintendent Dieter Knall, langjähriger Generalsekretär des Gustav-Adolf-Werkes der EKD, gewählt.

Nach der Berufung von Kardinal Ratzinger nach Rom hat Bischof Paul-Werner Scheele das Amt des katholischen Vorsitzenden der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission in der Bundesrepublik Deutschland übernommen.

Generalbischof Dr. Jan Michalko (Bratislava/ČSSR), einer der Mitbegründer der Prager Christlichen Friedenskonferenz, wurde am 16. Oktober 70 Jahre alt.

Altbischof D. Kurt Scharf, jahrzehntelang in der ökumenischen Bewegung tätig und von 1968-1975 Mitglied des Zentralausschusses des ÖRK, wurde am 21. Oktober 80 Jahre alt.

Am 26. Oktober wurde Patriarch Dr. Miroslav Novák, Oberhaupt der Tschechoslowakischen Hussitischen Kirche, 75 Jahre alt.

Bischof i.R. Dr. Gerhard Heintze, von 1975-79 Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West), wurde am 14. November 70 Jahre alt.

Am 19. September starb in Genf Frank Northam, von 1948-1976 Finanzdirektor des ÖRK, im Alter von 68 Jahren.

In Genf starb im 87. Lebensjahr Prof. Henri d' Espine, langjähriges Mitglied der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung.

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 15. 12. 1982)

Aus der Fülle der Beiträge in den verschiedenen Publikationsorganen greifen wir für die Zeitschriftenschau dieses Heftes — nach wie vor unter ökumenischen Gesichtspunkten — folgende Themenbereiche auf:

1. Theologie und Ökumene (Grundsätzliches zur ökumenischen Debatte)
2. Mariologie als ökumenisches Problem
3. Luther und die Ökumene
4. Frieden als Bekenntnisfrage

Auf aktuelle Ereignisse mit ökumenischer Relevanz weisen wir gesondert hin.

1. *Theologie und Ökumene*

In Abänderung des bisherigen Stils der Zeitschriftenschau gehen wir an dieser Stelle zunächst auf einen grundsätzlichen und sehr zu empfehlenden Artikel von *Karl Rahner*, „Ökumenischer Realismus. Über das Ziel einer Einheit im Glauben", Evangelische Kommentare, 9/1982, 480-484, ein:

Rahner geht es in diesem Beitrag „um die dogmatische Seite des ökumenischen Problems" der Einheit der Kirche im Glauben und „wie die eine Kirche der Zukunft denselben christlichen Glauben haben und bekennen könne". Er geht von einem veränderten Glaubensverständnis des heutigen Menschen aus und fragt nach der Möglichkeit, „wie dieses Glaubensverständnis in die eine Glaubenskirche der Zukunft eingebracht werden muß". Aus dieser Situation heraus stellt sodann Rahner die erkenntnistheoretische These auf: „Wenn ein Mensch sich eines zustimmenden Urteils über einen wahren Satz enthält, irrt er nicht ... In solchen Fällen wird man sagen können, ein bestimmter Satz fordere von einem Menschen schon deshalb eine positive und ausdrückliche Zustimmung, weil er mit der Wahrheit dieses Satzes rechnen müsse." Auf die trennenden Differenzen zwischen den Kirchen eingehend, formuliert er seine *Grundthese:* „Vom dogmatischen Standpunkt und in bezug auf den Glau-

ben der Kirche wäre eine Einheit der getrennten Kirchen denkbar, wenn keine Kirche erklärt, ein von einer anderen Kirche als für sie absolut verbindlicher Satz sei positiv und absolut mit dem eigenen Glaubensverständnis unvereinbar. Solange solche Diskrepanzen bestanden oder bestehen, ist natürlich eine Einheit im Glauben unter den Kirchen nicht denkbar. Aber bestehen auch heute noch solche Diskrepanzen? Ich möchte dies bezweifeln." Im Anschluß daran geht er auf die theologischen Gespräche und Dialoge zwischen den Kirchen und den Theologen verschiedener Kirchen ein und stellt fest: „In einer solchen Situation ist eine genügende Glaubenseinheit unter den Kirchen schon herstellbar." Im selben Zusammenhang präzisiert Rahner diesen Gedanken: „Bei einer solchen existentiellen erkenntnistheoretischen Toleranz, in der nicht das ausdrücklich und explizit Gelehrte als radikal Widersprüchliches zusammengezwängt wird, doch ein Freiheitsraum für das noch nicht postitiv Vereinbarte, aber in Hoffnung als vereinbar Anerkannte gewährt wird, ist unter dogmatischen Gesichtspunkten eine Einheit der Kirche schon heute möglich." In diesem Sinne folgert Rahner: „Da aber die konkret verwirklichte Glaubenseinheit auch innerhalb der katholischen Kirche sich von dieser theoretisch postulierten Glaubenseinheit unterscheidet und doch legitim ist und in dieser Legitimität auch explizit anerkannt werden sollte, muß man auch für die Glaubenseinheit in der künftigen einen Kirche nicht mehr fordern als die faktisch in der katholischen Kirche bestehende Glaubenseinheit." „Die Grundthese" Rahners geht also in die Richtung, „daß in der heutigen geistespolitischen Situation gar keine größere als die vorgeschlagene Glaubenseinheit möglich ist, sie also legitim sein muß, wenn man nicht auf eine Einheit der Kirchen im Glauben trotz aller gegenteiligen Beteuerungen verzichten will".

Den grundsätzlichen Überlegungen Karl Rahners lassen wir eine Reihe von weiteren Beiträgen folgen, die einzelne Fragen des ökumenischen Gesprächs aufgreifen: Zur Frage „*Pneumatologie und Ökumene*": *L. Hödel*, „Ich glaube an den Heiligen Geist, die heilige katholische Kirche". Zum ökumenischen Verständnis des dritten Glaubensartikels, Catholica, 3/1982, 195-214; *H.-J. Goertz*, „Geist und Leben. Überlegungen zur pneumatologischen Grundlegung der Theologie", Kerygma und Dogma, 4/1982, 278-305; *A. Schilson*, „Auf dem Weg zu einer neuen Geistes-Gegenwart. Zu Yves Congars neuer Pneumatologie", Herder Korrespondenz, 12/1982, 609-613. Zur „*Amtsfrage*": *Heinrich Fries*, „Das Petrusamt im anglikanisch-katholischen Dialog", Stimmen der Zeit, 11/1982, 723-738; *Wolfgang Trillhaas*, „Amtskirche und kirchliches Amt", Evangelische Kommentare, 10/1982, 544-546; *Klaus Engelhardt*, „Immer seriös und korrekt? Vom evangelischen Bischofsamt", ebd., 546-548; *T. Amidt*, „Zur Forderung, Frauen die Priesterweihe zu erteilen", Internationale Kirchliche Zeitschrift, 3/1982, 233-241.

Zur selben Frage im Zusammenhang der Dokumente der Konferenz von Faith and Order in *Lima* über „*Taufe, Eucharistie und Amt*": *Gerhard Voß*, „Das Lima-Dokument ‚Taufe, Eucharistie und Amt' in katholischer Sicht", Catholica, 3/1982, 181-194; *H. M. Reischl*, „Der Streit um das Amt. Zu einer Ökumene-Tagung in München", Herder Korrespondenz, 11/1982, 560-563; *Ulrich Kühn*, „Rezeption als Erfordenis und als Chance", Die Zeichen der Zeit, 11/1982, 261-265;

Hans Mayr, „Ökumenische Bestandsaufnahme. Auf dem Wege von Lima nach Vancouver", Quatember, 4/1982, 210-219.

Als Vorbereitungsmaterial auf die Thematik der 6. Vollversammlung des ÖRK in *Vancouver* weisen wir auf folgende Beiträge hin: *J. M. R. Tillard*, „Jésus Christ Vie du monde (perspective oecuménique)", Irénikon, 3/1982, 332-349; *J. Robert Nelson*, „The Vancouver Theme: Methaphorical or Literal?", The Ecumenical Review, 4/1984, 345-352; *Per Lønning*, „Jesus Christ — the Life of the World: a Piece of Pre-Vancouver Semantics", ebd., 353-360; „Report of the Meeting of WCC Member Churches in Latin America in preparation for the Sixth Assembly, Oactepec, April 1982", ebd., 391-402; *Martin Lehmann-Habeck*, „Jesus Christ — the Life of Europe", International Review of Mission, No. 284, October 1982, 493-499; *Parmananda Divarkar SJ*, „Jesus Christ — the Life of India", ebd., 500-504; *Dan-Ilie Ciobotea*, „Jesus Christus, das Leben der Welt. Ein Zeugnis orthodoxer Spiritualität zum Thema der 6. Vollversammlung des ÖRK", Una Sancta, 3/1982, 232-248.

Abschließend zu diesem Thema weisen wir auf das Heft Nr. 4/1982 der Zeitschrift Radius hin, welches unter der Überschrift *„Unfähig zur Ökumene?"* eine Reihe von interessanten Beiträgen für unser Thema enthält, u.a. *Hans-Georg Link*, „Lob der Einheit", 5-15, und *Harry Haas*, „Lob der Verschiedenheit", 16-21. Zwei weitere ökumenische Beiträge aus der Zeitschrift Catholica, 3/1982: *Klaus Kienzler*, „Kirche — Wo kommen die anderen in unserem Kirchenbegriff vor?", 215-233, und *Wolfgang Beinert*, „Eucharistie als Sakrament der Einheit", 234-256.

2. *Mariologie*

Das innerdeutsche ökumenische Gespräch wird seit geraumer Zeit am Beispiel der Frage nach der Bedeutung Marias für Lehre und Leben der Kirchen konkretisiert und ist charakteristisch für das ernsthafte und ehrliche Bemühen der Kirchen, eine Einigung an dieser empfindlichen Stelle zu erzielen. Die Gespräche darüber innerhalb der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen (vgl. vor allem die Beiträge von *W. Loeser, A. Basdekis* und *D. Ritschl* in dieser Zeitschrift, H. 4/1982) sind Ansätze in dieser Richtung. Demgegenüber aber stehen manche extreme Positionen, die sicherlich nicht dazu angetan sind, das Gespräch positiv zu beeinflussen, wie z.B.: „die Gottesmutter Maria zur Patronin der Ökumene zu machen" (Bischof Wittler), „Keine Einheit an Maria vorbei" (Bischof Hengsbach) oder „Christen, denen Mariologie und Marienfrömmigkeit fremd sind, fehlt im Prinzip nichts, ... Maria ist für den christlichen Glauben illustrativ, nicht normativ" (VELKD über Maria).

Die folgenden Beiträge markieren den heutigen Diskussionsstand in dieser Frage und können hilfreich für den weiteren Gang der Gespräche sein: VELKD-DNK (Hannover 1982), „Maria. Evangelische Fragen und Gesichtspunkte. Eine Einladung zum Gespräch," Una Sancta 3/1982, 184-201. Einführende Kommentare und Anmerkungen zu dieser Studie von *W. Beinert*, KNA-Ökumenische Information, Nr. 45-47/1982 und *F. Mußner*, ebd., Nr. 44/1982. *H. Grothe*, „Gelegenheit oder Verlegenheit? Für ökumenische Neuansätze zur Marienlehre und Marienverehrung", MD des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, 5/1982, 84-89 geht u.a. ebenfalls auf diese Studie ein.

3. *Luther und die Ökumene*

Zum bevorstehenden Luther-Jubiläum im nächsten Jahr weisen wir in Fortsetzung der Zeitschriftenschau des letzten Heftes der Ökumenischen Rundschau auf einige neue Beiträge hin: *H. Schütte*, „Ist Luther noch ‚unser' Mann?", Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Nr. 19/1982, 374-376; *G. Bogner*, „Ist Luther noch ‚unser' Mann?" ebd., Nr. 20/1982, 393-394; *M. Kruse*, „Luther und der Papst. Können Luthers Grundentscheidungen noch vertreten werden?", KNA-Ökumenische Information, Nr. 41/1982; *H. Schütte*, „Erneuerung oder Neuerung? Martin Luther aus römisch-katholischer Sicht", ebd., Nr. 42-43/1982.

4. *Friede als Bekenntnisfrage*

„Eigentlich muß man bestürzt sein über die Art, in der die Erklärung des Moderamens des Reformierten Bundes zur Friedensverantwortung der Kirche bisher aufgenommen wurde. Nicht, daß diese sieben Thesen über alle Kritik erhaben wären. Aber die Kritik, die bisher daran geübt wurde, ist keinesfalls besser. Ich fürchte sogar, daß man sich über die Thesen dort aufgeregt hat, wo sie ihre Stärken zeigen — und dabei die wirklichen Schwächen übersehen hat."

Diese Feststellung von *R. Leicht*, „Friede als Bekenntnisfrage", in Lutherische Monatshefte, 10/1982, 469-471, sowie eine Fülle von kontroversen Beiträgen und Stellungnahmen zeigen, daß aus der Erklärung des Moderamens des Reformierten Bundes „das Bekenntnis zu Jesus Christus und die Friedensverantwortung der Kirche" eine über das Thema Frieden hinausgehenden ökumenische, wenn auch innerprotestantische Frage geworden ist. Ist die Friedensfrage eine Frage des status confessionis, ja oder nein? Darum geht es in den nachfolgenden Beiträgen zu diesem Themenkomplex: „Die Friedensfrage eine Bekenntnisfrage. Reaktionen auf die Erklärung des Moderamens des Reformierten Bundes", Junge Kirche, 10/1982, 516-520; *H. Philipp Meyer*, „Deutliches Bekenntnis?", Lutherische Monatshefte, 11/1982, 521-523; *G. Isermann*, „Rechthaben genügt nicht. Bekennen und verstehen", ebd., 523-524; „Frieden in der Kirche. Gespräch mit dem Ratsvorsitzenden D. Eduard Lohse", Evangelische Kommentare, 12/1982, 677-680; „Um Frieden und Sicherheit. Reformierte ‚Gegendenkschrift' löst Kontroverse und Bekenntnisfrage aus", epd-Dokumentation, Nr. 45 und 50/1982; *E. Bethge*, „‚Status confessionis — was ist das?'" ebd., Nr. 46/1982. Weiteres Material zur Generalversammlung des Reformierten Weltbundes in Ottawa in Reformierte Kirchenzeitung, Nr. 10/1982 und epd-Dokumentation, Nr. 44/1982, sowie weitere Beiträge zum Thema Friede und Bekenntnis: „‚Selig die Friedensstifter', ein friedliches Streitgespräch über den Frieden", Herder Korrespondenz, Heft 10/1982, 499-503; „Um ‚Friedensarbeit' und ‚Bekenntnisfrage' — Synode des Kirchenbundes in Halle", epd-Dokumentation, Nr. 47/1982. Zum Thema Friede und Kirche weiterhin: *E. Tannheimer*, „Die Friedenspriesterbewegung in der CSSR. Ein Verbot und was es bewirkte", Herder Korrespondenz, 12/1982, 585-588 und *F. Wolfinger*, „Krieg und Frieden in den Religionen. Zu einer Konferenz von Religions- und Missionswissenschaftlern", ebd., 617-620. Dem Thema „Kirchen für den Frieden" ist schließlich das Heft Una Sancta 3/1982 gewidmet,

vor allem unter ökumenischem Aspekt mit Beiträgen u.a. von *H.-G. Stobbe*, „Ökumene und Frieden", 202-215; *W. Harms*, „Gottes Wille ist Friede. Das Zeugnis der historischen Friedenskirchen", 225-227; *W. Wiedemann*, „Wie gehen die Mennoniten mit dem Frieden um? Ein Beitrag zur Selbstdarstellung der Friedenskirchen", 228-231.

Abschließend sei auf einige erste Kommentare und kritische Anmerkungen zum diesjährigen *Düsseldorfer Katholikentag* hingewiesen: *P. Hertel*, „Stark oder brüderlich? Zum Düsseldorfer Katholikentag", Evangelische Kommentare, 10/1982, 564-565; *R. Bieber*, „Düsseldorfer Katholikentag. Chancen der Umkehr", Lutherische Monatshefte, 10/1982, 472-474; *K. N.*, „‚Katholikentag von unten': Religiös und selbstbewußt", Herder Korrespondenz, 10/1982, 473-475 sowie *W. Schopsdau*, „Miteinander auf der Suche nach Wegen der Umkehr. Eindrücke vom Düsseldorfer Katholikentag", M D des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, 5/1982, 81-83.

Weitere beachtenswerte Beiträge

Richard Andriamanjato, „Suivre la lumière Jésus-Christ. Discours d'orientation à la 4ème Assemblée de la Conférence des Eglises de tout l'Afrique le 3 Août 1981", Communio Viatorum, 1-2/1982, 65-88.

K. Rennstich, „Überwindung falscher Alternativen. Missionsverständnis bei ‚Ökumenikern' und ‚Evangelikalen'", Lutherische Monatshefte, 11/1982, 544-548.

W. Vajta, „Eine liturgische Kirche", ebd., 10/1982, 494-495.

E. Geldbach, „Rom-Canterbury: Zwischenergebnis. Zum anglikanisch-römischen Dialog", M D des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, 5/1982, 94-96.

W. Beinert, „Eucharistie als Sakrament der Einheit", Catholica, 3/1982, 234-256.

R. Mumm, „‚Bemerkungen' der Glaubenskongregation zur anglikanisch-katholischen Kommission", Quatember, 4/1982, 237-241.

E. Haemmerle, „Katholisch-orthodoxer Dialog in München 1982", M D des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, 5/1982, 89-91.

D. Papandreou, „Das Panorthodoxe Konzil — Der aktuelle Stand der Vorbereitung. Überlegungen und Perspektiven zur nächsten Etappe", KNA-Ökumenische Information, Nr. 48-49/1982 sowie Heft Nr. 1/1982 von Informationen aus der Orthodoxen Kirche (Kirchliches Außenamt der EKD) mit weiteren ökumenisch interessanten Beiträgen für das Gespräch mit den orthodoxen Kirchen.

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Walter Klaiber, Rechtfertigung und Gemeinde. Eine Untersuchung zum paulinischen Kirchenverständnis. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982. 306 Seiten. Kart. DM 58,—, Lw. DM 74,—.

Das Buch ist hier seiner ökumenischen Bedeutung wegen anzuzeigen. Zwei Gesichtspunkte berechtigen dazu: einmal stützt sich K. für viele ökumenische relevante Thesen auf einen erheblichen Teilkonsens der Forschung quer durch die Konfessionen. An diesen Punkten ist also eher mit einem behutsamen Zurechtrücken als mit völliger Ablehnung seiner Ergebnisse durch die Fachwissenschaft zu rechnen. Sodann befinden wir uns ökumenisch in der Phase, in der die Lima-Texte mit ihren Konvergenzen den Kirchen zur Stellungnahme vorliegen. Da ist eine Veröffentlichung hilfreich, die neutestamentliche Forschungsergebnisse unter Fragestellungen zusammenfaßt, von denen her ökumenische Konsense und Konvergenzen auf ihre Schriftgemäßheit geprüft werden können.

Letzteres ermöglicht vor allem der glückliche Leitgedanke, der sich für K. aus einer Untersuchung der ekklesiologisch wichtigen Begriffe des Apostels ergibt und sich als Schlüssel erweist, das „Rätsel der paulinischen Ekklesiologie" aufzulösen. Er kann zeigen: paulinische Ekklesiologie ist „Ekklesiologie im Vollzug". Nicht Begriffsanalysen, sondern die Beachtung des „Modus dicendi" vermögen das Kirchen- und Gemeindeverständnis des Apostels aufzuhellen. Zugleich erweist sich das oft konstatierte „ekklesiologische Defizit" als Trugschluß daraus, daß man an sein Modell von Kirche und Gemeinde sachfremde Maßstäbe angelegt und den „Sitz im Leben" bei allen ekklesiologischen Aussagen nicht genügend bedacht hat. Achtet man darauf, kann von solchem Defizit keine Rede sein. Man steht dann allerdings vor „drei inhaltlichen Aporien paulinischer Ekklesiologie", die der Verf. in fünf Schritten auflöst, aus denen sich der „Grundansatz paulinischer Ekklesiologie" ergibt.

Welche Prinzipien ergeben sich von daher, um das Leben der Gemeinde zu ordnen? Ausgangspunkt ist die Erkenntnis, daß unter dem „Stichwort Evangelium" sowohl „festgefügte katechetische Tradition" zitiert als die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes erwartet werden kann. Von diesem Ansatz her zeigt sich eine doppelte Funktion überlieferter Bekenntnisformeln: sie behaften die Gemeinde bei dem von ihr abgelegten Glaubenszeugnis und sie binden die gegenwärtige Verkündigung an die geschichtlichen Ereignisse von Kreuz und Auferstehung. Von daher ist nach dem „konstitutiven Amt", also danach zu fragen, ob eine bestimmte grundlegende Ordnung für die Kirche Jesus Christi konstitutiv ist? Daran entscheidet sich, ob „allein der Glaube rechtfertigt oder auch der Gehorsam gegen eine hierarchische Struktur, ob die Kontinuität in der Treue Gottes liegt oder ob Gott seine Treue an die Kontinuität und Sukzession eines kirchlichen Amtes gebunden hat und in ihm sichtbar macht".

Die Antwort findet K., indem er die Organisation der paulinischen Gemeinden, die Kennzeichen der apostolischen Vollmacht, das Verhältnis von Charisma und Dienst, die Beziehung zwischen

Rechtfertigung und Recht sowie die Fragenkomplexe bedenkt, die durch die Stichworte Freiheit und Verantwortung, der Herr und die Brüder, Doxologie und Brüderlichkeit bezeichnet werden. Hier einige Teilergebnisse:

„Nirgends findet sich eine Andeutung dafür, daß die Funktion eines Mitarbeiters oder Boten des Apostels institutionell beschrieben und damit als dauernde Delegation amtlicher Autorität durch den Apostel verstanden" wäre. Oder: „Letztlich bleibt der Ruhm Gottes, der seine Kraft in Schwachheit vollendet,die einzige Legitimation". Oder: Der Anspruch des Apostels, allein von Gott berufen zu sein, bringt die Gemeinde nicht in Abhängigkeit und unter die „Herrschaft einer nicht überprüfbaren, formalen Autorität." Schließlich: „Daß die Herrschaft des Kyrios in den Gaben der anderen begegnet, verschafft jedem in der Gemeinde geschenkten Dienst seine Autorität".

Gegenüber einem charismatischen Gemeindemodell erhebt sich aber erst recht die Frage: wie kann aus dem Evangelium Recht begründet werden? Denn klar ersichtlich schließt das neue Sein der Christen von vornherein eine rechtliche Verbindlichkeit ein. Die Antwort lautet: der Zuspruch des Rechtes Gottes in der Rechtfertigung hebt alle menschlichen Rechtsansprüche auf, stiftet neues Recht und ist für die Gemeinde verbindlich. „Rechtsbegriffe und Geistaussagen interpretieren sich gegenseitig".

Die Konsequenzen zieht K. in „aktuellen Überlegungen", die unter den Gesichtspunkten „Soziale Dimension des Rechtfertigungsgeschehens", „kritische Funktion der Rechtfertigungslehre" und „ökumenischer und missionarischer Horizont der Rechtfertigungsbotschaft" elf thesenartige Sätze umfassen.

Danach wird durch das Hören auf Paulus das ökumenische Gespräch zwar „vordergründig schwieriger", aber es bekommt „entscheidenden Tiefgang". Man wird nämlich bemerken, daß man sich „unmöglich in der Soteriologie auf Paulus berufen" und ihn „in der Ekklesiologie für überholt" halten kann — ein Satz, der es wert ist, gründlich bedacht zu werden.

Zudem: die Großkirchen sind der Institutionskritik gegenüber seltsam hilflos. Ahnen zu viele ihrer Repräsentanten, daß sie sich für ihr Selbstverständnis mehr auf Tradition und Pragmatik als auf das Urgeschehen Kirche beziehen, das die Schrift bezeugt? Hier nimmt ein Freikirchler am „Urgeschehen paulinischer Gemeinden" Maß, ohne unsere Gegenwart gesetzlich daran zu binden, aber mit dem Ziel, der Verständigung zwischen Groß- und Freikirchen bis hin zur charismatischen Erneuerung zu dienen. Es ist zu hoffen, daß diese Bemühung weithin als hilfreich erkannt und ökumenisch aufgenommen wird.

Hans Vorster

KIRCHENGESCHICHTE

Martin Greschat (Hrsg.), Orthodoxie und Pietismus. (Gestalten der Kirchengeschichte, Bd. 7.) Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1982. 394 Seiten, 23 ganzseitige Fotos. Leinen DM 89,— (Subskr.Preis DM 79,—).

Über das Vorhaben dieses auf 12 Bände angelegten Werkes ist in unserer Zeitschrift (ÖR 2/1982, 245f.) anläßlich des Erscheinens der ersten beiden Bände (Reformationszeit) berichtet worden. Der Augsburger Religionsfrieden (1555) und der Regierungsantritt von Kaiserin Maria Theresia bzw. König Friedrich II.

(1740) bezeichnen ungefähr die Epoche, die im vorliegenden Band behandelt wird. Orthodoxie und Pietismus sind die beherrschenden Elemente dieses Zeitraums, die im kritischen Widerstreit wie in gegenseitiger Korrektur das Bild des damaligen Protestantismus bestimmen. Leitend für die Auswahl der 22 dargestellten Persönlichkeiten war „der Blickwinkel des traditionellen deutschsprachigen Protestantismus. Deshalb wurden die Niederlande mit einbezogen, aber nicht mehr der angelsächsische Puritanisms oder der französisch-belgische Jansenismus" (34). Trotz dieser unvermeidlichen Begrenzungen hofft der Herausgeber, daß seine „einleitenden Bemerkungen zusammen mit den weiterführenden Literaturangaben mindestens andeutungsweise den großen Kontext vor Augen führen können, ohne den auch die evangelische Kirchengeschichte in der Zeit der Orthodoxie und des Pietismus nicht wirklich verständlich wird" (34). In der Tat ist dieses äußerst instruktiv gehaltene Einführungskapitel (7-35) Rahmen und Kommentar zugleich für die bunte Fülle und Vielfalt der dann folgenden Persönlichkeitsbilder.

Darin manifestiert sich die Doppelseitigkeit historischen Bemühens, die dem Ursprung von Idee und Kräften in der Einzelpersönlichkeit — und das ist ja das Leitmotiv dieses Sammelwerkes — ebenso Rechnung zu tragen hat wie ihrer Eingebundenheit in die jeweiligen Denkmuster und Lebensstrukturen. Wobei dann im Blick auf das hier anstehende Thema wiederum auch das Umgekehrte gilt: „Was altprotestantische Orthodoxie ist oder Pietismus, was Konfessionalismus bedeutet oder fürstlicher Absolutismus, erhält ... Gestalt und Farbe gleichwohl erst in der Konkretion des individuellen Erlebens" (9). So leistet dieser Band für Kenntnis und Verständnis eines bewegten Abschnitts protestantischer Kirchengeschichte nicht zu unterschätzende Dienste.

Kg.

Margaret Bowker, The Henrician Reformation. The Diocese of Lincoln under John Longland 1521-1547. Cambridge 1981. 229 Seiten. Leinen £ 21.00.

Die Bedeutung dieser Arbeit reicht weit über den regionalgeschichtlichen Bereich, auf den sie sich vom Material her konzentriert, hinaus. Auf der Grundlage sorgfältiger und mühevoller Archivstudien geht Margaret Bowker, Dozentin für Geschichte an der Universität Lancaster, England, der Frage nach, in welcher Weise und in welchem Maße sich die ersten Schritte und Entscheidungen der unter Heinrich VIII. beginnenden Reformation in England auf die „kirchliche Basis" ausgewirkt haben. Damit bietet ihre Fallstudie eine wesentliche Ergänzung und z.T. auch Korrektur und Differenzierung zu der vorherrschenden Darstellungsweise der englischen Reformation, die ihren Ausgangspunkt gleichsam „von oben" bei den Entscheidungen und Auseinandersetzungen der bedeutenden Persönlichkeiten — Heinrich VIII., Kardinal Wolsey, Vizeregent Cromwell, Erzbischof Cranmer und andere — und des „Reformationsparlaments" nimmt. Wie weit sind also die Ersetzung der päpstlichen Autorität durch die königliche Suprematie, die Abschaffung gewisser religiöser Bräuche, die Anordnung regelmäßiger Predigt und Unterweisung, die Einführung einer englischen Bibel und die darüber hinaus eindringenden und zunächst noch bekämpften lutherischen Überzeugungen tatsächlich von den Bischöfen, Priestern und Laien akzeptiert worden?

Zur Beantwortung dieser Fragen hat sich Margaret Bowker die Diözese von Lincoln, damals eine der größten Diözesen des Landes, in deren Bereich auch die für reformatorische Gedanken anfällige Universität Oxford lag, ausgesucht. Und dazu natürlich deren Bischof, John Longland, der während der ganzen reformatorischen Phase Heinrichs VIII. im Amt und dessen Beichtvater war. Aus Visitationsberichten, Gemeinderegistern, Formulierungen von Vermächtnissen, Pfründenlisten, Briefen und Predigten umreißt die Verfasserin ein anschauliches Bild der kirchlichen, sozialen und politischen Verhältnisse zwischen 1521 und 1547. Dabei zeichnen sich zwei wesentliche Erkenntnisse ab: Erstens gelingt es dem um eine Reform offenkundiger kirchlicher Mißstände besorgten Bischof Longland nur sehr mühsam, gewisse Verbesserungen (vor allem in den Klöstern und bei der Ausbildung der Priester) zu erreichen. Zweitens kommen die reformatorischen Entscheidungen des Königs und des Parlaments nur ansatzweise und allmählich bei den Pfarrern und Gemeinden an, wobei der gegenüber Heinrich VIII. zwar loyale, theologisch aber konservative Bischof Longland durch seine Aufsicht über die Priester und die Universität Oxford dafür sorgt, daß das Eindringen lutherischer reformatorischer Gedanken weitgehend unterbunden wird. So hat, abgesehen von kleinen Gruppen, die reformatorische Bewegung gegen Ende der Regierungszeit Heinrich VIII. (d.h. 1547) die kirchliche Basis noch kaum erreicht.

Das Buch legt neues Material und damit neue Erkenntnisse zum Verlauf der englischen Reformation auf *allen* Ebenen des kirchlichen Lebens vor, und zugleich fasziniert es gerade auch den Nichthistoriker durch seine Forschungsmethode und die sich aus ihr ergebenden neuen Perspektiven und konkret-anschaulichen Situationsbeschreibungen.

Günther Gaßmann

ORTHODOXIE

Jean Décarreaux, Byzance ou l'autre Rome. Les Éditions du Cerf, Paris 1982. 274 Seiten. Brosch. Ffr. 67,50.

Jean Décarreaux versucht in seinem gelungenen Werk eine Einführung in die religiöse Welt des orthodoxen Ostens zu geben, die er während 20 Jahren eingehend studiert hat. Sein Buch ist allerdings keine Kirchengeschichte im üblichen Sinn des Wortes, sondern vielmehr eine Art Ausflug in die fremde Welt des Ostens, quer durch die Zeit, von der fernen Vergangenheit bis in die Gegenwart, und ohne neben dem kirchlichen („das andere Rom") den politischen Aspekt („Byzanz") auszuklammern. In den einzelnen, essayhaft geschriebenen Kapiteln werden nicht nur der religiös-politische Aufstieg und Niedergang des Neuen Rom am Bosporus, sondern auch die wichtigen religiösen Strömungen und spirituellen Bewegungen (Mönchtum, Athos, Bilderstreit bzw. Ikonoklasmus) sowie der missionarische Ausgriff der Orthodoxie auf die Slawenvölker und die Weiterführung des byzantinischen Erbes durch das russische Zarenreich originell und kenntnisreich dargestellt.

Robert Hotz

Erich Bryner, Der geistliche Stand in Rußland. Sozialgeschichtliche Untersuchungen zu Episkopat und Gemeindegeistlichkeit der russischen orthodoxen Kirche im 18. Jh. (= Kirche im Osten. Monographienreihe, Band 16.) Vandenhoeck & Ruprecht,

Göttingen 1982. 268 Seiten. Kart. DM 52,—.

Für den Profanhistoriker dürfte die Behandlung eines in der Forschung bisher nahezu ausgesparten Bereichs der Sozialgeschichte von unschätzbarer Bedeutung sein. Dem Theologen zeigt sie vor allem, daß Florovskijs These von der „Pseudomorphose" der russischen Theologie im behandelten Zeitabschnitt nicht im luftleeren Raum steht. Diese „Pseudomorphose" spiegelt sich in dem in Gesetzgebung und Ausbildungspraxis herrschenden Priesterbild und wurzelt in der im 18. Jh. vorherrschenden Ausrichtung der geistlichen Bildung auf Volks- und Tugendlehre und der Vernachlässigung der Spezifika der liturgischen und asketischen Tradition der Orthodoxie.

Den Theologen wird vor allem der Nachweis interessieren, daß auch manche unglücklichen Entwicklungen in dem Bemühen um eine Anhebung des Bildungsniveaus wurzelten. Auf das Streben nach einem besser gebildeten Episkopat führt Bryner im 1. Hauptteil „Zusammensetzung und Lage des Episkopats" die Bevorzugung ukrainischer Theologen durch Peter I. zurück. Das Streben nach höherer — im damaligen Verständnis gleichzusetzen mit westlicher — Bildung führte vorübergehend zu einer Isolierung der russischen Theologie von der anderer orthodoxer Länder. Nach dem 1704 verstorbenen Bischof Parfenij hat im 18. Jh. kein russischer Bischof mehr in den orthodoxen Ländern südlich des russischen Reiches studiert. Die Forderung nach gebildeten Bischöfen förderte die ambivalente Erscheinung des „gelehrten Mönchtums" und führte zu einem Sinken des Weihealters. Das besondere Interesse für das Bildungswesen, mit dem Bryner alle übrigen Phänomene verzahnt sieht, führt ihn zu einer Auswertung der Bibliotheksbestände des bedeutendsten Hierarchen der Epoche. Die für den 1. Teil des Buches reichlich fließenden Sekundärquellen ermöglichen solche speziellen Untersuchungen und Angaben.

Der 2. Hauptteil „Geistlicher Stand und geistliches Bildungswesen" steht nicht nur von seiner äußeren Position her in der Mitte des Buches. Bryner zeigt, wie sich ursprünglich nach jesuitischem Muster gestaltete Schulen, die eine humanistisch geprägte Allgemeinbildung vermitteln sollten, im Interesse größerer Effektivität zu Standesschulen für die Geistlichkeit entwickelten und wie die Kirche in geradezu tragischer Weise dazu genötigt war, die am Ende verhängnisvolle Isolierung der geistlichen Bildung zu fördern. Besonders folgenreich war das von Bryner einleuchtend begründete Scheitern des Aufbaus theologischer Universitäts-Fakultäten.

Der 3. Hauptteil behandelt „Die ständische Abschließung der weißen Geistlichkeit" (d.h. der verheirateten Priester), die nach Bryners Erkenntnis übrigens in bezug auf ihre bildungsmäßigen wie ihre finanziellen Möglichkeiten in sich stark differenziert war. Die Abschließung rührte vor allem aus dem Bestreben des Staates, die Zahl der mit den Rechten des Standes Privilegierten gering zu halten. Die dem geistlichen Stand aufgedrängte Funktion eines verlängerten Arms der Obrigkeit hat seine Isolation vom Volk gefördert.

Die für den Fachmann unentbehrliche Darstellung ist so aufschlußreich und zusätzlich so interessant geschrieben, daß sie auch weitere Kreise ansprechen kann. Solchen Kreisen gelten wohl auch die u.E. etwas verkürzten Ausführungen zur Entwicklung des geistlichen Standes in der Alten Kirche.

K. Christian Felmy

Peter Hauptmann (Hrsg.), Unser ganzes Leben Christus unserem Gott überantworten. Studien zur ostkirchlichen Spiritualität. Fairy v. Lilienfeld zum 65. Geburtstag. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982. 501 Seiten. Kart. DM 148,—.

Ist dem westlichen Christen „ostkirchliche Spiritualität" eine noch „unbekannte Größe", wie der Herausgeber im Vorwort (5) schreibt, so wird durch die vorliegende, einer sachkundigen Professorin aus dem evangelischen Raum, Frau Fairy von Lilienfeld zum 65. Geburtstag gewidmeten Festschrift ein Sammelband angeboten, der in diesen Bereich ostkirchlicher Theologie und Frömmigkeit einführt. Die Autoren, vorwiegend evangelische Theologen, greifen hier verschiedene Themen aus dem Bereich des Gottesdienstes, der Spiritualität, der Mystik u.a. auf, auf die im Rahmen dieser Vorstellung im einzelnen einzugehen unmöglich ist. Abgesehen deshalb von der Empfehlung der Festschrift für alle, die an Theologie und Frömmigkeit der Ostkirchen interessiert sind, ist auf einige der Beiträge hinzuweisen: Wilhelm Kahle, Evangelische Begegnung mit ostkirchlicher Spiritualität; Ernst Christoph Suttner, Glaubensverkündigung durch Lobpreis. Zur Interpretation der byzantinischen gottesdienstlichen Hymnen; Georg Kretschmar, Die Theologie der Kappadokier und die asketischen Bewegungen in Kleinasien im 4. Jh.; H. M. Biedermann OSA, Symeon der Neue Theologe. Gedanken zu einer Mönchskatechese; Gerhard Richter, Gnade als Topos der Theologie des Gregorios Palamas; Dorothea Wendebourg, Mysterion und Sakrament. Zu einigen frühen Zeugnissen scholastischer Einflüsse auf die griechische Theologie; Hans-Joachim Härtel, Nikodemos Hagioreites. Ein Versuch der Synthese östlicher und westlicher Spiritualität.

Athanasios Basdekis

Olivier Clément, Patriarch Athenagoras, Porträt eines Propheten. Verlag Neue Stadt, München 1982. 112 Seiten. Kart. DM 12,80.

Zehn Jahre nach dem Tod des unvergeßlichen Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, Athenagoras I., erinnert dieses Büchlein an jene große Gestalt der Orthodoxie und der Ökumene. Der Verf., ein französischer Publizist, gibt hier ein interessantes Porträt des Patriarchen auf der Basis persönlicher Gespräche mit ihm. Vorangestellt wird eine verhältnismäßig lange Einführung von Johannes Bold und Albert Rauch (7-26), in der das orthodox-katholische Verhältnis in den Vordergrund gestellt wird. Zu fragen wäre deshalb, wozu eine solche und so lange Einführung, in der u.a. auch manches kritisch zu nennen wäre, wie z.B. allgemein gehaltene Aussagen wie diese: „Hinsichtlich der Taufe, der Eucharistie des Priestertums und des Bischofsamtes gibt es keine Unterschiede, in gleicher Weise verehren Orthodoxe und Katholiken die Gottesmutter Maria..." (12). Daß der griechische Begriff „autokephal" mit „eigenfelsig" übersetzt wird (10), verwundert ein wenig. Der Einführung folgt eine Biographie, ein Lebensbild des Patriarchen (27-52), in dem sich persönliche Erzählungen des Patriarchen und Zwischenanmerkungen des Verf. gut ergänzen.

„Im Zeichen der Ökumene" (55-73) wird der dritte Abschnitt betitelt, wo fast durchweg der Patriarch selbst zu Wort kommt. Den letzten Teil bilden „Gedanken des Patriarchen zum christlichen Leben" (75-106), dem sich ein

Verzeichnis der „Lebensdaten" des Patriarchen anschließt. Alles in allem ein sehr interessantes Buch, dessen Stärke in der Schlichtheit der Darstellung liegt und vor allem in der Tatsache, daß der Patriarch selbst zum größten Teil zu dem Leser „spricht". Allein dies ist ein großer Gewinn.

Die Verwendung von unterschiedlichen Schrifttypen erleichtert das Lesen des Buches und ist als positiv zu bewerten.

Athanasios Basdekis

Gebete aus der orthodoxen Kirche. Ausgewählt, übersetzt und kommentiert von Robert Hotz. Benziger Verlag, Zürich — Einsiedeln — Köln 1982. 144 Seiten. Paperback DM 19,80.

Die Freude, die ein orthodoxer Christ hierzulande bei der Ankündigung dieses Buches empfindet, wird bald schwinden, wenn er es aufschlägt und nach orthodoxen Gebeten in deutscher Sprache sucht. Denn in der Tat, auf diesem Gebiet herrscht ein Mangel an guten Übersetzungen von Gebeten aus der orthodoxen Tradition, von der Vollständigkeit ganz zu schweigen. Zwar ist der Versuch zu loben — selbst in der vorliegenden Form; doch für den orthodoxen Leser stellt sich sofort die Frage, was ein Gebet sei. All das, was im vorliegenden Band enthalten ist, kann wahrlich nicht als Gebet bezeichnet werden, es sei denn, man bezeichnet alles, was im Rahmen eines Gottesdienstes gelesen oder gesungen wird, als Gebet. Wir Orthodoxen jedenfalls unterscheiden zwischen eigentlichen, an Gott, den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist gerichteten Gebeten einerseits und Liedern und Gesängen, selbst wenn sie die Gebetsform haben, andererseits. Den mehr als 70 Liedern und Gesängen zu den verschiedensten Festen des ganzen Jahres, der beweglichen und der nichtbeweglichen, stehen nur 17 im obigen Sinne gegenüber.

Die hier geleistete Arbeit verdient trotzdem Anerkennung, denn damit wird auch westlichen Christen der Reichtum orthodoxer Gottesdienstdichtung vermittelt. Man würde sich aber wünschen, daß die Relation umgekehrt ausgesehen hätte und statt Gottesdienstgesänge mehr Gebete im eigentlichen Sinne übersetzt und erläutert worden wären. Gute Beispiele sind die Friedenslitanei (32-36), das Gebet zur Epiklese (40/41), die Gebete zur Weihe von Ikonen (130-134) und ganz besonders das Gebet zur Wasserweihe am Epiphaniasfest (135-141).

Erwähnt werden sollte schließlich, daß Verf. über die Übersetzungsarbeit hinaus Kommentare und theologische Einführungen zu verschiedenen Aspekten des Themas bringt, so z.B. über: Entstehung und Wesen der byzantinischen Liturgie (1-17), die Grundstruktur byzantinischer Eucharistiefeiern (27-29), das Kirchenjahr als Widerspiegelung christlichen Lebens (47-51), über die Bildtheologie (123-129) u.a.

Es wäre deshalb, dem Inhalt des Bandes entsprechend, sachgerechter, wenn das Buch einen anderen Titel erhielte; der vorliegende entspricht nicht dem Inhalt.

Athanasios Basdekis

MARIA

Raymond E. Brown u.a. (Hrsg.), Maria im Neuen Testament. Eine Gemeinschaftsstudie von protestantischen und römisch-katholischen Gelehrten. Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1981. 304 Seiten. Kart. DM 32,—.

Eine offizielle Kommission der evangelisch-lutherischen und der römisch-katholischen Kirche in den Vereinigten Staaten hat seit 1965 eine Reihe wichtiger gemeinsamer Erklärungen über Glaube, Taufe, Eucharistie, kirchliches Amt und päpstlichen Primat herausgebracht (vgl. Luthertum und Katholizismus im Gespräch, hrsg. v. Harding Meyer, Frankfurt a.M. 1973). Hinzu kamen zwei Studienbände: „Der Petrus der Bibel" (Philadelphia 1973, Stuttgart 1976) und „Maria im Neuen Testament" (Philadelphia 1976, Stuttgart 1981). Dieser zweite Band ist noch wesentlich umfangreicher als der erste, was nicht nur aus der Seitenzahl hervorgeht, sondern vor allem aus der kleineren Drucktype.

Beide Veröffentlichungen tragen den Untertitel „Eine ökumenische Untersuchung", und jeder Leser wird bestätigen, daß hier für zwei äußerst schwierige Themenkomplexe eine hilfreiche und weiterführende Arbeit geleistet worden ist. Gerade die konsequente Ausrichtung auf das neutestamentliche Zeugnis und die dort nachweisbaren Grundelemente können dazu beitragen, eine Verständigung herbeizuführen. Das hebt die Bedeutung der unterschiedlichen kirchlichen Traditionen nicht auf, zeigt aber zunächst einmal, welche gemeinsamen Voraussetzungen in den biblischen Texten vorliegen. Sicher ist das interkonfessionelle Problem mit einem Rückgriff auf das Neue Testament noch nicht gelöst, aber Wege sind gebahnt, die zu einer Lösung hinführen können.

Schon der Studie über Petrus war ein methodologisches Kapitel vorangestellt. Es hat in dem Band über Maria eine noch größere Bedeutung, weil der Charakter der Überlieferung hier sehr viel komplexer ist. Da das Neue Testament insgesamt Glaubenszeugnis ist, sind auch die in der Überlieferung enthaltenen historischen Fakten durchweg im Glauben erfaßt (19f). Außerdem sind bei den Evangelien stets drei Schichten zu unterscheiden, wobei die dritte Schicht, die Evangelien, uns direkt zugänglich ist, aber die zweite Schicht, die vorausgehende mündliche Tradition des Urchristentums, nur auf dem Wege einer behutsamen Textanalyse erkennbar wird. Noch vorsichtiger muß man vorgehen und urteilen, wenn man zu der ersten Schicht, der vorösterlichen Geschichte, gelangen will (21f). Daß bei Maria der Rückgang bis zur ersten Schicht außerordentlich schwierig ist, hängt damit zusammen, daß die Überlieferung wesentlich schmaler ist als bei Jesus oder auch bei Petrus und daß die Gestalt der Mutter Jesu von vornherein sehr fest in das Glaubenszeugnis eingebunden worden ist. Ein anderes Problem kommt hinzu: Die Aussagen der neutestamentlichen Schriften über Maria sind keineswegs einheitlich. Das erinnert uns daran, daß der Kanon des Neuen Testaments nicht einstimmig, sondern vielstimmig ist und deshalb unterschiedliche Akzente setzt (31ff).

Was sich aus der Analyse der einzelnen Texte ergibt, ist zunächst der Tatbestand, daß Maria während des vorösterlichen Wirkens Jesu abseits stand und erst in nachösterlicher Zeit zur Jüngergemeinschaft gehörte. Ebenso eindeutig ist sodann, daß zwar nicht für alle, aber doch für zahlreiche neutestamentliche Texte die Gestalt der Mutter Maria hohe Bedeutung erlangte, jedoch stets in ihrem Verhältnis zu Jesus, also in einer streng christologischen Funktion.

Das Buch mag für katholische Christen, denen die Marienfrömmigkeit sehr viel bedeutet, etwas zu wenig beinhalten, es mag für evangelische Christen trotz steten biblischen Bezugs ungewohnte Wege einschlagen. Wir sollten beiderseits dankbar sein, daß auch an

dieser Stelle erste Schritte der Verständigung getan sind, wodurch eine gemeinsame Basis aufgezeigt wird, von der aus zumindest einmal gegenseitiges Verständnis für die verschiedenen kirchlichen Traditionen möglich wird. Wir müssen uns als evangelische Christen immer wieder fragen lassen, ob wir nicht ein für das Neue Testament untergeordnetes, aber doch kostbares Erbe vernachlässigt haben, wie umgekehrt katholische Christen stets prüfen müssen, wieweit eine entfaltete Mariologie gegenüber dem Zeugnis der Bibel standhalten kann, so daß dadurch die Christusbotschaft erhellt und nicht verdunkelt wird.

Angesichts dieser zentralen Frage ist es nicht von Belang, ob man in allen exegetischen Einzelheiten den Autoren zustimmt. Bedenken bestehen m.E. gegenüber der hier vertretenen Auffassung, daß die Vorgeschichte des Lukasevangeliums so gut wie keine geformte Tradition voraussetze, sondern lediglich einzelne traditionelle Motive. Das Buch ist insgesamt überaus sorgfältig ausgearbeitet und informiert über die exegetischen Probleme und Erklärungsversuche. Bei der Auslegung der einzelnen Texte des Paulus, der Evangelien, der Apostelgeschichte und der Johannesoffenbarung kann man ungemein viel lernen, und jeder, der das Werk benutzt, sollte sich sorgfältig mit den Einzelabschnitten beschäftigen. Die Darstellung ist, so sehr sie auf exegetische Einzelfragen eingeht, erfreulicherweise nicht nur für Fachtheologen bestimmt (zu dessen Information dienen die Anmerkungen), sie will eine Hilfe für jeden sein, der sich intensiv mit den biblischen Texten über Maria befassen will. Dazu bedarf es allerdings des geduldigen Mitdenkens.

„Wir entdeckten, daß eine gemeinsame Hochachtung vor der ‚Mutter Jesu', wie die vier Evangelien sie nennen, uns verband" (16). Möge das auch für alle gelten, die sich mit dem Buch beschäftigen und den ökumenischen Dialog weiterführen und vertiefen wollen.

Ferdinand Hahn

Lothar Heiser, Maria in der Christus-Verkündigung des orthodoxen Kirchenjahres. (Reihe: Sophia, Bd. 20.) Paulinus Verlag, Trier 1981. 428 Textseiten, 32 vierfarbige Bildtafeln, 17,5 x 19,5 cm. Leinen DM 58,—.

„Dieses Buch will die orthodoxe Sicht der Erlösungsökonomie Gottes, wie sie sich an Maria gezeigt hat und wie sie die Orthodoxie in ihren Festen feiert, darstellen, nicht damit die katholischen und evangelischen Christen sie übernehmen, sondern damit sie sie bei der Begegnung der Konfessionen als Reichtum und Ausgestaltung gemeinsamen Glaubens erfahren. Da Maria das Werkzeug der Einigung von Gott und Mensch in Christus war, darf die Würdigung ihres Dienstes nicht ein Faktor der Spaltung der Kirchen werden" (13). So gibt Verf. die Intention und Zielsetzung seines Buches an: er will einen Beitrag für das gerade in letzter Zeit wieder so aktuell gewordene ökumenische Gespräch über Fragen der Marienlehre und Marienfrömmigkeit leisten. Es ist zunächst dahinzustellen, ob Sinn und Ziel solcher Beiträge sein soll, daß diese oder zumindest Teilaspekte derselben von anderen Kirchen übernommen werden sollen. Wie sonst kann das Gespräch darüber fruchtbar und die Gegensätze überbrückt werden, wenn nicht durch die Erkenntnis, daß das oder zumindest Teile dessen, was auch andere Kirchen darüber lehren, sich auch für sie letzten Endes als richtig erweist. Es ist jedenfalls als richtig anzusehen, daß die Studie mit einer „ökumenischen" Einordnung

„Maria und die Ökumene" (19-40) des Themas beginnt. In diesem Abschnitt zeigt sich, daß Verf. die Stellung Marias in der orthodoxen Theologie und Kirche richtig einschätzt, interpretiert und hineinstellt: „In den Verlautbarungen der orthodoxen Kirche der Gegenwart ebenso wie im Katalog ihrer innerkirchlichen Gespräche fehlt das Thema Maria. Das entspricht durchaus der Eigenart orthodoxer Theologie. Denn Maria bildet keinen Gegenstand der Lehre; trotz überreicher Fülle von Aussagen und Lobpreisungen über sie erscheint sie als einmaliges und besonderes eindrucksvolles Zeichen der göttlichen Heilsökonomie. In seinem Glauben und in den Formen seiner Frömmigkeit sieht sich der orthodoxe Christ *in* Maria vorweggenommen und widergespiegelt. In der Treue zu der ihm durch Christus geschenkten Erlösung bleibt er sich treu auch in der Marienverehrung. Ein Auf und Ab, ein Schwanken in der Marienverehrung ist in der orthodoxen Kirche daher nicht feststellbar" (10). Gleichwohl muß auch an dieser Stelle vor einer Verallgemeinerung in dieser Frage gewarnt werden. Dem ökumenischen Gespräch, auch zwischen Orthodoxen und Katholiken, wird kein guter Dienst erwiesen, wenn — nicht nur in diesem Falle — undifferenziert behauptet wird, „die Orthodoxie (bezeugt) der Sache nach (nicht) etwas anderes von Maria" (11) als die römisch-katholische Kirche. Und die eigentliche Differenz dürfte auch nicht nur darin bestehen, daß die römisch-katholische Kirche, im Gegensatz zur orthodoxen, Fragen der Marienlehre dogmatisiert hat. Dennoch, die Unterschiede in der Sache zwischen diesen beiden Kirchen dürften nicht als unüberbrückbar gelten. Das umfangreiche Buch bietet von seiner Anlage her interessantes Material über Fragen der Marienlehre und -frömmigkeit; dies gilt nicht nur für nichtorthodoxe Leser; orthodoxe Christen selbst können davon reichlich profitieren, bietet doch Verf. eine Fülle von Materialien, vorwiegend aus dem liturgischen Bereich der Marienverehrung, aber auch aus dem Bereich der Theologie.

In einem ersten Hauptabschnitt (15-62) wird der „theologische Gehalt" (Neues Testament, Konzil von Ephesus etc.) vorgestellt und „Grundlagen" für das Verständnis des ganzen geboten. Der zweite eigentliche Hauptabschnitt (63-392) geht auf die verschiedenen „Marienfeste" im orthodoxen Jahreszyklus ein, „da die orthodoxe Kirche weniger eine Lehre über einen bestimmten Sachverhalt bietet als vielmehr einen Lobpreis über die Güte Gottes, die in der Glaubensaussage offenkundig wird" (13). In diesem Teil werden vorwiegend Zeugnisse der Väter in Form von „Predigtabschnitten", aber auch Hymnen und liturgische Gesänge aus den Marienfesten ins Deutsche übersetzt dem Leser zur Verfügung gestellt. Der letzte Teil dieses Hauptabschnitts geht auf „Grundformen" der vielfältigen Mariendarstellungen und ihrer theologischen Aussagen ein und somit auf das wichtige Kapitel orthodoxer Theologie und Frömmigkeit überhaupt, auf die Bildtheologie. Der Band wird ergänzt durch 32 Abbildungen (Ikonendarstellungen) und kann durch seine interessante Verbindung von Theologie, Gottesdienst und Bildmaterial dem an Panorthodoxie und Ökumene interessierten Leser eine wertvolle Hilfe sein.

Athanasios Basdekis

PAPSTTUM

J.-M.-R. Tillard, L'évêque de Rome. Les Éditions du Cerf, Paris 1982. 240 Seiten. Brosch. Ffr. 96,—.

Ist das Papsttum ein notwendiges Zeichen der Einheit oder vielmehr jener Stein des Anstoßes, an dem letztlich jede ökumenische Verständigung scheitern muß? Selbst in nichtkatholischen ökumenischen Kreisen ist in den vergangenen Jahren das Verständnis für ein Papsttum als Symbol der Gemeinschaft im Glauben gewachsen. Allerdings entspricht das gegenwärtige Erscheinungsbild des Papsttums diesen ökumenischen Vorstellungen in mancher Hinsicht wenig. Dies wiederum hat den Dominikanertheologen J.-M.-R. Tillard veranlaßt, in einem hervorragend dokumentierten und zudem leicht verständlichen Buch mit dem provozierenden Titel „Der Bischof von Rom" zu untersuchen, wie weit denn eigentlich dieses vorherrschende Erscheinungsbild durch Tradition und Dogma abgestützt sei. Nach Tillard hat auch das Papsttum im Verlaufe der Jahrhunderte — wie viele romanische Kirchen durch schmückende Zutaten aus Gips und Gold — Verformungen und Veränderungen erfahren, welche die ursprüngliche Gestalt weitgehend überdeckten. So habe der Ultramontanismus des vergangenen Jahrhunderts im Geiste eines monarchistischen Absolutismus und unter Rückgriff auf bereits zuvor unter besonderen geschichtlichen Verhältnissen gewachsene Vorstellungen aus dem Papst „mehr als nur einen Papst" gemacht und die Bischöfe zu bloßen Stellvertretern und Befehlsempfängern des römischen Oberhirten degradiert.

Tillard zeigt aber auch, wie das Erste Vatikanische Konzil unter dem Einfluß einer ultramontanen Mehrheit zwar den Jurisdiktionsprimat und die (dogmatische) Unfehlbarkeit des Papstes definierte, aber gleichzeitig deren Abgrenzung gegenüber der Autorität des Bischofskollegiums und der Bischöfe vermied und damit offenließ. Zudem dokumentiert der Autor sehr eingehend, daß die Konzilsväter damals in ihren Erklärungen noch weit von jenen Übertreibungen entfernt waren, die aus der Person des Papstes den „sichtbaren Christus" und den „Stellvertreter Gottes auf Erden" machten. Auch Vaticanum II hat sich, wie manche Texte beweisen, noch nicht von der zentralistisch orientierten Ekklesiologie des 19. Jhs. zu lösen vermocht. Trotzdem ist eine zukunftsweisende Änderung in der Grundauffassung festzustellen. Auf die Apostel mit Petrus an der Spitze habe Christus seine Kirche gegründet, heißt es in Lumen gentium 18, also nicht auf den römischen Oberhirten allein, sondern auf das *Kollegium* der Bischöfe mit dem Bischof von Rom, dem Nachfolger Petri, als Oberhaupt (L.g. 22). Die Stellung des Papstes leitet sich einzig und allein aus dem Rang seines Sitzes her. Der Papst ist solcherart zwar der Erste des Bischofskollegiums, aber sicherlich nicht der Einzige. Und wenn diesem innerhalb der Gesamtkirche eine bestimmte Wächteraufgabe zukommt, dann ist es — unter Beachtung von Kollegialität und Subsidiarität — diejenige eines „Dienstes an der Einheit".

Erfreulicherweise ist P. Tillard O.P. in seinen Ausführungen nicht bei einer bloßen Auflistung stehengeblieben, sondern er bietet, indem er sich auf die Tradition abstützt, auch ein zukunftsweisendes Bild von den Möglichkeiten eines Papsttums, das sich vom Ballast der Vergangenheit befreit hat. Tillards Buch sprengt den Rahmen einer bloß innerkatholischen Diskussion über das Papsttum, und man möchte diesem seriösen Werk auch eine breite nichtkatholische Leserschaft wünschen.

Robert Hotz

MARTIN LUTHER

Peter Manns, Martin Luther. Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien/ Verlag Ernst Kaufmann, Lahr 1982. Format 23 x 29,5 cm. 224 Seiten, davon 96 Seiten mit Farbtafeln von Helmuth Nils Loose. Lw. DM 98,—.

Anläßlich der bevorstehenden 500. Wiederkehr von Luthers Geburtstag erscheinen zahlreiche Werke über den Reformator, die seine Biographie oder auch seine Theologie dem Menschen von heute nahebringen wollen. Unter diesen Büchern nimmt der Band von Peter Manns in mehrfacher Hinsicht einen besonderen Platz ein.

Zunächst ist es der Autor, der als katholischer Theologe und langjähriger Lutherforscher diesem Werk eine unverwechselbare Note gibt. Manns ist Schüler von Joseph Lortz, dem 1975 verstorbenen Altmeister der katholischen Lutherforschung, nimmt aber seit einiger Zeit eine durchaus eigene Position in der Lutherdeutung ein: Manns hat die These von Luther als dem „Vater im Glauben" aufgestellt. Er leugnet die theologischen Differenzen zwischen Luther und Rom keineswegs; aber er ordnet sie doch der tiefen Erfassung des christlichen Glaubens bei Luther unter, wofern sie nicht auch zu einem erheblichen Teil auf Mängel und Verkürzungen der katholischen Kirche des 16. Jahrhunderts zurückzuführen sind. So auch hier in dieser Bildmonographie: Manns hat Luthers Leben und Theologie unvoreingenommen geschildert. Er begegnet gerade der reformatorischen Theologie Luthers aufgeschlossen, nimmt aber auch den Dialog mit Luther kritisch auf. Über manche Partien hin liest sich das Buch wie ein Zwiegespräch zwischen Luther und Manns — ein höchst reizvolles Unternehmen.

Sodann ist das Buch durch die von Helmuth Nils Loose beigesteuerten Bilder aus Luthers Leben und Umwelt von besonderem Wert. Hier sind nicht einfach alte, längst bekannte Bilder noch einmal reproduziert, obwohl manche der wichtigsten und verbreitetsten Bilder nicht fehlen; vielmehr sind sehr viele Bilder neu besorgt und vom Verlag in hervorragender Weise abgedruckt worden. Allein das vorzügliche, oft großformatige Bildmaterial macht diesen Band zu einem wertvollen Besitz.

Freilich kann nicht verschwiegen werden, daß Peter Manns in seiner Lutherdeutung manche eigenen Wege geht, die in einer Veröffentlichung wie der vorliegenden nicht hinreichend begründet werden können. Manns ist insbesondere der Meinung, daß die Kloster-Anfechtungen Luthers überwiegend viel zu sehr aufgebauscht worden seien; im Grunde reduzieren sie sich bei Manns auf verbreitete Skrupel bei der Vorbereitung auf die Beichte und bei der Bemühung um ausreichende Reue. Die Folge dieser Deutung ist, daß nach Manns auch die reformatorische Erkenntnis nicht in dem Sinne stattgefunden haben kann, wie das von der Lutherforschung in der Regel angenommen wird. Vielmehr habe erst Kardinal Cajetan bei seiner Auseinandersetzung mit Luther im Jahre 1518 Luthers Theologie auf die These von der Glaubensgerechtigkeit zugespitzt, sei damit aber Luther nicht wirklich gerecht geworden. Auch an anderen Stellen vertritt Manns manche eigene Deutung.

So anregend solche neuen Auffassungen sind, so verdienten sie doch eine ausführliche Begründung, die freilich in einem Band wie dem vorliegenden nicht gegeben werden kann. Bei dem ins Auge gefaßten Leserkreis könnten diese neuen Auffassungen leicht zu Mißverständnissen führen. Das Buch kann

darum sicher als *eine*, aber nicht als *die* Bildmonographie Luthers empfohlen werden.

Bernhard Lohse

Weder Ketzer noch Heiliger. Luthers Bedeutung für den ökumenischen Dialog. Mit Beiträgen von Hans Friedrich Geißer u.a. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1982. 222 Seiten. Kart. DM 19,80.

Das Buch enthält sieben Vorträge, die zwischen dem 3. und 5. Juli 1981 in Tutzing bei einer gemeinsamen Tagung der Ev. Akademie Tutzing und der Kathol. Akademie in Bayern gehalten wurden. Ziel der Tagung war die Untersuchung, inwiefern Luther die Annäherung der Konfessionen behindert oder ermöglicht.

Drei evangelische Theologen befassen sich mit der immer dringlicher werdenden Frage, wie Luthers Theologie gegenwärtig verstanden werden kann. Der Zürcher Systematiker Hans F. Geißer stellt Luthers Relation zur mittelalterlichen Gnadenlehre dar und überprüft daran das Verhältnis zur neuzeitlichen Erfahrung. Landesbischof Gerhard Heintze (Braunschweig) und sein Nachfolger im Amt Gerhard Müller (vorher Kirchenhistoriker in Erlangen) vergleichen die Last der Luthertradition mit den gültigen und zukunftsweisenden Elementen des Luthererbes.

Drei katholische Beiträge illustrieren die Verschiedenheit der Standpunkte, die man jenseits der Konfessionsgrenze beziehen kann. Erwin Iserloh (Münster) will zwischen dem Konsensfähigen — der reformatorischen Rechtfertigungslehre — und den späteren, kirchentrennenden Zuspitzungen (Luthers Lehren von Kirche, Papsttum, Konzil und Amt) unterscheiden. Hans L. Martensen SJ (Bischof von Kopenhagen) schildert seine Begegnung mit Luthers Kreuzestheologie und seine Hoffnung, die er aus ihr für die ökumenische Verständigung zieht. Otto Hermann Pesch (Hamburg) legt einen Abriß der katholischen Lutherrezeption vor. Er bespricht nicht nur die literarischen Hauptstationen, sondern gibt auch Einblicke in die Erfahrungshintergründe.

Am weitesten von Luther entfernt, aber deswegen für das ökumenische Gespräch besonders bedeutsam, ist der orthodoxe Beitrag des Athener Neutestamentlers Johannes Panagopoulos. Eine Begegnung mit Luthers Theologie kommt hier nur langsam in Gang — Luther ist eher noch Gegenstand der Beurteilung.

Keiner der Beiträge ist auf Glorifizierung oder gar Heroisierung gestimmt. Auch die Verketzerung Luthers im alten Stil gehört der Vergangenheit an. Dies bedeutet freilich nicht, daß auch alle von ihm selbst für wichtig gehaltenen Lehren (wie z.B. von der Kirche und vom Amt) den Geruch der Heterodoxie verloren hätten. Hier hat das ökumenische Gespräch noch einen mühseligen Weg vor sich.

Rolf Schäfer

KIRCHEN IM SOZIALISMUS

Die evangelischen Kirchen in der DDR. Beiträge zu einer Bestandsaufnahme. Herausgegeben von Reinhard Henkys. Chr. Kaiser, München 1982. 483 Seiten. Leinen DM 32,—.

Die Beiträge von 11 ausschließlich westlichen Autoren lassen in diesem „für westliche Leser" bestimmten Sammelband ein Bild von den evangelischen Kirchen in der DDR erstehen, das an thematischer Vielfalt und Vollständigkeit nicht seinesgleichen hat. Mit größ-

ter Sorgfalt und Sachkunde sind hierbei die Erfahrungen und Materialsammlungen der seit 1964 bestehenden Berliner Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Publizistik zugrunde gelegt und ausgewertet worden. Nicht der Vergleich, sondern „Kirchen und Christen in der DDR aus sich heraus verständlich zu machen" (9), war für die Verfasser Richtschnur ihres Vorhabens. Über die Lage der Kirche in der sozialistischen Gesellschaft, die Auseinandersetzung des Atheismus mit der Religion, die Entwicklungen in der Theologie und die ökumenischen Beziehungen kann sich der Leser ebenso unterrichten lassen wie über die innerkirchlichen Verhältnisse (Diakonie, Jugendarbeit, Erziehungs- und Ausbildungsfragen, Öffentlichkeitsarbeit) und nicht zuletzt über „die Friedensverantwortung der evangelischen Kirchen in der DDR". Der Schwerpunkt der Darstellung und Analyse liegt jeweils auf der Gegenwart und den Zukunftsperspektiven. „Jeder Beitrag ist in sich geschlossen, kann für sich gelesen werden. Randtitel und ergänzende Informationen erlauben bei Gebrauch des Sachregisters auch die Nutzung als Nachschlagewerk zur Schnellinformation in Einzelfragen" (9f). Nicht zuletzt machen auch Literatur- und Organisationsangaben das Werk zu einem wirklichen Arbeitsbuch für Gemeinden und Gruppen in den westdeutschen Kirchen und darüber hinaus — das Lutherjahr 1983 verleiht dem Buch ökumenisches Gewicht.

Kg.

Wolfgang Knauft, Katholische Kirche in der DDR. Gemeinden in der Bewährung 1945 — 1980. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1980. 238 Seiten. Kart. DM 22,—.

Als Minderheitenkirche hat die katholische Kirche in der DDR bisher weit weniger im Blickfeld des öffentlichen Interesses gestanden als der Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR. Das vorhandene Informationsdefizit ist daher erschreckend groß, vor allem unter jüngeren Menschen. Dem will dieser zusammenfassende, an den geschichtlichen Entwicklungen wie an den politischen und kirchlichen Sachfragen orientierte Bericht abhelfen, denn: „Die junge Generation in der Bundesrepublik Deutschland ist teilweise über Probleme der Kirche in der Dritten Welt besser informiert als über das Leben der Christen im anderen Teil Deutschlands. Wenn aber Wissensbrücken abbrechen, schrumpft auch das Bewußtsein des Miteinanders. Defizit an Information kann allzuleicht zum Defizit an brüderlicher Mitverantwortung und Mitsorge werden" (9). Das gilt auch für die ökumenischen Leser, denen wir die Lektüre des vorliegenden Buches anempfehlen, selbst wenn und gerade weil die beiden Konfessionskirchen nicht immer die gleichen Wege beschritten und die gleichen Meinungen vertreten haben, um ihren Platz und Auftrag in der sozialistischen Gesellschaft zu finden. Beigefügte Dokumente und Bilder erhöhen den Informationswert dieser Veröffentlichung.

Kg.

Kirche als Lerngemeinschaft. Dokumente aus der Arbeit des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR. Mit einem Vorwort von Bischof Werner Krusche. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1981. 280 Seiten. Leinen DM 14,80.

Diese vom Sekretariat des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR her-

ausgegebene und Bischof D. Albrecht Schönherr zum 70. Geburtstag gewidmete Festschrift will unter vier Leitgedanken Gestaltwerdung und Auftrag evangelischen Kircheseins in der DDR dokumentarisch belegen und durch entsprechende Einführungen erläutern. Die vier Leitgedanken sind die „Kirchengemeinschaft", die es in Zeugnis und Dienst zu verwirklichen gilt, die „Lerngemeinschaft", in der sich die Kirchen besonders der Jugend gegenüber gemeinsam gefordert fühlen, die „Standortfindung", die nicht nur nach dem Platz, sondern auch nach der legitimen Aufgabe der Christen in der sozialistischen Gesellschaft fragt, und schließlich die „Weltverantwortung im ökumenischen Kontext", die sich der Gesamtproblematik der Menschheit verpflichtet weiß. Ausgewählt wurden für diese Zusammenstellung fast ausschließlich solche Dokumente, die bisher nicht in Buchform vorlagen. Das reichhaltige Material wird nicht nur den Gemeinden in der DDR, sondern im gesamten ökumenischen Bereich zum Mit- und Nachdenken von Nutzen sein.

Kg.

Ernö Ottlyk, Der Weg einer evangelischen Kirche im Sozialismus. Die Entwicklung des ungarischen Luthertums seit 1945. Mit einem Vorwort von Günther Wirth und einer Nachbemerkung von Gerhard Bassarak. Union Verlag, Berlin 1982. 195 Seiten. Kart. DM 12.—.

Der lutherische Bischof und Professor für Kirchengeschichte in Budapest, Ernö Ottlyk, jetzt Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen in Ungarn, gibt in diesem Band, der ursprünglich nur für ungarische Leser bestimmt war, einen chronologischen Abriß der Geschichte seiner Kirche seit 1945. Mit Sorgfalt werden die Wege und Wandlungen kirchlichen Denkens und Handelns in der sozialistischen Gesellschaft an Hand der historischen Fakten und Vorgänge nachgezeichnet. In seinem Nachwort sagt der Bearbeiter der deutschen Ausgabe, Gerhard Bassarak, von dem Buch: „Es fragt nach aufmerksamen, wachen, kritischen Lesern, denen es darum geht, die vielfältigen Gestalten zu studieren, in denen das Evangelium sich heute in der Welt Geltung schafft" (191).

Wer sich mit Kirche und Theologie im Sozialismus beschäftigen will, kann sich von der Lektüre dieses informativen Buches jedenfalls nicht dispensieren.

Kg.

FRIEDENSDISKUSSION

Erwin Wilkens (Hrsg.), Christliche Ethik und Sicherheitspolitik: Beiträge zur Friedensdiskussion. Evangelisches Verlagswerk, Frankfurt/M. 1982. 251 Seiten. Paperback DM 28,—.

Der vorliegende Sammelband wurde „auf Anregung der Militärseelsorge" geschrieben und von Militärbischof S. Lehming mit einem Geleitwort versehen. In dieser Zeitschrift sind vor allem die ökumenisch relevanten Beiträge zu berücksichtigen.

Armin Boyens stellt die „Ökumenische Friedensethik" in einer historischen Skizze dar. Seine Kritik am Weltbund für Internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen mündet ein in Bonhoeffers Forderung von 1932, eine „Theologie der Ökumenischen Bewegung" zu entwickeln. Bei Boyens steht der betreffende Abschnitt unter der Überschrift „Pazifismus genügt nicht"

(140-143). Die Zeit vor und nach Oxford 1937 wird von ihm zutreffend als „das Ende christlicher Kriegsethik" charakterisiert, wobei als Gegner die modernen Ideologien mit ihrer „säkularisierten Lehre vom gerechten Krieg" erscheinen (144). Es ist nicht ganz deutlich, ob sich hinter dieser Formel die Verteidigung einer nichtsäkularisierten derartigen Lehre verbirgt. Richtig ist jedenfalls, daß schon in Oxford eine grundsätzliche Ablehnung des Krieges als eines „Zeichens für die Macht der Sünde" ausgesprochen wurde (145): ein Vorläufer der bekannten Amsterdamer Formel von 1948: „Krieg soll nach Gottes Willen nicht sein." In Amsterdam hat man auch in der Aufzählung der unterschiedlichen christlichen Positionen offenbar auf Oxford 1937 zurückgegriffen, die grundlegende Verwerfung des Krieges dabei freilich auch verschärft (153). Daß „sich eine Veränderung in den Grundpositionen nicht feststellen" lasse (ebd.), muß wohl mindestens an einem Punkte bezweifelt werden: In Oxford galt es noch als eine Möglichkeit, vom gerechten Krieg zu sprechen, wenn es um die Verteidigung eines „als wesentlich angesehenen christlichen Grundsatzes" gehe (146; übrigens sind bei den Oxford-Zitaten leider wichtige Auslassungen nicht markiert). Es ist sicher kein Zufall, daß dieses fatale Relikt einer Kreuzzugsideologie in Amsterdam nicht wieder aufgegriffen wurde. Vielleicht müßte man auch noch stärker betonen, in welchem Grade die neue Einstellung zum Krieg „durch die Entdeckung der Atombombe und anderer neuer Waffen" bestimmt wurde (Erste Vollversammlung des ÖRK, Bd V., Tübingen/Stuttgart 1948, 118). Verständlicherweise ist es dem Autor von der Militärseelsorge her gesehen besonders wichtig, daß in Amsterdam gesagt wurde, man dürfe nicht aufhören, die Vertreter der drei Meinungen als „Brüder und Schwestern" anzusehen (153).

Boyens Interesse gilt dann einem Konflikt zwischen der damaligen Studienabteilung und der Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten aus dem Jahr 1958, auf den wir hier nicht näher eingehen können (156f). Daß anschließend die Prager Christliche Friedenskonferenz „durch ihre Eigenwilligkeit den vom ÖRK begonnenen Weg der Ost-West-Gespräche" „blockierte" (158), ist nicht einzusehen: Nach meiner Erfahrung hat sie eher dazu beigetragen, den Eintritt der Russischen Orthodoxen Kirche in den ÖRK vorzubereiten (der 1961 vollzogen wurde).

Oberkirchenrat *H. Kalinna* (Stellvertreter des Bevollmächtigten des Rates der EKD bei der Bundesregierung in Bonn) stellt in seinem Beitrag „Das ökumenische Programm für Abrüstung und gegen Militarismus und Wettrüsten" gesondert dar, das auf Beschlüsse von Nairobi 1975 zurückgeht. Die von W. Huber und W. Lienemann verbreitete Meldung, daß aus dem Beschluß von Nairobi „zunächst" ein „Studienprogramm" wurde (vgl. meine Besprechung von B. Moltmann, Militarismus und Rüstung, hier Jg. 31, 254), beruht tatsächlich auf einem Mißverständnis einer Vorlage mit einem Beschluß: Kalinna verweist mit Recht auf das Protokoll des Zentralausschusses von 1979, in dem das Programm den oben angegebenen Titel erhielt. Vor diesem Hintergrund ist Kalinnas Forderung berechtigt, die Reflexion über Mittel und Wege zur Abrüstung nicht zu vernachlässigen, obwohl das „Erstellen von immer neuen Konferenzpapieren" ebenfalls problematisch erscheint (178)! Daß der Ausgangsbegriff in Genf „Militarismus" war, sollten wir auch hierzulande beachten, uns also nicht mit der Beobachtung

begnügen, „daß eine Militarisierung des öffentlichen Lebens in der Bundesrepublik Deutschland derzeit nicht droht" (177). Das hätte ich auch 1930-32 nicht für möglich gehalten...! Mit Recht hat der Zentralausschuß des ÖRK 1979 darauf hingewiesen, daß der zugegeben sehr komplexe Begriff Militarismus keineswegs nur auf Militärdiktaturen anzuwenden sei, sondern daß er auch in demokratischen Ländern gilt (ZA-Protokoll 1979, 177), zum Beispiel wenn Feindbilder aufgebaut werden oder wenn auf die Erziehung Einfluß genommen wird (Kalinna, 174).

Professor *Ernst J.Nagel* von der Bundeswehr-Hochschule in Hamburg berichtet über die „Katholische Friedensethik nach dem 2. Weltkrieg". Bezeichnenderweise hatte beim deutschen Katholizismus gerade die Sorge vor einem Wiederaufleben des Militarismus nach 1945 großes Gewicht (205f): Ein Nachklang einer besonderen katholischen Erfahrung aus der Bismarckzeit? — Sehr aufschlußreich ist die Skizze über die verschiedenen Positionen Pius XII., Muster einer Situationsethik — oder nur kurialer Diplomatie (200-204)? Je eindeutiger man „den Friedlichen vom Unfriedlichen zu scheiden" vermag (199) und je mehr man vom „christlichen Europa" aus denkt (200), desto näher scheint es nach wie vor zu liegen, die Lehre vom gerechten Krieg festzuhalten — trotz bezw. neben der Verwerfung des totalen Krieges mit Hilfe der modernen Vernichtungsmittel, die das II. Vaticanum ausgesprochen hat (Gaudium et spes Nr. 80, hier 211). Von der These G. Gundlachs von 1959, also vor dem Konzil, „daß auch ein allzerstörender defensiver Atomkrieg nicht notwendigerweise sittlich verwerflich ist", distanziert sich Nagel dankenswerterweise deutlich (207). Andererseits wirft er den Vertretern von Pax Christi vor, sie interpretierten das Konzil „pazifistisch" (217 im Zusammenhang mit der Frage der Kriegsdienstverweigerung, die nach katholischer Lehre gewöhnlich nur Sache eines „irrenden" Gewissens sein kann). Nagel will an der Sicherheitspolitik im Stile des Gleichgewichts des Schreckens festhalten — was der Tendenz des ganzen Buches entspricht. Aber hätten er und die anderen Autoren dann nicht darauf eingehen müssen, daß das II. Vaticanum gerade die Vertreter der Theorie der Abschreckung durchaus nicht nur bestätigte (Nagel: „Man kann also als Christ die Abschreckungsstrategien bejahen, man kann sie auch verwerfen", 211)? Deshalb sei das vollständige Zitat zum Nachdenken empfohlen: „Wie immer man zu dieser Methode der Abschreckung stehen mag — die Menschen sollten überzeugt sein, daß der Rüstungswettlauf, zu dem nicht wenige Nationen ihre Zuflucht nehmen, kein sicherer Weg ist, den Frieden zu sichern, und daß das sich daraus ergebende sogenannte Gleichgewicht (dictum aequilibrium!) kein sicherer und wirklicher Friede ist. Statt daß dieser die Ursachen des Krieges beseitigt, drohen diese dadurch sogar eher weiter zuzunehmen" (Gaudium es spes, Nr. 81).

Das war auch eine Grundtendenz der Heidelberger Thesen von 1959, die im vorliegenden Buch eine große Rolle spielen. Eben wegen dieses Risikos der Gefahrenerhöhung hätte man aber nicht beim damaligen Stand der Diskussion stehenbleiben dürfen — wie es hier durchgehend der Fall ist. Und ein starres Festhalten an einer überkommenen lutherischen Lehre von Zwei Regimenten, derzufolge die Sachentscheidungen allein denen zufallen, die dazu „Amt und Auftrag" haben (so der Neutestamentler W. Schmithals, 26 u. 33), ignoriert die bitteren Erfahrungen, die wir

mit dieser Lehre ab 1933 gemacht haben; das ökumenische Stuttgarter Schuldbekenntnis von 1945 wird auf dieser Linie inhaltlos...

Richtig ist, daß die Friedensbewegung auch als ökumenische Bewegung nur Erfolg haben kann, wenn sie politisch sinnvolle Alternativen zum Rüstungswettlauf ins Gespräch bringt; dazu gehört zum Beispiel die Forderung nach einer vernünftigen „Feindesliebe" (also durchaus eine Möglichkeit, die Bergpredigt auf diesen Verantwortungsbereich zu übertragen, der zur Zeit der Abfassung des Neuen Testaments nicht im Blickfeld lag). Konkret läuft das auf die Forderung hinaus, weltweite Sicherheit nicht gegen „den" Feind zu suchen, sondern mit ihm zusammen, also unter Berücksichtigung auch seiner Ängste und Sicherheitsbedürfnisse. Daß in diesem Buch in dieser Richtung gar nicht argumentiert wird, ist ein bedauerlicher Mangel.

Wolfgang Schweitzer

MISSION UND DRITTE WELT

Karl Kertelge (Hrsg.), Mission im Neuen Testament. (Quaestiones disputatae, Bd. 93.) Verlag Herder, Freiburg u.a. 1982. 240 Seiten. Paperback DM 46,—.

Ökumenisch im strengen Sinn ist das hier anzuzeigende Sammelwerk nicht. Die acht katholischen Neutestamentler, die sich 1981, zusammen mit einigen Missionswissenschaftlern, das Thema „Theologie der Mission im Neuen Testament" vorgenommen hatten, blieben unter sich. Die Gründe dafür erfährt man nicht. Aber was könnten sie bedeuten angesichts der Spannweite, Umsicht und Gewissenhaftigkeit, mit der hier das in der Tat „heute so notwendige interdisziplinäre theologische Gespräch über dieses Thema" (8) geführt und hernach dokumentiert worden ist, selbstverständlich mit durchgehender Berücksichtigung auch nichtkatholischer Forschung? Das Ergebnis verdient alle Anerkennung und Beachtung, zweifellos auch als eine Leistung im Geiste stellvertretenden ökumenischen Dienstes. Wie die Fachwissenschaft die Fülle der Anregungen zur Weiterarbeit aufnehmen wird, mag hier dahingestellt bleiben. Indessen werden auch solche Leser auf ihre Kosten kommen, die — vielleicht schwankend zwischen Skepsis und Erwartung — ganz einfach danach fragen, ob sich Mission überhaupt auf mehr als ein paar biblische loca probantia berufen könne, die mittlerweile längst von der historisch-kritischen Forschung relativiert scheinen. Oder bleibt vielleicht nur die andere, heute ja auch in der katholischen Kirche etwa von W. Bühlmann vertretene Möglichkeit, Mission in einem Universalismus aufgehen zu lassen, der mit den Restbeständen eines biblischen Erwählungsglaubens rigoros aufräumt?

Liest man die Beiträge in diesem Band unter solchen, nicht allein fachspezifisch-exegetischen Aspekten, so lassen sich die folgenden Akzente festhalten: So gewiß die Weltsendung der Kirche von Ostern ausgeht, so gewiß hat sie ihren Anhalt letztlich in Jesus, dem „Urmissionar" (28). In seiner Nachfolge gewinnt die Gemeinde durch missionarisches Verhalten nach innen und nach außen überhaupt erst ihre wahre Identität, als eine Angelegenheit „praktischer Christologie" (127). Das Verhältnis von Juden- und Heidenmission kann dabei ebenso unterschiedlich bestimmt werden wie die Relation von zentrifugaler Grenzüberschreitung einerseits und „attraktiver Präsenz der

Christen in der Welt" andrerseits (92). Nie aber will man nur „Erweiterung des kirchlichen Machtbereichs", sondern stets Ausrufung der Herrschaft Christi über die Welt „zum Lobpreis Gottes" (187). Der große, sehr instruktive Schlußaufsatz von Norbert Brox über die Mission in der Spätantike erlaubt die Probe aufs Exempel: Fernab von Schema, Programm, Strategie, vielfach ohne Reflexion auf große Zahlen von Bekehrungen geht es vor allem um „Vergegenwärtigung des Evangeliums, um Konfrontation der Welt mit Gottes Kunde, um Etablierung von Kirche überall, um die Tatsache des Glaubens an allen Orten, um Herstellung dieses Zustandes der Welt unter allen Völkern" (209f). Die Vielgestaltigkeit der Aussagen und Bilder, nicht selten auch gerade das Ausbleiben des Erwarteten (etwa der Übersetzung des Christentums in Volkssprachen, im Unterschied zu den großen Kultursprachen) schafft eine Offenheit der Situation, die in die Zukunft weist und jedenfalls auch für heute das Thema weder theoretisch noch praktisch zur Ruhe kommen lassen wird. Dabei bietet dieser Band eine Hilfe, die nicht ungenutzt bleiben sollte.

Hans-Werner Gensichen

Hans-Jürgen Prien (Hrsg.), Lateinamerika: Gesellschaft — Kirche — Theologie. Band I: Aufbruch und Auseinandersetzung, mit Beiträgen von Enrique Dussel, Othmar Noggler und Hans-Jürgen Prien. 346 Seiten. Kt. DM 36,—. Band II: Der Streit um die Theologie der Befreiung, mit Beiträgen von José Comblin, J. Severino Croatto und Hans-Jürgen Prien. 254 Seiten. Kt. DM 26,80. Vorzugspreis bei Abnahme beider Bände DM 54,—. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1981.

Das neue Werk von H.-J. Prien führt dessen „Geschichte des Christentums in Lateinamerika" (1978) fort und ergänzt sie. Die Beiträge analysieren und dokumentieren den Weg der Kirchen in Lateinamerika (LA) 1967 — 1979, d.h. vom II. Vatikanischen Konzil und der Sozialenzyklika Populorum Progressio bis zur III. Lateinamerikanischen Bischofskonferenz in Puebla (CELAM III). Dieser Zeitraum ist in der Tat für die Herausbildung eines sozialen und politischen Bewußtseins und die Entwicklung der Theologie der Befreiung konstitutiv. Erst die Kenntnis des Kontextes und der politischen Entwicklung macht die Position und Rolle der Kirche in Lateinamerika heute, ihr Handeln und ihre Aussagen verständlich. Für die Ökumene weltweit und für die Kirchen in unserem Land sind Kennntnis und Verständnis dieser Entwicklung unentbehrlich.

Ausführlich wird der Feldzug der institutionellen Kirche gegen die Theologie der Befreiung, an dem auch deutsche und römische Theologen teilnehmen, geschildert. Der Marxismus-Vorwurf reicht aus, um diese Theologie und ihre Vertreter mit den Marxismus-Verurteilungen des Lehramts zu erledigen, eine Auseinandersetzung mit den Inhalten findet kaum statt.

Um so erstaunlicher ist es, daß *Prien* in seiner Analyse der Puebla-Texte und zahlreicher nach ihrer Veröffentlichung vorgenommener Veränderungen feststellt, die Theologie der Befreiung sei als solche in Puebla nicht verurteilt worden, der Marxismus als Methodologie der Analyse nicht verdammt und der Sozialismus als historische Alternative nicht geächtet worden. Dagegen werden der liberale Kapitalismus als Ursache für die Situation der Abhängigkeit und Unterdrückung denunziert, die Gewaltanwendung des Staates in Form der

Verletzung der Menschenrechte und die Doktrin der Nationalen Sicherheit ausdrücklich verurteilt, die unpolitische Haltung, die ein Evangelium ohne wirtschaftliche, kulturelle und politische Implikationen verkündet, ablehnt. Das zeigt, wie sehr — trotz Vorsicht und Zurückhaltung bei der Formulierung — wesentliche Inhalte der Befreiungstheologie schon Allgemeingut der Vertreter des Lehramts in LA geworden sind.

Armut bleibt für Puebla eindeutig die Situation des Elends, der Rechtlosigkeit, der Mißachtung der Menschenwürde, der Unterdrückung und Ausbeutung, die Situation, in der „die gewaltige Mehrheit unserer Brüder lebt". Und Evangelisation bedeutet: Engagement der Kirche für die Bedürftigsten. Von diesem Engagement für die Armen hängt für die Kirche in Lateinamerika ihre Glaubwürdigkeit ab.

Der Herausgeber möchte mit den beiden Bänden einmal Arbeitsmaterial für den universitären Lehrbetrieb zur Verfügung stellen, zum andereren einen lesbaren Überblick für einen breiteren Leserkreis bieten. Beides ist ihm gelungen. Man kann dem Werk hierzulande nur viele Leser wünschen unter Theologen und Laien, die angesichts der zunehmenden Binnenorientierung von Kirche und Theologie den Blick in eine ganz andere Werkstatt theologischen Denkens und kirchlichen Handelns nicht scheuen.

Reinhart Müller

Lucia Scherzberg, Schwarze Theologie in Südafrika. Zum ökumenischen Stellenwert einer kontextuellen Theologie. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII: Theologie, Band 192.) Peter Lang, Frankfurt am Main und Bern 1982. 193 Seiten. Brosch. Sfr. 46,00.

Unter den zahlreichen Arbeiten, die heute zur „Schwarzen Theologie in Südafrika" (STSA) vorgelegt werden, interessiert dieses flüssig geschriebene Buch, weil es nach dem ökumenischen Stellenwert fragt. Die Verfasserin verwendet dabei das Strickmuster von A. Blatezky und beschränkt sich auf die Interpretation der Schriften von A. A. Boesak und M. Buthelezi; D. Tutu und B. Goba werden zum Vergleich herangezogen. Diese Beschränkung auf einen, wenn auch wichtigen Sektor dieser breitgefächerten kontextuellen Theologie reflektiert auch das Literaturverzeichnis (174-182), wo wesentliche Veröffentlichungen fehlen. Ein Register gibt es nicht, und manche Querverweise sind ungenau. Das 1. Kapitel (4-57) erklärt die Entstehung der STSA aus dem um 1970 erwachenden „Schwarzen Bewußtsein". Dabei bekommt Südafrika als „Hohlspiegel der Welt" (51) universale Bedeutung: Ökumenische Theologie hat die Aufgabe, Spaltungen der Menschheit mit dem Evangelium zu überwinden. Und Rassismus bedroht die Einheit der Kirche heute mehr als die Vielfalt der Konfessionen es tut.

Um die Spannungen zwischen Kontextualität und Universalität im Verständnis der STSA geht es im 2. Kapitel (58-95): Schwarze Theologen suchen mit ihrer Selbstfindung schwarze wie weiße Menschen zu einer neuen Gemeinschaft zu befreien. Durch weltweiten Dialog geht die STSA verantwortlich mit ihrer Partikularität um und leistet damit einen Beitrag zur Rechenschaft der allen Christen gemeinsamen Hoffnung.

Im 3. Kapitel (96-137) schreitet eine Gesellschaftsanalyse als Basis der STSA ökonomische, politische und ideologische Konfliktfelder ab. Auch in dieser Analyse, die als „Unterbau" des Theologietreibens (137) im Kampf gegen den

Rassismus dient, werden die Linien im Weltmaßstab ausgezogen mit Hilfe von Johan Galtungs struktureller Theorie des Imperialismus.

„Theologie zwischen Befreiung und Versöhnung" ist das Thema des 4. Kapitels (138-173). Weil Versöhnung nur unter Gleichberechtigten möglich ist, übt die bekennende Kirche sowohl befreiendes Handeln (z.B. durch die gewaltfreien Aktionen des Südafrikanischen Kirchenrates) als auch eine Verkündigung, die auf die Situation der Hörer eingeht. Der Reformierte A. A. Boesak interpretiert das von der Einheit von Schöpfung und Erlösung her, der Lutheraner M. Buthelezi von der Theologie des Kreuzes. Als Beispiele, wie die Ökumene auf die STSA reagiert, werden das Antirassismusprogramm und Ansätze zum Dialog besprochen.

Hans-Jürgen Becken

Klaus I. Bade (Hrsg), Imperialismus und Kolonialunion. Kaiserliches Deutschland und Kolonialimperium. (Bd. 22 der Beiträge zur Kolonial- und Überseegeschichte.) Steiner Verlag, Wiesbaden 1982. XIII + 333 Seiten. DM 60,—.

Lange haben sich nach dem Zweiten Weltkrieg bei der Frage nach dem Verhältnis zwischen Mission und Kolonialismus zwei Positionen unversöhnlich gegenübergestanden: Die einen sahen die Mission lediglich als Instrument des Kolonialismus an, wie z.B. der Leipziger Kolonialhistoriker H. Loth, die anderen versuchten, den Widerstand der Missionen gegen einzelne Maßnahmen der Kolonialbehörden herauszustellen.

Inzwischen hat man soviel Distanz gewonnen, daß die recht unterschiedlichen Positionen und Situationen der Missions- und Kolonialgeschichten dargestellt werden können.

Der Herausgeber des vorliegenden Bandes, der durch eine Monographie über den Missionar und Kolonialismus-Apologeten Friedrich Fabri bekannt geworden ist, legt mit diesem Buch eine Reihe von recht interessanten Studien über die Beziehungen zwischen Mission und Kolonialismus vor.

In seiner Einleitung zu diesem Band schreibt Bade: „Der Konflikt hat seinen Dienst getan. Die ‚eurozentrische' Perspektive ist ihrer Einseitigkeit überführt. Die Perspektive der Dritten Welt tritt ihr gleichwertig an die Seite... Beide Sichtweisen sind auf ihre Weise nötig für die Kolonialhistorie, die immer zwei Seiten hat: einerseits Absichten, Perspektiven und Strategien der in Übersee Expandierenden, andererseits Interessenlagen und Reaktionen der von dieser Expansion Betroffenen und schließlich, daraus resultierend, die Folgen dieses Interaktionszusammenhangs für beide Seiten" (24).

Im ersten Teil des Bandes werden Grundprobleme der deutschen Kolonial- und Missionsgeschichte behandelt. Die katholische Missionsbewegung wird sachkundig und kritisch von Robert Hoffmann, die protestantische von Niels-Peter Moritzen behandelt.

Horst Gründer gibt eine gründliche Darstellung der Zulassung der katholischen Missionen in Deutschland zur Arbeit in den deutschen Kolonien nach dem Kulturkampf, Klaus I. Bade faßt noch einmal kurz die Ergebnisse seiner Studien über den Leiter der rheinischen Missionsgesellschaft Friedrich Fabri zusammen. Im zweiten Teil des Buches folgen Fall-Studien. Über die rheinische Missionsgesellschaft berichtet ein Artikel von Lothar Engel, über die Arbeit der Norddeutschen Missionsgesellschaft in Togo ein Aufsatz von Arthur I.

Knoll. Deutsch-Ostafrika wird von Reiner Tetzlaff, Kamerun von Renate Nestvogel behandelt.

Nicht so bekannte Kapitel deutscher Missions- und Kolonialgeschichte werden von Peter I. Hempenstall (Neuguinea), John A. Moss (Samoa), Stewart G. Firth (Marshall-Inseln) und Kari Rivinius (Kiantschow) bearbeitet.

Besonders interessant ist die Studie von Firth deshalb, weil die demokratische Kirchenverfassung der Bostoner Mission der autoritären, sich auf die Häuptlinge stützenden Kolonialverwaltung gegenüberstand und dadurch den Konflikt vorprogrammierte, der dann, wenn eine ebenso autoritär strukturierte deutsche Mission den Kolonialbehörden entgegenstand, nur latent erkennbar war.

Da der Band, wie sich aus seinem Untertitel ergibt, das „Kaiserliche Deutschland und sein koloniales Imperium" als Zeitgrenze vorsieht, erstaunt es etwas, daß auch noch ein Artikel über die Zeit zwischen den beiden Weltkriegen angefügt wurde. Diese Periode ist bisher noch wenig bearbeitet worden, was auch dem Aufsatz von Ernst Dammann, der diese Zeit noch selbst miterlebt hat, anzumerken ist. Hier ist noch nicht die zeitliche Distanz zum Thema, z.B. die der Behandlung der Beziehungen zwischen nationalsozialistischer und südafrikanischer Rassenideologie und deutscher Mission erreicht worden, die in den übrigen Studien erkennbar ist.

Insgesamt kann der von Bade herausgegebene Band allen denen empfohlen werden, die sich mit der deutschen Missionsgeschichte befassen wollen. Er setzt seine Akzente richtig und verdient es, fortgesetzt zu werden.

Gerhard Grohs

CHRISTLICH-JÜDISCHES GESPRÄCH

Wilhelm Breuning/Nathan Peter Levinson, Zeugnis und Rechenschaft. Ein christlich-jüdisches Gespräch. Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1982. 78 Seiten. Brosch. DM 5,90.

Dem Gesprächskreis „Juden und Christen" im Zentralkomitee der deutschen Katholiken gebührt alle Anerkennung, daß er die heikle Thematik „Judenmission" nicht nur intern erörtert, sondern im vorliegenden Buch als Report dieses Gesprächs der Öffentlichkeit zugänglich gemacht hat.

In seinem Einleitungsreferat stellt W. Breuning die Frage, ob Christen berechtigt seien, den Juden die frohe Botschaft vorzuenthalten,daß Jesus der Erlöser aller Menschen, Juden und Heiden, ist. Mit anderen Worten: Sind Christen nicht zur Judenmission verpflichtet? Breuning verneint die Frage, wenn unter Mission die Erstverkündigung des Glaubens verstanden wird, denn Israel ist im Unterschied zur allen anderen Religionen bereits in die Innengestalt des christlichen Glaubens und seiner viatorischen Existenz miteinbezogen. Die Zuwendung Jesu schenkt bereits eine Weggemeinschaft mit ihm auf das kommende Gottesreich hin.

Levinsons Referat befaßt sich mit der „Rechenschaft, die wir als Christen und Juden einander schuldig sind". Er zeigt anhand jüdischer Autoren, daß auch von jüdischer Seite aus die Christen eine Sonderstellung unter den Völkern einnehmen. Auch sein Referat endet in den Gedanken der gemeinsamen viatorischen Existenz von Juden und Christen, die, wenn auch auf getrennten Wegen, demselben Ziel, dem Reich Gottes, zustreben. Sie haben ein und dieselbe Sorge: den Menschen.

G. Bauer berichtet abschließend über den Verlauf des Gesprächs, das bewußt die Rückbindung an die jeweiligen Glaubensgemeinschaften und somit auch den „Öffentlichkeitscharakter" berücksichtigte. Dabei wurde die Tendenz sichtbar, den Begriff „Mission" Juden gegenüber aufzugeben und statt dessen vom christlichen Zeugnis zu sprechen. Aber auch dann ergibt sich das Problem, ob Zeugnis nicht bereits die Benennung eines Defizits einschließt, das beim Partner festzustellen ist, seitens der Christen also der Verweis auf die Heilsbedeutung Jesu, die selbst bei einem eschatologischen Aufschub für die Juden doch bereits in die Gegenwart hineinreicht und somit seitens des jüdischen Gesprächspartners eine letzte Unruhe und Unsicherheit hinterläßt, auch wenn man den Begriff „Mission" aufgibt. Ob die Zusicherung einer offenen und wachsenden Weggemeinschaft diese Unruhe nehmen kann, wird nicht gesagt. Ob es das Sich-gegenseitige-Aneifern vermag? Aber immer werden Erkenntnis von Schuld, Buße und Umkehr beider Seiten auf Gottes Heilswirken hin die Gemeinschaft vertiefen. Das dynamische Ergebnis: „...auf das Gemeinsame zu blicken und darüber zu sprechen; mit dem Dissens im Konsens zu leben und vor der Welt Rechenschaft abzulegen über unsere gemeinsame Hoffnung."

Für jemanden, der am Gespräch nicht teilgenommen hat, bleibt die Frage, ob die „Asymmetrie des Ausgangspunkts von Juden und Christen" so unwidersprochen blieb: hier Christen mit universaler Ausrichtung; da Juden mit zunächst auf das Volk beschränkten spezifischem Gottesverhältnis. Ist nicht immer gerade dann die Gefahr des Konflikts gegeben, wenn der jüdische Gesprächspartner den Aspekt der Erwählung mehr betont als den universalen Auftrag Israels, oder wenn er sich von noch so gutgemeinter christlicher Theologie in die Erwählungsecke der Heilsgeschichte abdrängen läßt?

Ein mit biblischem Universalitätsanspruch auftretendes Judentum würde dem Eifer auf dem gemeinsamen Wanderweg dienlicher sein.

Laurentius Klein

Marie-Louise Gubler, Juden und Christen — die fremden Brüder. (Kleine Reihe zur Bibel, Bd. 23.) Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1981. 64 Seiten. Kart. DM 4,90.

Das Buch behandelt nach einer Einleitung drei Themenkreise: Jesu Verwurzelung in den Glaubenstraditionen Israels; Jesu Schicksal und Tod; Perspektiven Jesu. Ein Schlußkapitel stellt die Frage nach den Möglichkeiten gemeinsamen Handelns von Juden und Christen. Diese drei Themenkreise bilden eine Einheit.

Zunächst wird Jesus als Jude dargestellt und gleichzeitig das Besondere seiner Gestalt und Botschaft — etwa im Vergleich mit Johannes dem Täufer — herausgearbeitet. Jesu Polemik gegen die Pharisäer und sein besonderes Verhältnis zu Gott ziehen diese Linie konsequent weiter und bilden so die Grundlage für den zweiten Themenbereich, der sich fast ausschließlich mit der Passionsgeschichte und der so brisanten Frage des Prozesses Jesu befaßt. Unter den „Perspektiven Jesu" kommen die für einen jüdisch-christlichen Dialog zentralen Themen zur Sprache: der ungekündigte Bund; Christus das Ende des Gesetzes; die unwiderruflichen Verheißungen; außer Christus kein Heil; das Heil kommt von den Juden; Jesu Botschaft und die jüdische Hoffnung; Staat und Gewalt im Judentum; Dilemma der judenchristlichen Gemeinden.

Das Buch von M.-L. Gubler ist eine hilfreiche Lektüre für alle, die sich in die Problematik des christlich-jüdischen Verhältnisses einarbeiten wollen. Die neuere Literatur ist gut verarbeitet. Der heutige Stand wird weitgehend wiedergegeben.

Zwei kritische Anmerkungen: Im Rahmen der Behandlung des Prozesses Jesu wird die in den Schriften des Neuen Testaments zu Recht beobachtete Entlastung des Pilatus mit Gründen, die aus der Situation der jungen christlichen Kirche im Imperium Romanum entnommen werden, erklärt. Diese Begründung ist sicher nicht gerechtfertigt. Eher würde eine Polemik gegen den am Kaiserhof in Ungnade gefallenen Pontius Pilatus zu erwarten sein. Die Zurückhaltung hinsichtlich des gemeinsamen Gebets von Juden und Christen scheint nicht gerechtfertigt. Für Christen gibt es ja nicht nur das Gebet durch Christus zum Vater, sondern auch mit Jesus zum Vater. Von daher ist christlich-jüdischer Gottesdienst grundsätzlich möglich.

Laurentius Klein

Winfried Eisenblätter, Jüdisch-christliches ABC. Oncken Verlag, Wuppertal und Kassel 1980. 63 Seiten. Brosch. DM 7,80.

Ein außerordentlich erfrischendes Büchlein, das unter den Buchstaben von A-Z die Grundthemen des christlich-jüdischen Gesprächs behandelt. Die einzelnen Kapitel werden gewöhnlich mit einer Anekdote eingeleitet, was den wissenschaftlich korrekten Ausführungen Wärme und Herz verleiht. Die Literaturliste am Schluß bietet eine gute Übersicht über Quellen, Sammlungen und Textausgaben sowie die wichtigste Literatur zur Weiterarbeit im persönlichen Studium oder in Arbeitskreisen.

Laurentius Klein

Johann Maier/Peter Schäfer, Kleines Lexikon des Judentums. Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1981. 337 Seiten, 34 Abbildungen. Kart. DM 24,50.

Das vorliegende Lexikon erfüllt voll und ganz die Zielsetzung der Autoren. Es bietet eine knappe, erste Information über die jüdische Religion. Dabei deckt es alle Bereiche im Rahmen dieser Zielsetzung voll und ganz ab: Geschichte, Kulturgeschichte und Religionsgeschichte. Die außerordentlich flüssige Darstellung macht dieses Lexikon sogar für eine kontinuierliche Lesung von A-Z geeignet. Gut ausgewählte Illustrationen — zumeist farbig — bilden einen weiteren Anreiz zur Lektüre. Der Preis ist gerechtfertigt.

Da die Autoren im Vorwort um Anregungen bitten, seien hier einige gegeben: Es fehlt ein kurzer Artikel zum Thema „Gewissen", ein Thema, das im christlich-jüdischen Gespräch immer wieder auftaucht. Beim „Shema Israel" sollte der Wortlaut angegeben und die eine oder andere Interpretationsrichtung aufgezeigt werden. Zum Stichwort „Zion" wäre eine Bemerkung über die Bedeutung des Wortes angebracht, unter „Zionismus" ein kurzer Hinweis auf den christlichen Zionismus aus der Mitte des vorigen Jahrhunderts. Unter den Personen vermißt man Nikolaus von Kues, vor allem eine Erwähnung seiner Schrift über den Frieden im Glauben. Vielleicht wäre es gut, bei einigen Zentralartikeln auch die eine oder andere weiterführende Literatur anzugeben.

Dessen ungeachtet ist dieses kleine Lexikon eine außerordentliche und effi-

ziente Hilfe für alle, die in irgendeiner Form mit dem Judentum in Berührung kommen.

Laurentius Klein

INFORMATION

Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 1978. Herausgegeben von Wolf-Dieter Hauschild und Erwin Wilkens in Verbindung mit Georg Kretschmar und Eduard Lohse. 105. Jahrgang. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1982. 394 Seiten. Leinen DM 94,—.

Der einleitenden Gesamtübersicht von Walter Hammer „Zur gegenwärtigen Situation der Evangelischen Kirche in Deutschland" folgen die Hauptkapitel „Kirchliche und theologische Grundsatzfragen" (W.-D. Hauschild), „Kirche in Staat und Gesellschaft" (W.-D. Hauschild), „Innerdeutsche Ökumene: Katholizismus — Protestantismus — Orthodoxie — Judentum" (J. Lell), „Bildung und Erziehung" (H. Becker), „Kirchliche Statistik" (D. Rohde) und als „Anhang: Die Evangelischen Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik" (O. Lingner), in dem auch ein ausführlicher Abschnitt „Ökumene" enthalten ist. Zur eigenen Rechenschaftsablage nach innen wie zur ökumenischen Information nach außen erweist sich das Kirchliche Jahrbuch immer wieder als gleichermaßen unentbehrlich.

Kg.

Theologische Realenzyklopädie. Bd. IX, Lfg. 5 (England V — Epiphaniasfest und Register). S. 643-790. — Bd. X, Lfg. 1/2 (Erasmus — Eschatologie). S. 1-320. — Bd. X, Lfg. 3/4 (Eschatologie — Evangelisation). S. 321-640. Walter de Gruyter & Co., Berlin — New York 1982. Subskr. Preis je Lfg. DM 52,—.

Aus den vorliegenden, zügig vorangegangenen Lieferungen sind zwar keine speziell ökumenisch orientierten Stichworte anzuzeigen, doch haben einige Abhandlungen eine nicht zu übersehende ökumenische Relevanz. Hingewiesen sei dafür u.a. auf die Artikel „Erweckung" (vor allem historisch durch G. A. Benrath hervorragend fundiert), „Europa", dem W. Schweitzer eine durch Fakten sorgfältig unterbaute Besinnung widmet, und „Evangelisation" (W. Hollenweger), wobei kontroverse Standpunkte und Deutungen auch wohl kritische Anmerkungen herausfordern mögen.

Kg.

FÜR ARBEIT UND GOTTESDIENST

Evangelisch-Katholisches Stundengebet. Förderkreis Breviergebet, Bochum 1982. 432 Seiten.

Das vorliegende Stundengebet ist eine von Pfarrer Drobnitzky erweiterte und bearbeitete Neuauflage des Evangelisch-Katholischen Breviers, das 1932 von Friedrich Heiler herausgegeben wurde. Die Gliederung ist übersichtlich und einfach: Lektionar, Psalmenordnung, alttestamentliche Cantica, die allgemeine Ordnung des Stundengebets, besondere Zeiten des Kirchenjahres, besondere Gedenktage. In einem Anhang werden Gebete für die Einheit der Christen, das Tischgebet, den Reisesegen und eine Ordnung für die Einzelbeichte geboten.

Das Brevier basiert im wesentlichen auf dem der römischen Kirche vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Die 150

Psalmen werden nach inhaltlichen Gesichtspunkten auf einen drei-Wochen-Zyklus verteilt. Der Psalmentext ist nicht mitabgedruckt. Dagegen sind die alttestamentlichen Cantica im vollen Wortlaut aufgenommen. Mette, Laudes, Prim, Terz, Sext, Non, Vesper und Komplet gliedern den Tag in die klassischen Horen. Auch im Kirchenjahr bleibt die herkömmliche Gliederung erhalten, beispielsweise die Epiphanienzeit, die Vorfastenzeit und die Passionszeit, die als eigene Abschnitte in der Liturgiereform der katholischen Kirche aufgegeben wurden. Die Sonntage werden nach Trinitatis gezählt. Der Neujahrstag gilt nach wie vor als Fest der Beschneidung des Herrn, wodurch das Hineinstellen Jesu in den Bund Gottes mit Abraham auch liturgisch erhalten blieb. Unter den „besonderen Gedenktagen" sind Gebetsordnungen für die Gedenktage der Engel, der Apostel, der Evangelisten, Maria, der Mutter des Herrn, und eine eigene Ordnung für Gedenktage der Märtyrer vorgesehen, alles Musterbeispiele für eine evangelische „Heiligenverehrung", wie vor allem die entsprechenden Tagesgebete zeigen, die auch inspirierend für eine Überarbeitung der entsprechenden Gebete in der römisch-katholischen Liturgie dienen können. Besonders in diesem Teil erweist sich der Titel „Evangelisch-Katholisches Stundengebet" als vollauf gerechtfertigt, ja in gutem Sinn herausfordernd.

Die im Text ausgedruckten Lesungen sind größtenteils den östlichen und westlichen Kirchenvätern entnommen. Aber auch Valerius Herberger und Wilhelm Löhe kommen zu Wort. Vielleicht hätte auch ein katholischer Autor des zweiten Jahrtausends vorgesehen werden können. Dem Beter wird aber in bezug auf die Lesungen auch Eigeninitiative zugetraut und abverlangt. Die einzelnen Gebetszeiten sind so geordnet, daß sie — zumindesten in Auswahl — auch ein beruflich geplagter Christenmensch des 20. Jahrhunderts beten kann.

Die Ordnung der Einzelbeichte sieht auch die Laienbeichte vor.

Laurentius Klein

Jesus Christus — das Leben der Welt. Gebetswoche für die Einheit der Christen 1983. Materialien für Gemeindearbeit und Gottesdienst im Auftrag der Ökumenischen Centrale erarbeitet. Calwer Verlag, Stuttgart/Kyrios Verlag, Freising 1982. 44 Seiten Text, 6 Farbdias. DM 19,80.

Wie jedes Jahr, bringt die Ökumenische Centrale verschiedene Materialien zur Gebetswoche für die Einheit der Christen. Dazu gehört u.a. auch die vorliegende „Arbeitsmappe", die dafür gedacht ist, Pfarrern, Religionslehrern und kirchlichen Mitarbeitern bei der Vorbereitung, Gestaltung und Durchführung der Gebetswoche 1983 und darüber hinaus zu helfen. Das diesjährige Thema ist der Vollversammlungsthematik des ÖRK zugrunde gelegt, die 1983 in Vancouver stattfinden wird. Sie enthält eine biblisch-theologische Einführung von Otto Knoch zum Bibeltext der Gebetswoche (1Joh 1, 1-4), einen Predigtentwurf von Dieter Sackmann, eine Bildmeditation mit sechs Dias von Johannes Kuhn, Bausteine für Religionsunterricht, Jugend- und Erwachsenenbildung von Norbert Weidinger sowie einen theologischen Beitrag zum Thema der VI. Vollversammlung von Konrad Raiser.

Athanasios Basdekis

Die Beiträge des jetzt beginnenden Jahrgangs wollen in besonderer Weise daraufhin gelesen und gewertet werden, was sie für die VI. Vollversammlung des ÖRK vom 24. Juli — 12. August 1983 in Vancouver erbringen. Bei der Untersuchung von Peter Sandner über die missionarischen Aspekte der bevorstehenden Weltkirchenkonferenz ist dies schon thematisch greifbar. Ebenfalls kann als sicher gelten, daß die Konvergenzerklärung über Taufe, Eucharistie und Amt (Lima 1982) die Überlegungen in Vancouver begleiten wird. Die kritischen Anmerkungen von Johannes Dantine sollten daher nicht nur von Theologen bedacht werden. Der Frage, ob und inwieweit dogmatische Aussagen in liturgischen Formulierungen ihren angemessenen Ausdruck zu finden vermögen, gehen im Blick auf den bereits praktizierten (wenn auch nicht offiziell approbierten) Versuch einer Lima-Liturgie Reinhart Gronbach und Laurentius Klein nach.

Mit dem Thema „Religionsfreiheit" greift der holländische Theologe J. A. Hebly ein Problem auf, das den ÖRK schon des öfteren Belastungsproben ausgesetzt hat. Auch die hier vorgetragenen Gedanken wollen und können nicht das letzte Wort in dieser Sache sein, möchten jedoch als Versuch eines Schrittes in die richtige Richtung verstanden werden, um die ökumenische Gemeinschaft der Kirchen zu realisieren.

Voraussetzungen und Positionen im jetzt schon zweimal veranstalteten Dialog zwischen der Orthodoxie und der römisch-katholischen Kirche (Chrysostomos Zaphiris) verdienen nicht nur um ihrer kirchengeschichtlichen Bedeutung willen besondere Aufmerksamkeit, vielmehr ergeben sich daraus auch Folgerungen und Einsichten für das ökumenische Gespräch insgesamt.

Zu den „Dokumenten und Berichten": Der Nordisch-deutsche Kirchenkonvent gehört zu den ältesten ökumenischen Begegnungs- und Arbeitsgemeinschaften nach dem Zweiten Weltkrieg. Wir sind Altbischof Kurt Scharf dankbar, daß er uns seinen Bericht zur Verfügung gestellt hat, den er über die bewegte Geschichte dieses nach außen hin wenig in Erscheinung getretenen und doch höchst bedeutungsvollen Konvents gegeben hat. Ein beachtliches Stück ökumenischer Geschichte, das noch heute Gegenwart ist!

Einen informativen Einblick in die Vorbereitungen zum Panorthodoxen Konzil gibt Athanasios Basdekis — ein ökumenisches Weggeleit, das längst zur selbstverständlichen Teilhabe zwischenkirchlichen Miteinanders gehört. — Der ökumenische Stipendienaustausch steht nicht mehr so im Vordergrund des kirchlichen Bewußtseins wie in den ersten zehn Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg. Was aber ein solcher Studienaufenthalt in einer anderen Kirche an Eindrücken und Erfahrungen nach wie vor zu vermitteln vermag, läßt der Bericht von Ulrich Dehn erkennen.

Zum Abschluß bringen wir die Stellungnahme des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses zu dem ÖRK-Dokument „Für eine mit den Armen solidarische Kirche" — auch dieses von der Weltmissionskonferenz in Melbourne 1980 aufgenommene Thema wird als Leitmotiv in Vancouver mehrfach zu hören sein.

Kg.

Dr. Athanasios Basdekis, Friedrichstr. 2-6, 6000 Frankfurt/Main / Dr. Hans-Jürgen Becken, Vogelsangstr. 62, 7000 Stuttgart / Univ.-dozent Pfr. Dr. Johannes Dantine, 6., Gumpendorferstr. 129/8, A-1060 Wien / Ulrich Dehn, z.Z. Missionsakademie, Rupertistr. 67, 2000 Hamburg 52 / Prof. Dr. K. Christian Felmy, Cadolzburger Str. 8, 8501 Wachendorf / Dr. Günther Gaßmann, LWB, 150 route de Ferney, CH-1211 Genf 20 / Prof. D. Hans-Werner Gensichen, Eckenerstr. 1, 6900 Heidelberg / Prof. Dr. Gerhard Grohs, Am Hechenberg 38, 6500 Mainz-Hechtsheim / stud. theol. Reinhart Gronbach, Hermannstal 24/1, 7164 Obersontheim / Prof. Dr. Ferdinand Hahn, Schellingstr. 3/V VG, 8000 München 40 / Dr. J. A. Hebly, Heidelberglaan 2, NL-3584 CS Utrecht / P. Dr. Robert Hotz SJ, Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich / Abt Dr. Laurentius Klein OSB, Friedrichstr. 2-6, 6000 Frankfurt/Main / Prof. Dr. Bernhard Lohse, Wittenbergener Weg, 40, 2000 Hamburg 56 / Missionsdirektor Dr. Reinhart Müller, Sägenförth 17, 3102 Hermannsburg / Missionsdirektor Peter Sandner, Rudolfstr. 137/139, 5600 Wuppertal 2 / Prof. OKR Dr. Rolf Schäfer, Würzburger Str. 37, 2900 Oldenburg / Altbischof D. Kurt Scharf, Am Hirschsprung 35, 1000 Berlin 33 / Prof. Dr. Wolfgang Schweitzer, Hierholz 37, 7821 Dachsberg / Pfarrer Dr. Hans Vorster, Friedrichstr. 2-6, 6000 Frankfurt/Main / Metropolit Prof. Dr. Chrysostomos Zaphiris, Kapnokopteriou 10, Athen, Griechenland.

Missionsstudien

In der Reihe der ERLANGER TASCHENBÜCHER vereinigen sich wichtige Studienbände zur heutigen Weltmission:

Ulrich Beyer:

Und viele wurden hinzugetan

Mission und Gemeindewachstum in der Karo-Batak-Kirche/Indonesien

Die Gereja Batak Karo Protestan (Nordsumatra) ist in den letzten dreißig Jahren um das 20fache gewachsen. Dr. U. Beyer, früher Dozent in Pematang Siantar, untersucht diese explosive Wachstumsbewegung einer jungen ‚Volkskirche', die Elemente der Tradition in ihre christliche Praxis übernahm.

Erlanger Taschenbücher Band 63, 144 Text-, 8 Fotoseiten, Efalin, DM 14,80, ISBN 3 87214 148 1

Joachim Schmidt:

Rundfunkmission — Ein Massenmedium wird Instrument

Der erste Missionssender wurde 1923 in Island in Betrieb genommen. Dr. Schmidt, Fernsehbeauftragter der Ev. Kirche in Hessen-Nassau, hat die Geschichte von fast 300 evangelischen Missionssendern untersucht und die Stellungnahmen kirchlicher Konferenzen zur Rundfunkmission durchgearbeitet.

Erlanger Taschenbücher Band 44, 248 Text-, 16 Fotoseiten, Efalin, DM 35,—, ISBN 3 87214 107 4

Marianne Katoppo:

mitleiden — mithandeln

Theologie einer asiatischen Frau

„Maria, der vollkommen befreite Mensch (übrigens eine Asiatin!), ist frei für den Willen Gottes — Hoffnungssignal des vollkommen befreiten Menschen, der Liebe und der Selbsthingabe" — das ist für die indonesische Theologin einer der Ausgangspunkte ihrer Studie über die Frau als ‚die andere'; sie hat sich selbst zu oft als ‚andere' empfunden: Asiatin, studierte Journalistin, Christin, Theologin in einer ‚Männerkirche'.

Erlanger Taschenbücher Band 56, 132 Seiten, Efalin, DM 18,—, ISBN 3 87214 139 2

Arno Lehmann:

Gottes Volk in vielen Ländern

Ein missionarisches Lesebuch mit 99 Texten aus der Weltchristenheit, darunter 4 Summarien des greisen Missionswissenschaftlers über Prioritäten der Mission — Hand-, Arbeits-, Lese- und Vorlesebuch.

444 Seiten, Efalin, DM 28,—, ISBN 3 87214 108 2

Verlag der Ev.-Luth. Mission
Schenkstraße 69, D-8250 Erlangen, Telefon (09131) 33064

Die Botschaft des leidenden Volkes

Übersetzt von Hermann Brandt.
160 Seiten, Paperback DM 14,80

Mit diesem Buch erscheint zum ersten Mal ein biblischer Kommentar aus Brasilien in deutscher Übersetzung. C. Mesters ist, so schreibt er zu Beginn seiner Auslegung der vier Gottesknechtslieder aus Deuterojesaja, „fünf Jahre lang durch die Straßen von Brasilien und durch die Straßen der Bibel gegangen". Für Deuterojesaja, für das leidende Volk und für Carlos Mesters ist von Gott reden die konkreteste Sache, die man sich vorstellen kann — dasselbe, wie vom leidvollen Leben des Volkes reden.



Sechs Tage in den Kellern der Menschheit

Ein Tagebuch der Hoffnung. Übersetzt von Ulrich Schoenborn; für die Herausgabe bearbeitet von Christian Bartsch.
176 Seiten, Paperback DM 16,80

Wie Regen auf dürres Land fällt und es verändert, so fallen die Zeichen der Hoffnung, Widerstandskraft und Befreiung auf, wahre Lichtpunkte im „Keller der Menschheit". Eine Perspektive wird erkennbar, die der Mächtigkeit des Lebens auf der Spur ist. Um diesen Mittelpunkt bewegen sich Bilder, Gedanken, Beschreibung und Erzählung.



Carlos Mesters — gebürtiger Holländer, Karmeliter und durch exegetische Studien in Rom und Jerusalem ausgewiesen — ist seit zwei Jahrzehnten in Brasilien verwurzelt und begleitet den steinigen Weg der Basisgemeinden zur Befreiung hin. Über ihn dichtete Bischof Pedro Casaldáliga: „Doktor der aufrichtigen Wahrhaftigkeit, / Diplomiert in dem seltenen Fach FREUDE, / Über die Maßen reich beschenkt seine Gegenwart. / Karmeliter, / Bekleidet mit dem staubigen Grau / Des Sertao und der Bairros./ Ein Weihnachtsbaum/ Mit Tausenden von Vögeln/ In den zwei Metern Länge./ Holland wurde zum Nordosten./ Wort Gottes Lebensquell des Volkes!"

Neukirchener Verlag · 4133 Neukirchen-Vluyn 2

Geiko Müller-Fahrenholz (Hrsg.)

... und wehret ihnen nicht!

Ein ökumenisches Plädoyer
für die Zulassung von Kindern zum Abendmahl

In Zusammenarbeit mit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung und dem Erziehungsbüro des Ökumenischen Rates der Kirchen, Genf

115 Seiten, Paperback DM 12,80, ISBN 3-87476-169-X

Die Kirchen stehen noch am Anfang mit dem Versuch, den Glauben und die Hingabe von Kindern zu verstehen. Die Art und Weise, in der wir als Erwachsene glauben und denken, macht es uns schwer, sorgfältig auf die Empfindungen und Hoffnungen von Kindern zu achten und der ihnen eigentümlichen Suche nach Glauben gerecht zu werden. In vielen Kirchen verschafft sich eine neue Einstellung zum Kind Raum. Das Problem „Kinderabendmahl" stellt die Kirchen vor eine aufregende Herausforderung. Diese Herausforderung ist ein Schlüssel, der unerwartet Türen öffnet, nicht nur für die Entwicklung eines ganzheitlichen Dienstes an Kindern, sondern für einen umfassenden Dienst der Kirchen an allen ihren Mitgliedern.
Der vorliegende Band macht die Vorträge und Diskussionen der Bad Segeberger Konsultation im April 1980 nun einem weiteren ökumenischen Publikum zugänglich.
Er enthält die Referate von Cyrille Argenti, Frankreich, Karl Heinrich Bieritz, DDR, David Holeton, Frankreich, Eberhard Kenntner, BRD, John Sutcliffe, England.

Aus dem Inhalt:
Die Entstehung des Problems — Grundmuster im Verhältnis von Taufe und Abendmahl — Biblische und theologische Erwägungen — Psychologische und pädagogische Erwägungen — Konsequenzen für Gottesdienst und andere Aspekte des Gemeindelebens.

Verlag Otto Lembeck
Leerbachstraße 42, 6000 Frankfurt am Main 1

Zum 80. Geburtstag von Edmund Schlink

Am 6. März beging Professor Edmund Schlink seinen 80. Geburtstag. Dies war erneut ein Anlaß, des wertvollen Beitrags dieses großen theologischen Denkers und Pioniers der ökumenischen Bewegung, besonders der Faith and Order-Bewegung, zu gedenken, abgesehen von seiner hervorragenden und hingebungsvollen Arbeit im akademischen Fach der Systematischen Theologie als ausgezeichneter Universitätslehrer.

Er war in treuer und aktiver Mitarbeit dem Ökumenischen Rat der Kirchen und seinem besonderen Anliegen für die Einheit der Kirche über fast ein halbes Jahrhundert verbunden. Viele von uns denken dankbar an seine weise theologische Führung und an sein beispielhaftes ökumenisches Ethos während dieses langen und entscheidenden Zeitabschnitts für den Ökumenischen Rat der Kirchen, die Faith and Order-Bewegung und die ganze ökumenische Bewegung zurück.

Ohne viel Aufhebens zu machen oder seine ungewöhnlichen Fähigkeiten in den Dienst besonderer konfessioneller Interessen oder persönlichen Hervortuns zu stellen, war er fast immer auf bedeutenden Konferenzen wie aber auch auf kleinen Konsultationen zugegen, gut vorbereitet und meist mit einem gedankenreichen, gut gegliederten und manchmal bedacht Schranken durchbrechenden Papier, das ihn als einen der tatkräftigsten Förderer der Faith and Order-Bewegung auf ihrem Wege nach vorn auswies.

Zusammen mit seinen internationalen und interkonfessionellen Aktivitäten auf ökumenischen Versammlungen war sein theologisches Lehren in seiner besonderen und authentischen lutherischen Perspektive ein Meisterstück und ein lebendiges Beispiel für uns alle, wie man in Treue zu seiner eigenen Tradition eine Quelle der Inspiration für andere werden kann, die einer ökumenisch orientierten Theologie dienen möchten.

Ich persönlich war für die Gelegenheit dankbar, diesen doppelten Aspekt seines hervorragenden Beitrags zur Wiederherstellung eines ökumenisch verstandenen theologischen Lehrens kennenzulernen. In einem kritischen Lebensabschnitt als Tutor an der Graduate School of Ecumenical Studies in Bossey während des Wintersemesters 1956/57 folgte ich seinen ebenso eindringlichen wie ausgewogenen Vorlesungen über Tradition inmitten aller möglichen radikalen Auffassungen.

Dann wieder folgte ich ihm aufmerksam auf einer Weltkonferenz von Faith and Order und zwei Vollversammlungen des Ökumenischen Rates

der Kirchen, wobei ich seine Fähigkeit bewunderte, entgegengesetzte theologische Positionen miteinander zu versöhnen, um dadurch allen echten Bemühungen um einen Konsens in Glaubensfragen auf der Basis von Bibel und apostolischer Tradition einen Dienst zu leisten. Er besaß die uneingeschränkte Gabe, in allen Kirchen zu Hause zu sein, indem er alle einzelnen christlichen Traditionen mit derselben Überzeugungskraft ansprach aufgrund seiner hohen Wertung der besten Wesenszüge, die er in ihnen zu entdecken vermochte.

Der Vortrag etwa, den er vor Orthodoxen und Kirchenvertretern auf der Zentralausschußsitzung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1959 auf Rhodos hielt und sie darin an das doxologische Element in der östlichen Theologie und dessen positive Bedeutung für den Wesenskern der ökumenischen Bewegung erinnerte, bleibt hierfür ein herausragendes Beispiel. Auch in Rom erfreute er sich als einer der führendsten Delegierten-Beobachter während des Zweiten Vatikanischen Konzils hoher Wertschätzung. Unter allen anderen Beobachtern hatte er den unbestrittenen Vorrang, Sprecher gegenüber den römisch-katholischen Bischöfen und der Kurie zu sein in der Darstellung überzeugender kritischer Aussagen hinsichtlich Einheit und Erneuerung der Kirche, gegründet auf gesunden evangelischen Grundsätzen, die gleichermaßen in der römischen Tradition wie in seiner eigenen vorhanden seien. Ich kann seine dortige konstruktive Wirksamkeit zugleich auch im Namen aller Beobachter bezeugen, weil ich den Vorzug hatte, mit ihm in jeder Sitzung in der Basilika von St. Peter zusammenzusein, ich fuhr ihn jeden Morgen in aller Frühe zum Vatikan, ich lebte mit ihm unter dem gastfreien Dach des Diakonissenhauses und hörte seinen Vorträgen zu, die er vor den römischen Bischöfen in deren Residenzen während langer Abendsitzungen hielt.

Wenn Edmund Schlink jetzt seinen 80. Geburtstag feiert und wir in Dankbarkeit und Freude daran teilnehmen, so haben wir alle, die wir weiterhin in der ökumenischen Bewegung mitwirken, wie sie im Ökumenischen Rat der Kirchen Gestalt gewonnen hat, uns einer offenen Selbstkritik zu unterziehen. Und dies deswegen, weil er für die Einheit der Kirche in einer unbedingten Weise ernsthaft theologisch gearbeitet hat auf der Grundlage der Bibel, des apostolischen Kerygmas und der kirchlichen Wirklichkeit, wie sie sich in der Kirchengeschichte in ungebrochener Kontinuität und jenseits aller Arten von Schismen manifestiert hat.

Das ist der Grund, warum er die Anerkennung des Nicänums wie auch die Achtung der alten Glaubensbekenntnisse neben der Bibel und der altchristlichen Tradition der Einen Kirche forderte. Er bestand darauf, daß

die Erneuerung der Kirche und das sozialpolitische Handeln im Dienst an der Welt von heute die Wichtigkeit und Vordringlichkeit nicht herabmindern dürften, die Schau und die Wirklichkeit der einen Katholischen und Apostolischen Kirche durch die Jahrhunderte wiederzugewinnen. Eine wirkliche Begegnung der Kirchen zum gemeinsamen Handeln gegen die bösen Mächte in den modernen Gesellschaften setzt für ihn die unmittelbare Bereitschaft derselben Kirchen voraus, ihre Gemeinschaft untereinander in Wort und Sakrament wiederherzustellen. Daher ist er für die ökumenische Bewegung ein schöpferischer und radikaler Rufer zum Evangelium gewesen und gleichzeitig ein Baumeister kirchlicher Gemeinschaft auf unerschütterlichen ekklesiologischen Grundsätzen, an die alle christlichen Theologen sich halten sollten, um eine neue Übereinstimmung in Glaubensfragen zu erreichen.

Man kann daher annehmen, daß es ihm irgenwie eine Genugtuung gewesen sein muß und daß er das Gefühl gehabt hat, sein Beitrag zu Faith and Order sei in dem Dokument „Taufe, Eucharistie, Amt" aufgenommen worden, das im vergangenen Jahr entsprechend den Grundlinien des Konsensus, dem er so viele Jahre seines Lebens und seiner Theologie gewidmet hat, in Lima abgeschlossen wurde. Unser Gedenken und unsere dankbaren Gefühle für ihn sind auf einer Postkarte aus Lima zum Ausdruck gekommen, unmittelbar nachdem dieses Dokument dort einmütig angenommen und gebilligt worden war. Unsere Wünsche zu seinem 80. Geburtstag für viele weitere glückliche Jahre sind gleichzeitig Wünsche, daß Gott auch gleichermaßen in allen Kirchen junge Menschen zurüsten möge, seinem leuchtenden ökumenischen Beispiel nachzufolgen.

Nikos A. Nissiotis
Vorsitzender der Faith and Order-
Kommission des Ökumenischen
Rates der Kirchen

Dem Ehrenvorsitzenden des DÖSTA zum 80. Geburtstag

Zu den alten Akten und Protokollen des DÖSTA könnte ja jedes Mitglied dieses Ausschusses Zugang haben. Aber wer liest dort schon über vergangene Sitzungen, wenn nicht der Vorsitzende in seinen sorgenvollen Stunden auf der Suche nach Stützung und Hilfe durch die Väter des DÖSTA? Und ich bin nicht einmal sicher, ob ich den trostreichen Weg in die alten Akten ohne die Ermutigung unseres unvergessenen altkatholischen

Mitglieds Professor Werner Küppers gefunden hätte. Als ich den Vorsitz des DÖSTA übernahm, kam er mit seiner Frau eigens nach Reigoldswil, um mich über die Geschichte dieses eigenartig friedlichen und zugleich spannungsreichen Studienausschusses voll und ganz ins Bild zu setzen. Hatte ich gemeint, als Nachfolger des viel zu früh verstorbenen Ernst Wolf im DÖSTA wenigstens als Mitglied der zweiten Generation mit den Uranfängen noch eine direkte Verbindung zu haben, so wurde mir durch Werner Küppers erst deutlich, wie die Anfänge eigentlich gewesen waren: ganz am Anfang des Lebens dieses heute so umfassenden und aus recht hochkarätigen christlichen Denkern und Lenkern bestehenden Gremiums stand die Persönlichkeit und die Arbeit des heute achtzigjährigen Professors Edmund Schlink.

Als umfassend informiert und allseitig ökumenisch interessiert mögen wir uns heute selber loben — aber hätten wir einen solchen Anfang gewagt, wie ihn der Jubilar damals zustande gebracht hatte? Gewiß, die volle Bruderschaft und die wirkliche Schönheit der Ökumene, die Mitgliedschaft der römisch-katholischen Kirche, bestanden damals noch nicht. Aber alles war durch Edmund Schlinks Arbeit und persönliche theologische Einstellung schon daraufhin angelegt. Die frühesten Protokolle zeigen schon, welche Ziele ins Auge gefaßt waren. Und es verwundert nicht, daß die EKD Herrn Schlink zum Zweiten Vatikanischen Konzil als ständigen Beobachter — ja, manche sagen, er sei dort wirkliches „Mitglied" geworden — bestellt hatte. Er mußte den Vorsitz des DÖSTA damals abgeben, weil ihn die Arbeit in Rom voll absorbierte. Im Jahre 1969 wurde er durch die Stimmen aller Mitglieder zum Ehrenvorsitzenden gewählt.

Wenn ich zurückschauend mich frage, wo ich damals gewesen war: Vikar im Kanton Baselland und dann Pfarrer in Schottland und sechs Jahre später in den USA — überall hatte schon damals der Name von Professor Schlink einen ernsten und einen fast ehrwürdigen Klang. Er war dogmatisch nicht weich — sicher härter als wir Jüngeren —, aber doch ganz offen. Er überragte uns alle an Wissen. Aber das ist letztlich nicht wichtig. Er verstand besser als viele, Kirche und Theologie zu verbinden, und dies mit streng ökumenischen Zielen. Das ist wichtig.

Noch immer können wir bei unseren Sitzungen hoffen, daß Bruder Schlink kommt, daß er einfach da ist. Und wenn er kommt, so ist es ganz eigentümlich: niemand fühlt sich gehemmt, weil der Vater des DÖSTA anwesend ist, weil er mehr weiß als wir, weil er vielleicht strenger und konservativer ist als wir, aber niemand will sich so recht gehen lassen in seiner Gegenwart, niemand will Ungegorenes aussprechen, wenn er da ist. Ähnlich

ist es bei den Sitzungen der Herausgeber der „Ökumenischen Rundschau", deren Entstehung von Anfang an mit seiner Arbeit verbunden war.

Wir grüßen zum 80. Geburtstag ganz herzlich unseren Ehrenvorsitzenden, den Sohn eines Professors der Mechanik an der ehrwürdigen Hochschule in Darmstadt, den hessischen Pfarrer und Studentenpfarrer, den Doctor philosophiae von 1927, den Dozenten in Gießen und Bethel, den Ordinarius in Heidelberg und Rektor der Universität in den Jahren 1953/54, den Vorsitzenden des DÖSTA von 1950 bis 1962, den EKD-Beauftragten beim Vaticanum II, den Ehrendoktor von Mainz, Edinburgh und Paris. Wir wünschen ihm viele reiche Erfahrungen in der Zukunft und manch eine gute — oder doch akzeptable — Sitzung des DÖSTA in den kommenden Jahren. Wir wollen weiter von ihm lernen, was es mit der Einheit der Kirche auf sich hat.

Dietrich Ritschl
Vorsitzender des
Deutschen Ökumenischen
Studienausschusses

Etappen der Begegnung zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland 1958

Ein Brief zum 80. Geburtstag
von Professor D. Dr. Edmund Schlink
in Heidelberg

Verehrter Herr Professor,
lieber Bruder Schlink!

Dieser Brief hat sein besonderes Ziel, nämlich Ihnen in großer Verehrung und Dankbarkeit herzlich zur Vollendung Ihres 80. Lebensjahres zu gratulieren. Das tue ich hiermit von ganzem Herzen!

Von 1959 bis 1974 gehörten Sie zu dem Ausschuß, der im Auftrag des Rates der EKD die Theologischen Gespräche mit den dafür bestimmten

Vertretern der Russischen Orthodoxen Kirche führte. Als Präsident des Kirchlichen Außenamtes der EKD hatte ich von Amts wegen die Leitung dieser Gespräche deutscherseits bis 1974 in Händen. Hinter unser beider Beteiligung lag eine gewisse Absicht und Vorgeschichte. Ich meine damit die Tatsache, daß wir beide im Jahre 1958 Mitglieder einer Delegation waren, die offiziell mit Einwilligung und im Auftrag des Rates der EKD der genannten Kirche in Rußland einen Besuch abstattete. Ich darf annehmen, daß Ihre Beteiligung mit dem Grad Ihrer überragenden Fachkenntnisse und auch mit der lutherischen Prägung Ihrer Theologie zusammenhing. Es muß hier wohl bemerkt werden, daß bei diesem Besuch und bei den folgenden Gesprächen über die Fachkenntnisse hinaus das persönliche Vertrauen und die innere Glaubwürdigkeit ihre große Rolle spielten. Für mich wurden Sie über das bisherige Maß hinaus ein bewährter Freund und Begleiter, dessen kritisches und helfendes Wort ich in den späteren Gesprächen, deren Vorsitz ich zu führen hatte, hoch zu schätzen wußte.

Die Reise unserer Delegation nach Rußland dauerte vom 24. März bis zum 16. April. Ziel und Inhalt der Reise erschienen mir damals so ungewöhnlich, daß sich in meinem Tagebucheintrag vom 24.3. der Satz findet: „Jeder Abflug ist ein Schritt ins Ungewisse hinein, wenn man es als Mensch betrachtet. Aber alle Wege führen in Gottes Hand." Wir waren ja, es müßte längst gesagt sein, Delegationsmitglieder in Nachfolge der von D. Martin Niemöller mit seiner 1952 angeknüpften Verbindung mit den Kirchen in der Sowjetunion. Im Hintergrund unserer Aufgabe sahen wir von Anfang an auch die deutschsprachigen Schwestern und Brüder und die baptistischen Christen.

Bei dem Flug über das weite Land tauchten in meinen Gedanken Erinnerungen auf. Unsere erste Begegnung auf dem Flughafen in Moskau lag in den Händen des Präsidenten des Kirchlichen Außenamtes der Russischen Orthodoxen Kirche, Metropolit Nikolaj, der mit einem großen Stab und einer Anzahl Fotoreporter erschienen war. In den nächsten Tagen wechselten Besichtigungen und Besuche verschiedener Art einander ab. Immer wieder besuchen wir Kirchen, in denen Gottesdienste stattfinden. An Wochentagen handelt es sich naturgemäß um schlichte, alte Menschen. In meinem Tagebuch steht: „Aber welche Fülle der Verheißungen Gottes liegt über ihnen!" Unsere Deputation mit ihrer ehrwürdigen Begleitung erregt überall großes Aufsehen. In der Auferstehungskirche etwa 700 Menschen. Ich antworte auf die Begrüßung vor der Gemeinde und rufe zum Gebet und zur Fürbitte auf. Die Gemeinde ruft laut „Ja" und „Danke". Immer wieder rufen sie es und nicken uns zu, als wir die Kirche verlassen. Am 4. Tage er-

gibt sich beim Frühstück ein lebhaftes Gespräch über Atomwaffen. Schon damals!

Am 30. März erfolgt am frühen Morgen die Abfahrt nach Sagorsk. Unterwegs auf unsere Bitte hin ein unvorhergesehener Besuch zweier Dorfkirchen, in denen gerade Gottesdienst gefeiert wird und die recht voll sind. Viele Kinder werden zur Taufe getragen. Sagorsk grüßt imposant von weitem. Eine stattliche Anlage mit dem unvergeßlichen Glockenturm, ein Mittelpunkt der russischen Kirche. Am ersten von uns besuchten Gottesdienst nehmen rund 4000 Gläubige teil. Etwa 2000 gehen zur Kommunion. Unterhalb der Kirche ein Mittagsmahl mit den Mönchen. Darauf Besichtigung der Residenz des Patriarchen und des Archäologischen Instituts der Akademie. Die jungen Studierenden der Akademie machen einen ausgesprochen sympathischen Eindruck. Die Schüler treten, was die geistliche Ausbildung angeht, mit geringen Voraussetzungen ein. Eine offene Frage bleibt mir die Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit von marxistischer Weltauffassung und orthodoxem Glauben. Man bezeugt seinen Glauben durch sein Dasein. Zwischendurch Vorlesungen unserer Professoren Schlink, Iwand und Vogel, die auch immer wieder mit Reden hervortreten. D. Wilm hält zum Abschied vor Dozenten und Studenten eine sehr persönliche Rede über seine Erlebnisse mit Russen in der Kriegsgefangenschaft und dem KZ, wobei das Schuldbekenntnis, nicht gerufen zu haben, eine große Rolle spielte. Die Rede machte offenbar großen Eindruck.

Nikolaj erläutert die ökumenische Situation. 1948 sei wenig Berührung mit dem Ökumenischen Rat vorhanden gewesen. Anfangs Überwiegen der politischen Anliegen, später Annäherung durch Überwiegen der kirchlichen Anliegen. Unser Gespräch wirkt sich vielleicht 1961 beim Eintritt in den Ökumenischen Rat in Neu-Delhi aus. Weitere Besprechungspunkte: Dozenten-, Kirchenmänner- und Studentenaustausch. Iwand ist für baldigen Zeitpunkt, ich bremse wegen EKD-Teilnahme. Beim Abschiedsempfang durch den Patriarchen berichten wir nacheinander. Wir sprechen über die erwogenen Austauschpläne, bei denen der Allerheiligste Patriarch sehr zustimmend nickt.

Bei der Besichtigung der Lomonossow-Universität mit ihren über 20000 Studenten genießen wir den faszinierenden Blick auf die Stadt. Die Studenten unterscheiden sich wesentlich vom Kirchenvolk. Überwiegend intellektuelle Typen. Den Geistlichen folgen hier viele spöttisch-überlegene Blicke. Es ist für die Kirche noch ein weiter Weg, bis die vielen Gebildeten dem Evangelium begegnet sind. Ob es ohne das Wort oder mit so geringen Ausmaßen des Wortes gehen wird?

Am Abend des 2.4. Ankunft in Kiew. Am nächsten Morgen Besichtigung des sehr eigenartigen Höhlenklosters mit seinen langen unterirdischen Gängen, Kapellen, ehemaligen Mönchszellen. Bestehen von hier aus Beziehungen zum Mausoleum Lenins und Stalins? Nachmittags im Nonnenkloster, Besichtigung des Zimmers einer heimgegangenen Nonne, einer Schwester des Patriarchen Alexius. Unendliche Reihen von Familienbildern schmücken die Wände. Der Vater war zaristischer Kammerherr. — Schlink führt geistliche Gespräche mit Gemeindegliedern.

Flug nach Riga. Beim Empfangsessen nehmen die lutherischen Erzbischöfe von Lettland und Estland, Turs und Kiivit, teil. Im Karfreitagsgottesdienst spricht Wilm von der Kanzel zu einer mehrtausendköpfigen Gemeinde. Der Chor singt zwei deutschsprachige Lieder und für den verstorbenen Präses D. Held „Wenn ich einmal soll scheiden". Erzbischof Kiivit berichtet nach dem Empfang über die Lage der Kirche in Estland.

Am 6.4. nehmen wir ab 6 Uhr früh an sieben Ostergottesdiensten in den lutherischen Kirchen teil. Jeder soll reden, einige mehrmals. Fast alle Gottesdienste sind überfüllt. Im Dom etwa 5000 Besucher. Auffallend viele Männer. In der Arbeitergemeinde St. Paul werden uns Grüße an alle Küster und Kirchendiener in Deutschland aufgetragen. Vor dem Dom winkt die riesige Menschenmenge zum Abschied. Zum ersten Male seit 1945 ist in Riga wieder ein Gottesdienst in der Zeitung mitgeteilt worden. Im Gottesdienst am Spätnachmittag amtieren Kiivit und ich in der nach der Zerstörung neu erbauten St. Annenkirche in Mitau.

Die Existenz einer Katakombenkirche wird energisch bestritten. Wohl existieren Hausgemeinden, wo noch kein Kirchengebäude vorhanden ist. Kiivit äußert, daß der Kirche die Auseinandersetzung mit dem dialektischen Materialismus noch bevorstehe.

Am 7.4. Besuch der Siedlungen am Stadtrand und am Baltischen Meer. Bewegender Abschied von den lutherischen, herzlicher Abschied von den orthodoxen Brüdern. Fahrt nach Leningrad. Kathedralen, breit angelegte Straßen, wunderschöne Ikonen, volle Gottesdienste. Interessant der Unterschied der etwa 200 anläßlich der Vorträge unserer Professoren in der Geistlichen Adademie anwesenden Studenten im Vergleich zu Sagorsk.

Am 12.4. wieder in Moskau, Ostersonnabend, ein Besuch in Kolomanskoje lohnt sich besonders. Vor der Kirche lange Tische, auf denen die Gläubigen ihre Eier und Paski zur Weihe durch den Priester ausbreiten. Alles in saubere, weiße Tücher gehüllt, mit bunten Kunstblumen verziert. Wilm immer väterlich-patriarchalisch dazwischen. Hier verbrachte Peter der Große einen Teil seiner Jugend. Das Moskauer Straßenbild ist weithin

durch die Frauen gekennzeichnet, die ihre Kuchen zu den Kirchen tragen. Tausende von Menschen halten sich in den Kathedralen auf, in Reihen geordnet, um den Leichnam Christi und andere Bilder zu küssen. Die Menschen sprechen uns oft an, können etwas Deutsch, bitten um Grüße, geben uns demütig und freundlich die Hand. Ein großes Volk Gottes läßt sein gemeinsames Ostermahl im Herzpunkt der Gemeinde segnen. Kleine Knaben und Mädchen lernen die Bilder verehren und alte Männer und Frauen sichern sich die vordersten Plätze für den mitternächtlichen Gottesdienst. Ein unendlich bewegtes, farbiges Bild in einer seltsamen Mischung stiller Trauer und österlicher Vorfreude.

Der Osternachtsgottesdienst bildet den Höhepunkt unserer Reise. Vor der Kathedrale des Patriarchen stehen schon um 22 Uhr Tausende, ohne Einlaß zu bekommen, auffallend viele junge Menschen. Drinnen etwa 7000 Gläubige. Unbeschreiblich der Jubel der Osternacht in Ruf und Gegenruf: „Christus ist auferstanden: er ist wahrhaftig auferstanden." Von 3 bis 4 Uhr nachts festliches Ostermahl im Hotel. Am 13.4. Predigtgottesdienst von Professor D. Vogel-Berlin in der Botschaft der BRD. Ich halte die Liturgie. Nachmittags zwei Gottesdienste in den Kathedralen des Metropoliten und des Patriarchen. Der Patriarch bittet uns zum Allerheiligsten, wo wir hinter ihm Platz nehmen und so den Gottesdienst aus besonderer Perspektive miterleben. Er kümmert sich rührend um uns.

Die letzten Tage vergehen wie im Flug: Am 14.4. von 15 bis 16.30 Uhr werden wir alle vom Außenminister Sorin in seinem Ministerium empfangen. Wilm trägt gut vor, wir anderen ergänzen. Es geht vor allem um die Menschen in der DDR. Ab 18 Uhr Einladung vom Staatsrat für die orthodoxe Kirche. Am nächsten Tage besuche ich mit D. Iwand den Staatsrat für nichtorthodoxe Kirchenangelegenheiten wegen der lutherischen Christen. Frage nach Bibelsendungen.

Herrliche Ikonen in der Tretjakov-Galerie. Abschiedsbankett beim Patriarchen. Vor dem Essen Verleihung der kirchlichen Wladimir-Orden. 18 Uhr Empfang beim Stellvertretenden Vorsitzenden vom Obersten Sowjet. Abflug am 16.4.

Damit habe ich Ihnen, verehrter Bruder Schlink, eigentlich nichts Neues berichtet. Ich habe Sie nur an gemeinsame Erlebnisse erinnert, die sich allerdings für die folgenden Theologischen Gespräche sehr ausgewirkt haben.

Der Berichtsband „Tradition und Glaubensgerechtigkeit" über das erste Theologische Gespräch zwischen den Delegationen in Arnoldshain 1959, erschienen 1961, berichtet auf Seite 55, daß Sie unter Gesprächsleitung von

Landesbischof D. Dietzfelbinger eine Einführung in das Gespräch gaben. Sie greifen dabei weit in die Geschichte der Begegnungen der Orthodoxen Kirchen mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen zurück. So schlagen Sie durch Ihre Person einen weiten Verbindungsbogen zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft unserer Kirchen.

Lassen Sie mich mit dem Ausdruck großer Dankbarkeit und Freude schließen!

Ihr Ihnen verbundener
Adolf Wischmann
1956-1974 Präsident des Außenamtes der Evangelischen Kirche in Deutschland

Bekenntnis und Toleranz

VON WERNER KRUSCHE

Edmund Schlink zum 80. Geburtstag

Die dogmatische Arbeit Edmund Schlinks ist an das Bekenntnis der Kirche gebundene Arbeit.[1] Das Bekenntnis „als Summa der Heiligen Schrift" ist für ihn „verpflichtendes Vorbild aller kirchlichen Lehre".[2] Insofern das Bekenntnis „Schriftauslegung im Consensus mit den Vätern und Brüdern und damit Lehre der Kirche" ist *„in Abgrenzung gegen die jeweilige Irrlehre"*[3], ist die Frage, in welchen Formen und mit welchen Folgen notwendig werdende Abgrenzungen und Verwerfungen erfolgen, — und damit implizit das Problem der Toleranz — gestellt. In seiner weithorizontigen und tiefgrabenden ökumenischen Arbeit — in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, in dem Gespräch mit der römisch-katholischen und der Russischen Orthodoxen Kirche — ist es Edmund Schlink nie zuerst um Abgrenzungen, sondern zuerst und zuletzt um die Entdeckung des Evangeliums von der Rettung des Sünders allein durch Christus in den anderen Kirchen gegangen. Seine ganze Arbeit ist ein sehnsüchtiges Aufsuchen dieses Evangeliums im Gesamtleben der anderen Kirche — ihrer Lehre, ihrer Liturgie, ihren Gesängen und Gebeten, ihren Ordnungen und Ämtern und ihren Frömmigkeitsäußerungen.[4] Dieses Suchen ist darum nötig, weil das Evangelium dort in einer von der eigenen Tradition unter-

schiedenen und oft genug ihr fremden Denkform und Sprachgestalt anwesend ist und lebt.[5] „Getrennte dogmatische Traditionen füreinander zu erschließen" und die „Bemühung um einen dogmatischen Consensus" ist darum eine unerläßliche Aufgabe.[6] Gleichwohl wurden auch hier schmerzliche Abgrenzungen notwendig.[7] Weil und insofern das Bekenntnis der Kirche auch eine ausschließende Funktion hat, stellt sich unabweisbar die Frage der Toleranz.

Dabei verstehen wir das Bekenntnis als den öffentlich ausgesprochenen Consensus einer Kirche in dem, was den wesentlichen Inhalt ihrer Heilsverkündigung ausmacht. Und unter Toleranz verstehen wir ein auf Verstehen und Ertragen ausgerichtetes, auf alle Formen von Gewalt verzichtendes Verhalten und Verhältnis von Gemeinschaften unterschiedlicher Überzeugungen und Einstellungen und ihrer einzelnen Glieder zueinander sowie die politische und rechtliche Ausgestaltung dieses Verhältnisses und Verhaltens. Dem Zusammenhang von Bekenntnis und Toleranz soll in der Entfaltung einiger Thesen nachgegangen werden.

1. These:

Das Bekenntnis zu Jesus Christus als dem einen Herrn, der allein der Welt das Heil bringt, scheint dieses absoluten Anspruchs wegen in einem exklusiven Verhältnis zu allen anderen Heilslehren zu stehen und Toleranz überhaupt auszuschließen. Es ist indessen zu unterscheiden zwischen dogmatischer und ethischer Toleranz.

Das Augsburger Bekenntnis ist in seiner Mitte Bekenntnis zu dem gekreuzigten und auferstandenen Christus, um dessentwillen allein Gott uns unannehmbare Leute annimmt und durch den allein er uns zurechtbringt.[8] Damit nimmt das Augsburger Bekenntnis die zentralen Aussagen des Neuen Testaments auf: der johanneische Christus bezeichnet sich als den ausschließlichen Vermittler zwischen Gott und Mensch: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater denn durch mich" (14,6). Und in der Apostelgeschichte heißt es: „In keinem andern ist das Heil, auch ist kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, durch den wir gerettet werden sollen" (4,12). Dieser totale Anspruch, daß alles an ihm hängt, daß nur er unser Leben zurechtbringen und unsere zerstörte Gemeinschaft mit Gott wiederherstellen kann, ist exklusiv und universal; er schließt jeden anderen derartigen Anspruch aus und gilt für alle Zeiten und alle Kulturen.

Muß das Bekenntnis zu diesem Herrn dann nicht ebenso ausschließlich sein? Wie sollte es zugeben können, daß das Heil — das Ganzwerden des Menschen und seiner Welt — möglicherweise auch durch einen anderen oder auf einem anderen Wege zustande kommen könne? Macht dieses Bekenntnis nicht notwendig intolerant gegenüber allen außerchristlichen — religiösen oder philosophischen — Versuchen, den Menschen aus seinen Entfremdungen zu befreien und zu sich selbst kommen zu lassen? Intolerant auch gegenüber innerchristlichen Anschauungen, die nicht in Übereinstimmung mit diesem Bekenntnis zu stehen scheinen?

Ein Blick in die Kirchengeschichte genügt, um diesen Eindruck bestätigt zu finden.[9] Kaum hatten die Christen nach den schweren Verfolgungen in den ersten drei Jahrhunderten durch das (fälschlicherweise) sogenannte Toleranzedikt von Mailand 313 die Gleichberechtigung mit den anderen Religionen erhalten — schon fingen sie an, Toleranz zu verweigern und mit Hilfe der staatlichen Gewalt für das Verbot der heidnischen Kulte zu sorgen und nach der Erhebung des Christentums zur Staatsreligion die Trinitätslehre zum Reichsglauben erklären zu lassen. Augustin lieferte die Theologie dazu: Eine erzwungene Zugehörigkeit zur Kirche ermögliche doch wenigstens die Belehrung im Heilsglauben, gebe also immerhin die Chance, das Heil zu erlangen, das es — nach Cyprian — außerhalb der Kirche nicht gibt (extra ecclesiam nulla salus). Es gibt eine iusta persecutio — eine gerechte Verfolgung — durch die Kirche. „Die Kirche verfolgt aus Liebe, die Gottlosen aus Grausamkeit." Dabei war die Intoleranz gegenüber den Heiden noch geringer als gegenüber denen, die *in* der Kirche den Glauben verfälschten, gegenüber den Häretikern, für die nicht nur die Exkommunikation, sondern auch die Todesstrafe geboten erschien. Hierzu hat Thomas von Aquin die theologische Begründung geliefert: Es sei „viel schlimmer, den Glauben zu verderben, durch den die Seele ihr Leben empfängt, als Geld zu fälschen, das dem zeitlichen Leben dient. Wenn also die Geldfälscher oder andere Verbrecher mit Recht von den weltlichen Herrschern sofort mit dem Tode bestraft werden, wieviel mehr dürfen dann die Ketzer ... nicht nur exkommuniziert, sondern mit Recht getötet werden." Damit ist das für das ganze Mittelalter maßgebende Motiv für die Bestrafung, ja Vernichtung der Ketzer ausgesprochen: der Schutz der Seelen der Gläubigen vor der Verführung, die sie um das höchste Gut, nämlich um ihr ewiges Heil bringt.

Die Folter der Inquisition, die Ketzerverbrennungen und Hexenverfolgungen, die Pogrome der Gegenreformation sind allesamt so motiviert: Da die Lehre der Kirche fundamental für das Heil ist, müssen die Gläubigen

davor geschützt werden, durch falsche Lehre verführt und um das Heil gebracht zu werden, und müssen die Verführer unschädlich gemacht werden.

Ist und macht also das Bekenntnis zu Jesus Christus als dem alleinigen Herrn in seiner Ausschließlichkeit notwendig intolerant?

Dieser Intoleranz des Bekenntnisses ließe sich auf folgende Weise entgehen:

1. Ich verstehe das Bekenntnis zu Jesus Christus als dem alleinigen Herrn als mein persönliches Bekenntnis, mit dem ich stehe und falle. Für mich ist es unbedingte Wahrheit, aber ich kann es nicht zur unbedingten Wahrheit für alle machen. Ich kann nicht ausschließen, daß die Wahrheit anderen anders begegnet und sie der Wahrheit anders inne und gewiß werden. Wenn ich indessen meine Wahrheit als allgemein gültige Wahrheit erkläre, werde ich intolerant. Karl Jaspers hat die Intoleranz des christlichen Glaubens darin begründet gesehen, daß er zwei grundverschiedene Arten von Wahrheit zusammenzubringen versucht: die Wahrheit als unbedingte Gewißheit und die Wahrheit als allgemein gültiges Wissen. Er lasse nicht nur behaupten: „Christus ist ‚für mich' der Herr", sondern er unterstelle: Christus ist der Herr ‚für alle'; außerhalb seiner ist kein Heil. Damit würde sein Wahrheitsgehalt exklusiv und mache intolerant. Aber eine solche Zurücknahme der Wahrheitsgewißheit in die Subjektivität macht zwar Toleranz möglich, aber sie bedeutet natürlich zugleich die Relativierung des Wahrheitsanspruchs Jesu. Jesus Christus ist dann *mein* Herr, die Wahrheit für mich, aber ich wage dann nicht mehr zu bekennen, daß er die Wahrheit auch für die anderen — Wahrheit für alle — sei, sondern schließe zumindest nicht aus, daß einer die Wahrheit auch anders — auch ohne Christus — haben könne. Die damit ermöglichte Toleranz ist dann freilich erkauft mit der Preisgabe des Bekenntnisses Jesus Christus als der Wahrheit für alle. Es scheint also so, daß dieses Bekenntnis intolerant ist und intolerant macht.

2. Eine andere Möglichkeit, der scheinbar unausweichlichen Intoleranz des Bekenntnisses zu entgehen, wäre die, zu erklären: Das Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Herrn sei im Grunde ein Bekenntnis zur Herrschaft der Liebe. Sie soll uns beherrschen. Nicht, was einer glaubt, sondern wie einer liebt, ist entscheidend. Jesus Christus ist der personalisierte Ausdruck dieser Liebe, Symbolfigur des „Prinzips Liebe". Ihn als Herrn bekennen, heiße nichts anderes als: sich in allem von der Liebe bestimmen lassen. Solch eine Reduktion des Bekenntnisses auf das Prinzip Liebe macht natürlich Toleranz möglich gegenüber allen möglichen Formen eines religiösen Humanismus, die gerade in diesem Prinzip einander verwandt zu sein

scheinen. Aber diese Toleranz wäre erkauft mit der Preisgabe des Bekenntnisses zu Jesus Christus als dem, in dessen Person und Geschichte allein sich Gottes Liebe offenbart; es wäre die Preisgabe des Bekenntnisses zu Gottes geschichtlicher Offenbarung zugunsten eines allgemeinen Prinzips.

Eine mögliche Begründung der Toleranz wird durch das Bekenntnis zu Jesus Christus indessen von vornherein ausgeschlossen: die Begründung in der Indifferenz, für die alles gleich wahr und gleich falsch ist. Viele moderne Toleranzforderungen dürften in solcher Indifferenz beruhen. Einer, für den es keine Wahrheit gibt, für die es sich einzustehen lohnte, hat es natürlich leicht, tolerant zu sein und sich überlegen vorzukommen. Aber gerade dies ist keine Toleranz. Im Begriff der Toleranz steckt ja rein sprachlich, daß am anderen etwas zu tragen und auszuhalten ist.[10] Der Indifferente aber trägt nichts, weil er keine Position hat, in der ihn eine entgegenstehende Überzeugung belasten könnte und er also den anderen mit seinem Widerspruch auszuhalten hätte. Er hält nicht aus, sondern er weicht aus. Für den, der sich zu Jesus Christus bekennt, ist eine solche Haltung eo ipso ausgeschlossen. Das Problem der Toleranz stellt sich überhaupt nur für den und angesichts dessen, der eine unbedingte Überzeugung hat und vertritt. Aber eben: wie ist für den Toleranz möglich, der eine unbedingte Überzeugung vertritt wie die, die sich im Bekenntnis zu Jesus Christus als dem alleinigen Herrn und Retter — nicht nur für mich, sondern für alle — ausspricht?

Hier macht sich eine Unterscheidung unerläßlich: die Toleranz gegenüber dem Inhalt einer Überzeugung und die Toleranz gegenüber dem Träger dieser Überzeugung, Toleranz im Horizont der Wahrheit und Toleranz im Horizont mitmenschlicher Beziehungen, Toleranz im dogmatischen und Toleranz im ethischen Sinn.[11] Und hier gilt: Die Offenbarung der Wahrheit, daß Jesus Christus der Herr für alle ist, ist intolerant: sie duldet neben sich nicht noch eine andere Wahrheit, die einen anderen oder eine andere Größe außer ihm im gleichen Sinne als Herrn anerkennt. Aber gerade dieser intolerante Wahrheitsanspruch macht tolerant gegenüber den Trägern anderer Wahrheitsüberzeugungen. Rudolf Bultmann hat das in seinem Johannes-Kommentar so ausgedrückt: Es geht um die Gültigkeit des Anspruchs Jesu: ἐγώ εἰμι. „Es gibt nur *einen* Führer zum Heil, nur *einen* Offenbarer. Es gibt für die Frage nach dem Heil nicht verschiedene Möglichkeiten, sondern nur die eine. Entscheidung ist gefordert. Darin liegt die Intoleranz der Offenbarung ... Angesichts der Offenbarung ... hört das Suchen auf, Anerkennung ist gefordert. Hier kann es keine Toleranz geben. Freilich ist es die *Offenbarung,* die intolerant ist, *Menschen* können gegen-

seitig nur tolerant sein; und sofern Menschen den intoleranten Anspruch der Offenbarung zu vertreten haben, richtet sich dieser in erster Linie gegen sie selbst. Die Intoleranz des ‚homo religiosus' und des Dogmatikers ist nicht die Intoleranz der Offenbarung."[12] E. Wolf hat darum die Toleranz in den Raum der Heiligung verwiesen. „Die Rechtfertigung ist unablösbar von der Intoleranz, von der den Menschen coram Deo richtenden und darin rettenden Intoleranz der Offenbarung. Die Heiligung umschreibt das Leben des Gerechtfertigten als Zeugen und Mitarbeiter Gottes in dieser Welt. In ihr verwirklicht sich die libertas christiana als freier Dienst im Gegenüber von Mensch zu Mensch. Hier ist gerade von der Intoleranz der Offenbarung her Toleranz gefordert, Anerkennung des Mitmenschen und seiner Freiheit als einen von Gott Geschaffenen, für den Christus gekreuzigt wurde."[13] Toleranz also als Aufgabe der Heiligung, als Einübung in das Geltend*machen* des unbedingten Anspruchs der Wahrheit und das Gelten*lassen* der Freiheit, die allein diesem Anspruch entspricht.

Diese Grundthese, daß der im Bekenntnis bejahte unbedingte und ausschließliche — und insofern intolerante — Anspruch Jesu Christi als alleinigen Herrn und Heiland Toleranz nicht nur *ermöglicht,* sondern Toleranz *erfordert,* soll nun entfaltet werden.

2. These:

(Toleranz im Blick auf nicht-christliche Religionen)

Das Bekenntnis zu Jesus Christus als der Wahrheit ermöglicht und erfordert Toleranz gegenüber den Vertretern anderer religiöser Anschauungen, da Glaube als Erkenntnis der Wahrheit ein Geschenk ist und nicht abgefordert oder gar erzwungen werden kann. Toleranz bedeutet indessen nicht den Verzicht auf Mission.

Die Wahrheit, die sich in Jesus Christus verkörpert, die in ihm Person geworden ist — die Wahrheit nämlich, daß Gott die Welt liebt, daß diese Welt und die sich selbst zerstörenden Menschen also nicht in ihrer Heillosigkeit belassen, sondern durch die Sendung des Sohnes zurechtgebracht, heil gemacht werden sollen — diese Wahrheit ist eine Wahrheit eigener Art. Karl Jaspers hat zwei grundverschiedene Arten von Wahrheit konstatiert: existentielle Glaubenswahrheit — Wahrheit, aus der ich lebe, ohne sie beweisen zu können, mit der ich so identisch werde, daß sie mit mir steht und fällt — und allgemein gültige Wissenswahrheit, deren Richtigkeit ich be-

weisen kann und die auch ohne mich besteht. Als Vertreter der ersteren sieht er Giordano Bruno, der seine Aussagen nicht widerrufen kann, sondern für seine Wahrheit sterben muß, weil sie so an ihm hängt, daß sie durch die Verleugnung ihres Zeugen tödlich verletzt würde. Als Vertreter der anderen, der Wissenswahrheit sieht er Galilei, der seine Wahrheit widerrufen kann, weil sie auch ohne ihn besteht und sich auch ohne einen Zeugen durchsetzen wird. Es wäre unsinnig, für solch eine Wahrheit zu sterben.[14] Die Wahrheit, die in Jesus Christus Person geworden ist, ist weder die eine noch die andere: Ich kann weder wie Giordano Bruno sagen: Meine Wahrheit steht und fällt mit mir; noch mit Galilei: Ich falle, aber meine Wahrheit steht auch ohne mich. Sondern ich muß sagen: Ich stehe und falle mit meiner Wahrheit. Sie ist nicht durch mich und sie ist nicht ohne mich, aber ich bin durch sie. Sie begegnet mir. Je nachdem, ob ich sie annehme oder mich ihr entziehe, bin ich in der Wahrheit oder außerhalb ihrer.

In der Erfahrung sieht das so aus: es geht mir auf: Nicht ich habe die Wahrheit gesucht, sondern sie hat nach mir gesucht; nicht ich habe sie erkannt, sondern sie hat mich erkannt. Glaube ist Empfangen der Wahrheit als unverdientes Geschenk. Glaube kann erbeten, aber nicht erzwungen werden. „Der Glaube ist nicht jedermanns Sache", schreibt der Apostel Paulus (2 Thess 3,2), weil seine Wahrheit — daß ein Gekreuzigter der Welt das Heil bringt — alles andere als einleuchtend ist. Im Artikel V des Augsburger Bekenntnisses heißt es darum vom *Heiligen Geist,* daß *er* bei denen, die das Evangelium hören, den Glauben schafft, wo und wann Gott will.

Diese Freiheit Gottes, die Unverfügbarkeit seines Geistes und damit die Unerzwingbarkeit des Glaubens sind ein Hinweis darauf, daß Toleranz nötig ist gegenüber dem, der nicht an Jesus Christus glaubt.
Aber was heißt hier Toleranz?

Zunächst einmal schließt dies aus, daß ich mich über den erhebe, der nicht glaubt. Was ich ihm voraus habe — den Glauben an Jesus Christus als die befreiende Wahrheit —, ist nicht meine Leistung, nicht meine natürliche Möglichkeit, auf die ich mir etwas zugute halten könnte. Meine natürliche Möglichkeit ist vielmehr der andere in seinem Unglauben. Toleranz heißt hier Solidarität mit dem anderen als einem, der wie ich von Natur aus nicht glauben kann, dem aber wie mir das Evangelium gilt, so wahr „Gott will, daß alle Menschen gerettet werden und sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen". Toleranz ist also Solidarität mit dem anderen als einem Menschen, den Gott als Adressaten des Evangeliums im Blick hat und der durch Intoleranz für die Heilsbotschaft verschlossen würde.

Toleranz heißt dann aber nicht, daß ich seinen Unglauben toleriere im Sinne des laissez faire, laissez aller, oder indem ich erkläre: Irgendeinen Glauben hat jeder; es kommt nicht so sehr darauf an, *was* einer glaubt, sondern *daß* er überhaupt etwas glaubt und daß er für seinen Glauben einsteht. Oder gar: Entscheidend ist überhaupt nicht, daß einer etwas *glaubt,* sondern daß er etwas *tut.* Dieses Argument, Priorität habe das Ethische, das Sittliche erbringe den Erweis der Wahrheit, hat ja besonders in der Aufklärung eine entscheidende Rolle gespielt.[15] Aber Toleranz als Solidarität mit dem, der nicht glaubt, kann nicht heißen, seinen Unglauben durch seine Gläubigkeit oder seine Sittlichkeit aufgewogen sein lassen zu wollen. Nein: der Unglaube des anderen ist nicht zu tolerieren als etwas Unabwendbares, mit dem man sich abfinden müsse, sondern der andere soll seinem Unglauben abgewonnen und für Christus gewonnen werden. Toleranz bedeutet nicht den Verzicht auf Mission.

Sie bedeutet aber im Vollzug von Mission den resoluten Verzicht auf alle religiösen oder kulturellen Überlegenheitsvorstellungen und natürlich erst recht auf jede Anwendung von Gewalt. Die Zwangsmissionierungen ganzer Stämme und Völkerschaften war eine gar nicht mehr zu überbietende Perversion von Mission. Mission unter den Angehörigen anderer Religionen kann heute nur so geschehen, daß auf das primitive Mittel der Verächtlichmachung der fremden Glaubensvorstellungen verzichtet wird und statt dessen in einem bescheidenen und geduldigen Dialog mit deren Anhängern auf sie eingegangen und zu erhorchen versucht wird, wie Christus ihnen als der Befreier von ihren Ängsten und aus ihren Gefangenschaften und als der Erfüller ihrer Sehnsüchte nach ungemindertem Menschsein zu bezeugen sei. Das ist noch nicht dogmatische Toleranz im Sinne der Anerkennung der fremden Religion als wahr, aber es kommt ihr nahe, insofern so die fremde Religion respektiert wird als möglicherweise hinweisend — auch in ihren Verkehrungen hinweisend — auf und darin offen für die Wahrheit, die Jesus Christus heißt und als allein von ihr her relevant. Der Dialog mit den Religionen tritt nicht an die Stelle der Mission, sondern er ist die heute gebotene Form von Mission.

Das Gespräch mit den Juden ist von ganz anderer Art als der Dialog mit den nicht-christlichen Religionen. Dieses Gespräch „kann keinen Missionscharakter haben". Gleichwohl hat es doch „einen Missionsaspekt. Es kann den Gesprächspartnern nicht verboten sein, Zeugnis ihres Glaubens zu geben und zu hoffen, daß sie den anderen damit überzeugen. Und das heißt christlicherseits zu hoffen, daß sie den Gesprächspartner für Christus gewinnen".[16] Nach der grauenvollen Geschichte eines christlich motivierten

Antisemitismus mit seinen unerhörten Pogromen sind wir Christen hier auf die Hörbereitschaft unserer jüdischen Gesprächspartner angewiesen.

3. These:
(Toleranz im Blick auf den Atheismus)
Das Bekenntnis zu Jesus Christus als dem gekreuzigten und kommenden Herrn macht Toleranz möglich und nötig gegenüber allen, die dieses Bekenntnis nicht mitvollziehen können oder es bekämpfen, da es schuldhafte Entstellungen der Wahrheit gegeben hat, die deren Annahme verhinderten oder erschwerten, da bis zum endgültigen Kommen Jesu Christi alle endgültigen Urteile über Menschen ausgeschlossen sind und da der Glaube gewiß ist: Einmal werden alle Jesus Christus als Herrn bekennen.

Das Bekenntnis zu Jesus Christus ist Bekenntnis zu dem, der am Kreuze seine Henker und Schinder nicht verfluchte, sondern für sie betete: „Vater, vergib ihnen; denn sie wissen nicht, was sie tun." Er tolerierte nicht ihre furchtbare Verirrung, aber er tolerierte sie als die fruchtbar Irrenden. Hier können wir sehen, daß Toleranz etwas mit Erdulden, Erleiden, mit Schmerzen zu tun hat. Jesus weint über Jerusalem, das ihn ablehnt. „Wenn doch auch du an diesem Tag erkennen würdest, was zum Frieden dient! Aber nun ist's vor deinen Augen verborgen" (Lk 19,42). Es tut weh, die Blindheit gegenüber der Wahrheit auszuhalten. Tolerant zu sein, den Widerspruch gegen die Wahrheit zu ertragen, ist voller Schmerzen. In dem Roman „Der Kardinal" sagt die Hauptfigur, Kardinal Stephen Fermoyle: „Darf ich darauf hinweisen, daß Toleranz zweierlei Bedeutungen hat: zu leiden und zu ertragen. Beide Bedeutungen werden in eine zusammengefaßt, als der Sohn Gottes Mensch wurde, um sein Kreuz zu tragen und an ihm zu leiden um unserer Erlösung willen. Darum meine ich, daß wir am besten Gottes Gebot erfüllen, wenn wir der Toleranz seines Sohnes nachzueifern versuchen."[17] Wenn es nichts ausmacht, daß der andere an der Wahrheit vorbei lebt oder gegen sie angeht, dem ist noch nicht aufgegangen, was Toleranz ist. Toleranz bedeutet den Verzicht darauf, den Irrenden, Verblendeten, den Bestreiter der Wahrheit mundtot zu machen oder moralisch zu erledigen. Aber sie bedeutet nicht den Verzicht darauf, sich mit seinen Argumenten auseinanderzusetzen.

Wir haben in den 50er Jahren in unserem Lande ja eine ziemlich aggressive atheistische Propaganda erlebt. Es hätte den Kirchen schlecht angestanden, sich darüber zu beklagen. Wenn sich die Kirche die Freiheit nimmt, in aller Öffentlichkeit zu bekennen, daß Jesus Christus die eine Wahrheit ist, durch die allein Gott der Welt geholfen haben will, kann sie es denen, die dies als Wahrheit bestreiten, nicht verübeln, daß sie das in derselben Öffentlichkeit aussprechen. Daß der Staat mit seinen Machtmitteln die atheistische Propaganda unterstützt, konnte die Kirche nur mit gedämpfter Stimme beanstanden, da sie, als sie mit der staatlichen Macht im Bunde war, die Unterstützung von daher gern angenommen hat. Wir haben damals also nicht einfach polemisch reagiert, sondern uns gefragt, ob nicht bestimmte Argumente der anderen von ihrer geschichtlichen Erfahrung her verständlich seien. Das Hauptargument lautete ja doch und lautet ja noch: das Christentum hat die ursprünglich auf das Diesseits gerichtete Hoffnung der alttestamentlichen Propheten und der frühesten Christenheit verjenseitigt, hat die Hoffnung auf ein reales Paradies auf Erden abgelenkt auf ein illusionäres Paradies im Himmel und hat mit dieser Vertröstung in den Menschen den revolutionären Willen gebrochen, sich an die Veränderung des Diesseits, an die Beseitigung miserabler Zustände zu machen und sich aus seinen Entfremdungen zu befreien. Wir konnten und wollten nicht bestreiten, daß diese marxistische Kritik im Blick auf konkrete Erfahrungen der Arbeiterschaft in der kapitalistischen Gesellschaft des 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts weithin zu Recht besteht und auf gefährliche, bis in die Gegenwart wirksame Tendenzen in der Geschichte der Evangeliumsverkündigung aufmerksam macht. Das ist wiederum keine dogmatische Toleranz in dem Sinne, daß der marxistische Atheismus als wahr anerkannt würde, wohl aber Toleranz in dem Sinne, daß dessen kritische Argumente nicht einfach abgewiesen, sondern gegenüber konkreten geschichtlichen Erfahrungen als zutreffend anerkannt werden.

Wie hatte Rudolf Bultmann gesagt? „Sofern Menschen den intoleranten Anspruch der Offenbarung zu vertreten haben, richtet sich dieser in erster Linie gegen sie selbst." Wir können nicht davon absehen, daß durch die Schuld einer verbürgerlichten Kirche und ihrer Verkündigung, die die Reichsgottesbotschaft Jesu um ihre Radikalität gebracht hat, Millionen von Menschen überhaupt nicht zu einer wirklichen Begegnung mit dem Evangelium gekommen sind.

Das Bekenntnis zu Jesus Christus als dem kommenden Herrn, der das Reich des Friedens und der Freude und der Gerechtigkeit und der Freiheit bringt, wird heute darum in der Polemik gegen den Atheismus und die

Diesseitigkeit einer materialistischen Weltanschauung zurückhaltend sein und statt dessen betonen, daß der kommende Christus und das Reich, das er bringt, uns in eine tätige Erwartung versetzen und uns dazu bewegen, Zeichen unserer Hoffnung auf das Reich aufzurichten mitten im Alltag der heillosen Welt.

Der eigentliche Grund für die Toleranz gegenüber denen, die dem Bekenntnis der Wahrheit widersprechen oder es bekämpfen, ist indessen nicht der, daß die Wahrheit ihnen durch deren Bekenner oft genug nur entstellt begegnet ist, so daß sie gar nicht gegen die Wahrheit selbst, sondern gegen deren Verzerrungen angegangen sind — der eigentliche Grund für die Toleranz ihnen gegenüber ist der, daß der auferstandene Gekreuzigte den Menschen Zeit gibt zur Entscheidung für die Wahrheit. Zwischen seiner Auferweckung am Ostermorgen und seinem endgültigen Kommen ist die Zeit des gnädigen Angebotes der Wahrheit, Zeit der liebenden Einladung, sich ihr zu öffnen und sie als Geschenk anzunehmen, Zeit also, in der für jeden gehofft werden und über niemanden ein endgültiges Urteil gesprochen werden darf. Das letzte Wort spricht der kommende Christus an seinem Tag. Wir haben uns eines solchen letzten Wortes grundsätzlich zu enthalten und alle voreiligen Aburteilungen, Scheidungen und Trennungen sein zu lassen. Weil jetzt noch Zeit für die Wunder der schöpferischen Gnade ist, ist Intoleranz, die dem anderen keine Zeit mehr läßt, die illegitime Vorwegnahme der eschatologischen Entscheidungen des Jüngsten Tages.[18] Jesus hat im Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13,24-30) vor jeder innergeschichtlichen Ausjäteaktion gewarnt: „Laßt beides miteinander wachsen bis zur Ernte." Es könnte manches, was wie Unkraut aussieht, sich als Weizen erweisen. Oder wie Augustin — die Bildhälfte des Gleichnisses sprengend — gesagt hat: Es könnte manches, was jetzt Unkraut ist, noch zum Weizen werden. Den Erntetag, an dem sich alles entscheidet, bestimmt nicht unsere Ungeduld, sondern der Herr. Für Thomas Müntzer war dieses Gleichnis ja ein Schlüsselwort.[19] Für ihn war der Acker so verunkrautet, daß es kein Zuwarten mehr geben konnte, sondern die Ausrottung des Unkrautes vollzogen werden mußte. Die Erntezeit war jetzt. Weil er bei den Gegnern der Wahrheit keine Chance mehr für die Gnade sah, kam für ihn nur noch eine letzte Intoleranz ihnen gegenüber in Frage.

Der allertiefste Grund für die Toleranz des Christen ist die eschatologische Gewißheit seines Glaubens, daß sich die Wahrheit einmal bei allen durchsetzen wird und alle Jesus Christus als den Herrn bekennen werden (Phil 2,9-11).

Das wird kein erzwungenes Bekenntnis sein, sondern die Wahrheit, daß in Jesus Christus Gottes Liebe zu uns gekommen ist, wird so evident sein, daß keiner mehr Lust haben wird, ihr zu widersprechen. Nicht als Vergewaltigte, sondern als Überwältigte — als von Gottes Liebe Überwältigte — werden alle Jesus Christus bekennen. Diese letzte Gewißheit ist der innerste Grund christlicher Toleranz.

4. These:

(Toleranz im Blick auf die anderen Konfessionen)

Das Bekenntnis zu Jesus Christus, der Menschen aller kulturellen Herkünfte zu seinen Jüngern haben möchte, ist in seinen Formulierungen, Ausdrucksformen und Bezeugungsweisen notwendig vielgestaltig (pluriform). Diese Pluriformität in der Kirche ist legitim und also zu tolerieren. Wo aus dieser Pluriformität der Kirche eine Pluralität von getrennten Kirchen geworden ist, genügt nicht Toleranz im Sinne des einander Ertragens und Gewährenlassens, sondern bedarf es des intensiven theologischen Gesprächs zwischen den getrennten Kirchen unter der Frage: Haben die anderen ein anderes Evangelium oder haben sie das Evangelium nur anders?

Die Bibelwissenschaft der letzten 100 Jahre hat zutage gebracht, daß das Christus-Zeugnis des Neuen Testaments keineswegs so einheitlich ist, wie es bis dahin angenommen worden war, sondern daß es schon im Neuen Testament eine große Breite und Vielfalt der Christus-Verkündigung gibt. Das hängt mit dem Vorstoß des Evangeliums in immer neue kulturelle Räume zusammen.[20] Weil das Evangelium als Gottes Lebensangebot zu Menschen der unterschiedlichsten kulturellen Herkünfte hin will und sich darum einlassen muß auf deren Vorstellungswelt, Denkformen, Lebensgewohnheiten, mußte es bereits im neutestamentlichen Zeitalter notwendig pluriform werden, so daß E. Käsemann zugespitzt den berühmt gewordenen Satz sagen kann, der Kanon des Neuen Testaments begründe als solcher nicht die Einheit der Kirche, sondern die Vielzahl der Konfessionen.[21] Dieser Satz ist insofern richtig, als sich alle Konfessionskirchen auf das Neue Testament berufen und überzeugt sind, die Wahrheit des in ihm bezeugten Evangeliums allein oder jedenfalls am reinsten bewahrt zu haben. Aber der Satz Käsemanns ist insofern unrichtig, als die so unterschiedlichen Gestalten des Christus-Zeugnisses im Neuen Testament nicht die

Einheit der Kirche in Frage stellten, sondern innerhalb der einen Kirche ihren legitimen Ort hatten. Die Einheit der Kirche besteht keineswegs in der Einheitlichkeit von Lehrformulierungen, sondern sie ist Einheit in der Vielfalt. Aber die *heutige* Lehrvielfalt ist ja eben leider nicht eine Vielfalt *in* der einen Kirche, sondern geht von einer Vielzahl von Kirchen aus, die einander weithin absprechen, Kirche im neutestamentlichen Sinne und im vollen Besitz der Heilswahrheit zu sein.

Die Entstehung voneinander getrennter Konfessionskirchen mit eigener Lehrbildung ist nicht einfach das Ergebnis von Rechthaberei, Streitsucht, Uneinsichtigkeit, Machtstreben — also von allerlei Formen der Intoleranz — (wiewohl solche nichttheologischen Faktoren fast immer — unerkannt — mit im Spiele waren), sondern hier ist es schon um die Wahrheit gegangen, um die rechte Auslegung, Weitergabe und Entfaltung der apostolischen Botschaft, des rettenden Evangeliums. Weil es um nicht weniger ging als um die Wahrheit und damit um den Menschen, der durch Erkenntnis der Wahrheit gerettet werden soll (1Tim 2,4) und der also durch eine ihm verfälscht dargebotene Wahrheit um die Chance der Rettung gebracht wird — darum ist hier so leidenschaftlich gestritten und sind hier so schmerzliche Trennungen vollzogen worden.

Ist im Verhältnis der voneinander getrennten Kirchen, die nicht miteinander das Heilige Abendmahl feiern können, Toleranz möglich? Toleranz im Sinne des Verzichtes auf Unterdrückung oder Benachteiligung der an Mitgliederzahlen kleineren Kirchen durch die Großkirchen, namentlich da, wo sie staatlich privilegiert oder in einer erdrückenden Majoritätssituation sind, sowie Toleranz im Sinne des Verzichts kleiner Kirchengemeinschaften mit großem Elitebewußtsein auf herabsetzende Urteile gegenüber den Großkirchen — also ethische Toleranz — müßte eigentlich selbstverständlich sein, ist es aber keineswegs überall. Wie steht es jedoch mit der Möglichkeit dogmatischer Toleranz?

Am einfachsten wäre es natürlich, wenn gesagt werden könnte: Die Wahrheit des Evangeliums ist so groß, daß sie von keiner Konfessionskirche ganz erfaßt werden kann. Sie haben alle teil an dieser Wahrheit, ohne daß eine der Konfessionskirchen sich völlig mit ihr identifizieren könnte. Nur miteinander haben sie die ganze Wahrheit. — Aber dies ist so nicht möglich, da keine Kirche sagen kann, daß sie nur eine partielle Erkenntnis der Wahrheit habe und also angewiesen sei auf die Ergänzung durch die Wahrheitserkenntnis der anderen Kirchen. Eine Kirche, die nicht gewiß wäre, die ganze rettende Wahrheit weiterzugeben, dürfte nicht predigen und niemand zu sich einladen. Sie dürfte auch nicht sagen, wo sie in der

Lehre einer anderen Kirche Verfälschungen, Verkürzungen, Entstellungen der Wahrheit erkennt, von denen sie sich abgrenzen und vor denen sie warnen muß. Möglich ist indessen, daß Kirchen entdecken und aussprechen, daß sie durch die Wahrheitserkenntnis der anderen Kirche bereichert und zu vertiefter Erkenntnis geführt worden sind. Wo eine Kirche der anderen nicht mehr bestreitet, sondern zugesteht, daß es in ihr Erkenntnis der Wahrheit gibt, so daß auch durch ihre Verkündigung Menschen zum Glauben kommen können, ist das ein wichtiger Schritt in Richtung dogmatischer Toleranz, durch den sich das Verhältnis zueinander verändert.

Eine Art dogmatischer Toleranz könnte auch so aussehen, daß voneinander getrennte Kirchen erklären: Wir sind uns im Wesentlichen, im Fundamentalen einig. Das, was uns trennt, liegt im Bereich des Nicht-Fundamentalen, ohne daß es deswegen etwa belanglos wäre; aber es handelte sich dann um tolerable Trennungen *in* der Kirche, nicht eigentlich um Trennungen von Kirchen. Eine solche Erklärung setzt freilich voraus, daß Lehrübereinstimmungen nicht nur behauptet werden dürften, sondern „klar erkennbar, gegenseitig aufweisbar und somit selbst lehrbar" sein müßten.[22]

Dogmatische Toleranz zwischen getrennten Kirchen im Sinne eines bloßen modus vivendi, eines Verhältnisses und Verhaltens zueinander, das dem anderen zwar nicht abspricht, daß auch bei ihm Christus gepredigt wird und Christus-Nachfolge geschieht und darum gewisse Gemeinsamkeiten möglich sind, aber ohne daß sich dabei etwas Wesentliches an dem Status quo ihres gegenseitigen Verhältnisses ändert — eine solche dogmatische Toleranz gibt keine Impulse und führt nicht weiter. Vergröbert gesagt lautet die Frage: Haben die anderen ein anderes Abendmahl, eine andere Taufe, ein anderes Amt, also: ein anderes Evangelium — oder haben sie es nur anders? Ziel dieses Dialogs wäre dann, daß eine Kirche zu einer anderen, mit der sie keine kirchliche Gemeinschaft hat, sagen könnte: Was ihr da vom Abendmahl, von der Taufe, vom Amt, von der Rechtfertigung, vom Reich Gottes lehrt, würden wir so nicht sagen, wir müßten es von unserer Tradition her auf unsere Weise und also anders sagen, aber wir können in dem, wie es in eurem Bekenntnis lautet, die Stimme Christi wiedererkennen und können euch mit eurem Bekenntnis nicht nur tolerieren — aushalten, ertragen —, sondern können mit euch eine engere kirchliche Gemeinschaft eingehen. Entsprechendes gilt natürlich erst recht für das Verhältnis unterschiedlicher theologischer Richtungen und Gruppierungen in ein und derselben Kirche. Natürlich kann das Ergebnis eines solchen Dialogs auch dies sein, daß bestimmte Aussagen als nicht tolerabel — als nicht mit dem

Evangelium vereinbar und also als kirchentrennend — erklärt werden müssen. Aber die Chance, daß bestimmte Aussagen des Bekenntnisses der einen und der anderen Kirche als komplementär oder als konvergent erkannt werden, ist jedenfalls vorhanden.[23]

Noch einmal: Im Verhältnis und Verhalten voneinander getrennter Kirchen zueinander wäre es Sünde, wenn man sich mit Toleranz zufrieden gäbe, wenn man sich nicht mit einer letzten Leidenschaft daran machte, bei den jeweils anderen die Wahrheit des Evangeliums auch in ungewohnten Formulierungen und gottesdienstlichen Vollzügen wiederzufinden.

5. These:

(Toleranz im Blick auf die staatsrechtliche Ausgestaltung)

Dem Bekenntnis zu Jesus Christus, dem alle Macht gegeben ist im Himmel und auf Erden und der mit dieser Macht keinen Zwang ausübt, sondern zur Freiheit ermächtigt, entspricht ein Staat, der die Bestimmung des Menschen zur Freiheit respektiert und darauf verzichtet, Glaubens- oder Gewissensentscheidungen seiner Bürger zu erzwingen oder zu verhindern.

Jesus Christus hat seine Macht nie dazu benutzt, sich Menschen zu unterwerfen und in seine Nachfolge zu zwingen.

Eine Kirche, die den Staat dazu verführt, sie mit seinen Machtmitteln zu unterstützen gegenüber Andersdenkenden, widerspricht auf groteske Weise diesem ihrem Herrn und seiner Herrschaft, die durch die Nägelmale des Karfreitag signiert ist. Der Gedanke eines christlichen Staates, der seine Machtmittel zugunsten oder gar noch auf Weisung der Kirche einsetzt, ist mit diesem Christus nicht zusammenzubringen. Luther hat diesen Gedanken streng abgewiesen. In seinem 1524 veröffentlichten „Brief an die Fürsten zu Sachsen von dem aufrührerischen Geist", in dem er zum ersten Mal auf die Drohungen Müntzers hinweist, schreibt er: „Man lasse sie nur getrost und frisch predigen, was sie können oder wider wen sie wollen... Man lasse die Geister aufeinander platzen und treffen..." Und ein Jahr später: „Oberkeit soll nicht wehren, was jedermann lehren und gläuben will, es sei Evangelium oder Lügen. Ist genug, daß sie Aufruhr und Unfriede zu lehren wehret."[24]

Damit ist klar gesagt: Der Staat hat der geistigen Auseinandersetzung Raum zu geben. Es ist nicht seine Aufgabe, zugunsten einer Gruppierung

einzugreifen. Auch die Gruppe, die eine dissentierende Position vertritt, hat Anspruch darauf, ihre Überzeugung öffentlich darlegen zu können. Das Evangelium beansprucht von der staatlichen Macht für sich nicht mehr als für die andere Überzeugung: die Gewährung des freien Raumes. Das ist darin begründet, daß Christus den Menschen zur Freiheit ermächtigt und die freie Antwort seines Glaubens haben möchte. Der Staat hat keine Macht über die Gewissen und ist grundsätzlich zur Toleranz verpflichtet.

In seiner Schrift „Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei" (1523), schreibt Luther: „Das weltliche Regiment hat Gesetze, die sich nicht weiter erstrecken als über Leib und Blut, und was äußerlich ist auf Erden. Denn über die Seele kann und will Gott niemand lassen regieren, als sich selbst allein. Darum wo weltliche Gewalt sich vermißt, der Seele Gesetze zu geben (wo sie also Überzeugungen und Bekenntnisse verlangt), greift sie Gott in sein Regiment und verführt und verderbt nur die Seelen." „Weil es denn einem jeglichen auf seinem Gewissen liegt, wie er glaubt oder nicht glaubt, und damit der weltlichen Gewalt kein Abbruch geschieht, soll sie auch zufrieden sein und ihres Dinges warten und lassen glauben so oder so, wie man kann und will, und niemand mit Gewalt dringen."[25]

Für Luther gab es nur eine Grenze der Toleranz des Staates: gegenüber Gruppen, die ihre Überzeugungen intolerant durchzusetzen versuchten und damit die öffentliche Ordnung und den inneren Frieden eines Gemeinwesens gefährdeten. Luther hat diese Gefahr der Bedrohung des inneren Friedens einer Gesellschaft durch ihm intolerant erscheinende Gruppen mit zunehmender Stärke empfunden und darum gefordert, deren öffentliches Auftreten zu verhindern.

In dieser politischen Sorge vor öffentlicher Toleranz blieb Luther ein Kind des Mittelalters ebenso wie diejenigen Politiker des 20. Jahrhunderts, die aus Angst vor den Auswirkungen gefährlicher Auffassungen den Toleranzspielraum möglichst klein und möglichst unter strenger Kontrolle gehalten wissen wollen. Diese mittelalterliche Angst vor der Gefährdung der öffentlichen Ordnung und des inneren Friedens durch zuviel Toleranz ist offenbar unausrottbar, zumal sie ja nicht einfach ohne allen Grund ist.

In einem Staat mit weltanschaulichem Pluralismus wird die Kirche sich gegen allen „Terror von unten" einsetzen müssen, gegen alle Versuche, eine Überzeugung durch Gewaltakte voranbringen zu wollen, sie wird selber ein Beispiel in ihren internen Auseinandersetzungen dafür geben müssen, daß allein Argumente zählen, und sie wird vor staatlichen Überreaktionen warnen müssen, die auf eine Einschränkung des Toleranzraumes plädieren.

In einem Staat, in dem bei verfassungsmäßig garantierter Gewissens- und Glaubensfreiheit eine bestimmte Weltanschauung durchgesetzt werden soll, wird die Kirche immer wieder darum bitten, daß diese „Durchsetzung" mit geistigen Mitteln geschieht und nicht durch irgendwelche Druckmittel noch unterstützt wird, weil durch Intoleranz erreichte Zustimmungen nichts wert sind und den inneren Frieden einer Gesellschaft gefährden; die Kirche wird auf Verletzungen der Gewissens- und Glaubensfreiheit aufmerksam machen und auch dann, wenn ideologische Koexistenz für unmöglich erklärt wird, nach Wegen menschlicher Koexistenz — nach einem gesunden Zusammenleben — von Bürgern unterschiedlicher geistiger Grundüberzeugungen suchen.

Wer gewiß ist, daß einmal alle Jesus als Herrn bekennen und ihm recht geben werden, nicht als Vergewaltigte, sondern als von seiner Liebe Überwältigte, der ist fähig, Toleranz zu erweisen und Intoleranz zu ertragen.

Wer mit Blumhardt singen kann: „Daß Jesus siegt, bleibt ewig ausgemacht", der hat den langen Atem der Geduld und der Hoffnung.

ANMERKUNGEN

1 E. Schlink, Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften, 1940, 55.

2 Ebd. 50

3 Ebd. 43, 47, wobei Schlink betont, daß die jeweilige Irrlehre lediglich der *Anlaß* zum Bekennen ist. „Anlaß sind Irrlehren, die natürlich auch politisch getarnt sein können, und zwar Irrlehren, die in der Kirche eingedrungen sind, sei es, daß Glieder der Kirche sie erfanden und propagierten, sei es, daß Menschen außerhalb der Kirche sie in die Kirche hineingetragen und Glieder derselben verwirrt und gewonnen haben."

4 Ein Beispiel hierfür ist etwa sein Vortrag über den Beitrag der Orthodoxen Kirche in der Ökumene und seine Berichterstattung über das Zweite Vatikanische Konzil, an dem er als Beobachter teilgenommen hat. Vgl. E. Schlink, Die Bedeutung der orthodoxen Kirche für die ökumenische Bewegung, ÖR 22 (1973) 430ff.; ders., Bericht über das Zweite Vatikanische Konzil vor der Synode der EKD, in: Kerygma und Dogma 12 (1966) 235-254; ders., Nach dem Konzil, 1966.

5 E. Schlink ist schon früh der theologischen Relevanz von Denkformen nachgegangen. Vgl. Der Mensch in der Verkündigung der Kirche, 1936, 20-116. Für das ökumenische Gespräch erhellend ist sein Aufsatz: Die Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem, in: Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen, 1961, 24-87.

6 E. Schlink in seinem programmatischen Aufsatz: Die Aufgaben einer ökumenischen Dogmatik, in: Zur Auferbauung des Leibes Christi — Festgabe für Peter Brunner, 1965, bes. 90ff.

7 Vgl. das von E. Schlink mitverfaßte Gutachten der Theologischen Fakultät Heidelberg: Evangelisches Gutachten zur Dogmatisierung der leiblichen Himmelfahrt Marias, München 1950.

[8] E. Schlink, Der ökumenische Charakter und Anspruch des Augsburgischen Bekenntnisses, in: LWB-Report, Heft 6/7, 1979.

[9] Vgl. H. Bornkamm, Art. „Toleranz", in: RGG[3] VI, Sp. 934f; J. Kühn, Toleranz und Offenbarung, 1923.

[10] H. Thielicke, Theologische Ethik 3. Bd. 1964, 185.

[11] S. Harkianakis, Toleranz im säkularen und im christlichen Sinn, in: Kerygma und Dogma, 12 (1966) 63ff, lehnt die Anwendbarkeit des Toleranzbegriffs auf Wahrheitsinhalte ab und will nur eine Toleranzhaltung anerkennen. „Gegenstand der Toleranz (ist) die menschliche Person selbst", freilich „im Bezug auf moralisch-geistliche Wahrheitswerte". Da Toleranz „keine klare, keine bis zu Ende gedachte und geführte Haltung, wie Liebe oder Haß" sei, könne es gegenüber einer Weltanschauung keine Toleranz geben, sondern nur Anerkennung oder Verwerfung; „ist Gegenstand der Toleranz die menschliche Person und Würde ..., dann gibt es für den Christen nur die Liebe und keine Toleranz." „Toleranz bedeutet einen Zustand des Unentschiedenseins ..., des unbeteiligten Nebeneinander." Wir haben dagegen Toleranz als „ein auf Verstehen und Ertragen ausgerichtetes ... Verhalten und Verhältnis" definiert.

[12] R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes, 1950, 288f.

[13] E. Wolf, Toleranz nach evangelischem Verständnis, in: ZEE I (1957) 102.

[14] K. Jaspers, Der philosophische Glaube, 1948, 11ff. Dazu H. Thielicke, a.a.O. 183f.

[15] H. Schultze, Toleranz und Orthodoxie, in: Neue Ztschr. f. Syst. Theol. 1962, 208ff.

[16] E. Flesseman-van Leer, Das jüdische Volk und die kirchliche Ökumene, in: Als Boten des gekreuzigten Herrn. Festgabe f. Werner Krusche, 1982, 272f.

[17] Zit. bei H. Thielicke, a.a.O. 194.

[18] H. Schultze, Lessings Toleranzbegriff, 1969, 102f.

[19] Vgl. W. Krusche, Zum 450. Todestag von Thomas Müntzer: Predigt über Mt 13,24-30, in: Kerygma und Dogma 21 (1975) 315ff.

[20] Auf diesen Zusammenhang hat E. Schlink immer wieder hingewiesen, z. B. in: Die Aufgaben einer ökumenischen Dogmatik, a.a.O. 88.

[21] E. Käsemann, Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche? in: Das Neue Testament als Kanon, Hrsg. E. Käsemann, 1973, 131.

[22] E. Schlink, Die Aufgaben einer ökumenischen Dogmatik, a.a.O. 90.

[23] Hier ist auf die Dokumentationen von Ergebnissen bilateraler theologischer Gespräche hinzuweisen.

[24] WA 15, 218f; 18, 298.

[25] WA 11, 262, 264.

Zu einem Leben in Gemeinschaft berufen

Eine Orientierung auf dem Wege nach Vancouver

VON HEINZ JOACHIM HELD

Edmund Schlink zum 80. Geburtstag

Die VI. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirche steht unmittelbar vor der Tür. Sie wird vom 24. Juli bis 10. August dieses Jahres in Vancouver an der Westküste Kanadas stattfinden. So ist es an der Zeit, sich noch einmal über ihren Ort, ihr Thema und einige ihrer Fragestellungen Rechenschaft zu geben, auch über die Herausforderungen, die sich dort für die Evangelische Kirche in Deutschland in der Weggemeinschaft mit den anderen Kirchen stellen.

Die Vollversammlung

Wie ist eigentlich die Funktion und das Geschehen einer Vollversammlung im Leben des Ökumenischen Rates zu beschreiben? Gemäß der Verfassung ist sie zunächst das oberste Leitungsorgan des Ökumenischen Rates. Ihr kommt es zu, eine Bilanz der Arbeit seit der letzten Vollversammlung zu ziehen und die Richtlinien für die kommenden Jahre zu bestimmen. Sie ist also eine Stätte der Rechenschaft über den bisherigen Weg der Kirchen im Ökumenischen Rat und eine Gelegenheit zur gegenseitigen Beratung über die für die Zukunft anstehenden Aufgaben. Die Vollversammlung setzt sich aus den Vertretern der Mitgliedskirchen zusammen. Die Evangelische Kirche in Deutschland ist in ihr mit 28 Delegierten vertreten und bildet damit eine der stärksten Einzeldelegationen. Freilich ist sie nur eine unter rund dreihundert Mitgliedskirchen und stellt in einer Gesamtzahl von etwa 900 Delegierten auch nur eine Gruppe unter vielen anderen dar. Es ist aber ein verfassungsmäßiger Grundsatz des Ökumenischen Rates, daß jede einzelne Mitgliedskirche unbeschadet der Zahl ihrer Mitglieder und ihrer finanziellen Kraft auf der Vollversammlung mindestens durch einen Delegierten vertreten ist.

Freilich läßt sich das Geschehen einer Vollversammlung im Leben des Ökumenischen Rates nicht allein anhand ihrer verfassungsmäßigen Aufgaben erfassen. Sie ist gleichzeitig eine gottesdienstliche Versammlung, in der das gemeinsame Gebet und das gemeinschaftliche Hören auf Gottes Wort

eine durchaus konstitutive Bedeutung hat. Das gilt auch für die Abendmahlsfeiern im Rahmen einer Vollversammlung. So schmerzlich es ist, daß eine gemeinsame Feier des Heiligen Abendmahls, an der die Delegierten aller Mitgliedskirchen teilnehmen können, auch auf der kommenden Vollversammlung in Vancouver noch nicht möglich sein wird, so überzeugend können die Delegierten, die Berater, Beobachter und Gäste aus den noch immer voneinander getrennten christlichen Kirchen durch ihre betende und hörende Teilnahme an den eucharistischen Gottesdiensten anderer Konfessionen ihren Wunsch und ihren Willen nach voller Gemeinschaft miteinander zum Ausdruck bringen. Das gemeinsame Gebet, das bereitwillige Annehmen des Gotteslobes und Glaubenszeugnisses der anderen Kirche und das aufgeschlossene Hören auf die besonderen Erfahrungen anderer Christen mit der Heiligen Schrift und auf ihre kritischen Fragen sind keineswegs ein unbedeutender und gering zu schätzender Gemeinschaftsbeweis von Kirchen und Christen unter den gegenwärtigen Bedingungen ihrer noch immer andauernden Unterschiede und Spaltungen voneinander. Einer der Teilnehmer an der letzten Vollversammlung in Nairobi Ende 1975 hat berichtet, daß für ihn der eindrucksvollste Augenblick immer dann kam, wenn die Teilnehmer das Vaterunser jeweils in ihrer eigenen Sprache beteten: „In diesem Augenblick sind die Delegierten wie in keinem anderen wirklich eins. Ihre Einheit ist keine Einheitlichkeit, denn die Unterschiede der Sprache werden berücksichtigt, sondern sie ist eine Einheit in der Tiefe, denn alle sprechen gemeinsam dasselbe Gebet."[1] Das Geheimnis der Einheit im Gebet und im demütigen Hören aufeinander mag kaum darstellbar sein und vermittelt werden können. Es ist auch keineswegs selbstverständlich, aber für das Gelingen einer Vollversammlung auf dem Wege zur größeren Gemeinschaft der Kirchen untereinander wesentlich.

Weiter muß man bedenken, daß eine Vollversammlung auch den Charakter einer weltweiten christlichen Begegnungstagung an sich trägt. Die Vielfalt und die Fülle der Glaubens- und Lebenserfahrungen von Christen und Kirchen aus allen Kontinenten, Kulturen und Lebenssituationen treffen hier miteinander zusammen, nicht nur in hilfreicher Ergänzung zueinander, sondern teilweise in harter Konfrontation miteinander. Die Vollversammlung bietet die Möglichkeit, Gemeinschaft unter Christen verschiedenster, ja gegensätzlicher Prägung zu erfahren, zum Ausdruck zu bringen und zu vollziehen, wie sich das sonst nirgendwo in einer einzelnen Kirche oder in kirchlichen Zusammenschlüssen, in einzelnen Ländern oder Regionen ergibt. Dieser unmittelbare Erfahrungsaustausch, die dabei entstehenden oder bekräftigten Freundschaften, die Erweiterung des eigenen Glau-

benshorizonts und die kritische, mitunter scharfe Auseinandersetzung um Wege und Gestalt der Bezeugung des Evangeliums in den widersprüchlichen Situationen von heute — auch dies prägt eine Vollversammlung des Ökumenischen Rates und macht nicht zum geringsten ihren Wert und bleibende Bedeutung für viele ihrer Teilnehmer aus. Man muß sich dem Erlebnis einer solchen „Versammlung des Volkes Gottes auf Erden" wirklich aussetzen und dabei auch aus sich herausgehen können, wenn man wirklich dabei gewesen sein will. Das ist nicht immer eine bequeme Erfahrung, wie es ja auch nicht sein kann, wenn man mit Menschen zusammenkommt und Gemeinschaft sucht, die in ihrem christlichen Denken, in den Formen ihrer Frömmigkeit, in ihrer kulturellen Prägung und in ihren politischen Überzeugungen nicht so sind wie wir, ja, die wir deswegen geradezu als einen Widerspruch zu uns selbst empfinden und anzunehmen lernen müssen. Erst wenn wir die eigene kirchliche, ethische oder politische Position im unmittelbaren Gegenüber mit Christen anderer Auffassung und Erfahrungen vertreten und sozusagen von Angesicht zu Angesicht durchzuhalten vermögen, werden wir die Probe auf das Exempel ökumenischer Gemeinschaft gemacht haben. Gemeinschaft im Widerspruch zu halten bzw. Widerspruch in Gemeinschaft zu überwinden, sind zwei Ausdrucksweisen derselben ökumenischen Aufgabe, die es auch in Vancouver aufs neue zu bewältigen gilt.

Der Ort der Vollversammlung

Machen wir uns zunächst klar, an welchem Ort die VI. Vollversammlung des Ökumenischen Rates zusammentritt und welche Bedeutung er für sie haben kann. Die Hafen-, Handels-, Industrie- und Universitätsstadt Vancouver mit einem Einzugsgebiet von über einer Million Menschen liegt im äußersten Westen Kanadas an der Küste des Pazifischen Ozeans. Die Delegierten der Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates versammeln sich gleichsam am Rande der westlichen Welt mit dem Blick auf eine ihnen weithin unbekannte Region unserer Welt, nämlich die unendlich vielfältige Insel-Diaspora des pazifischen Raumes. Von einem „Kontinent" wird man im Blick auf diesen größten Ozean unserer Erde nicht wohl sprechen können. Dennoch bildet diese weitgestreute Inselwelt in der pazifischen See neben den heute sogenannten sechs Kontinenten Afrika, Nord- und Südamerika, Asien, Australien und Europa eine Region eigener Prägung und eigenen Rechts, die weithin nicht zur Kenntnis genommen, geschweige denn berücksichtigt wird. Sie war nicht nur der Schauplatz des mit unerhörter Här-

te geführten pazifischen Krieges in den Jahren 1941-1945. Trotz nicht nachlassender Proteste durch die Bewohner dieser weiten Inselwelt führen die Großmächte dort weiterhin die Versuche mit neuen Waffensystemen durch. Auch der wachsende Ferntourismus mit dem damit gegebenen Einbruch in die traditionellen Lebensgewohnheiten der Region stellt ein nicht leichtzunehmendes Problem dar. Erst in den letzten Jahren sind die Kirchen und die weitere Öffentlichkeit auf die bedrängte Lage der Ureinwohner in Australien aufmerksam geworden, der sogenannten Aborigines. Auf Einladung des australischen Kirchenrates hat eine ökumenische Delegation im Jahre 1981 eine ausführliche Besuchsreise zu diesen australischen Ureinwohnern gemacht. Sie sollte ihre Situation untersuchen und die internationale Aufmerksamkeit auf ihre Probleme lenken, besonders auf die bedrohten oder verweigerten Eigentumsrechte an ihrem angestammten Grund und Boden. Die Kirchen sollten außerdem für das Recht der Ureinwohner auf Eigenentwicklung und Selbstbestimmung eintreten, das nach dem Urteil der ökumenischen Besuchergruppe in der gegenwärtigen Situation jedenfalls nicht gewahrt ist. Es kann nicht ausbleiben, daß eine Vollversammlung des Ökumenischen Rates, die an der Küste des Pazifik zusammentritt, auch auf die Fragen der Menschen im pazifischen Raum aufmerksam wird und auf sie aufmerksam macht. Nicht zu vergessen sind zudem die Lebens- und Überlebensfragen der Ureinwohner Nordamerikas, der Indianer, die auch zu den in der heutigen Welt „vergessenen Menschen" gehören. Für den Schutz von Minderheiten einzutreten und ihren Rechten zur öffentlichen Anerkennung zu verhelfen, ist eine Aufgabe, der sich der Ökumenische Rat der Kirchen im Rahmen seines Einsatzes für die Menschenrechte von Anfang an gewidmet hat und dem ein nicht unerheblicher Teil der Arbeit des Programms zur Bekämpfung des Rassismus gilt.

35 Jahre nach der ersten Vollversammlung in Amsterdam

Es trifft sich, daß die VI. Vollversammlung des Ökumenischen Rates gerade 35 Jahre nach seiner Gründungsversammlung in Amsterdam 1948 stattfindet. Dies lädt zu einem Rückblick auf die Anfänge und den seitherigen Weg des Ökumenischen Rates der Kirchen ein. Es stellt sich bei näherem Zusehen heraus, daß das Hauptthema der ersten Vollversammlung in Amsterdam „Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan" dem Ökumenischen Rat bis heute als Leitfaden und Orientierung für seine Arbeit und sein Denken gedient hat. Durch ihre Begegnung und durch ihre Zusammenarbeit im Ökumenischen Rat sind die Kirchen mit der „Unordnung der

Welt" bekannt geworden, wie sie im Leben einer anderen Kirche oder im Zusammenleben der Kirchen überhaupt erfahren bzw. erlitten wird. Das gilt für das Flüchtlingselend ebenso wie für das Problem von Armut und Hunger wie für das Unrecht von politischer Unterdrückung und rassischer Diskriminierung. Der Ökumenische Rat hat seinerseits immer wieder auf die brennenden Probleme in der Welt aufmerksam gemacht und sich den Mitgliedskirchen als ein einzigartiges Forum zur Verfügung gestellt, das es ihnen ermöglicht, gemeinsam zu suchen und zu fragen, wie sie „Gottes Heilsplan" in ihrem konkreten Reden und Handeln gerecht werden können. Auch auf dem Wege seit der letzten Vollversammlung in Nairobi 1975 ist dies — vielleicht noch in einem verstärkten Maße — der Fall gewesen. Die verschiedenen Erklärungen zur Bedrohung des Weltfriedens durch die internationalen Spannungen und das Wettrüsten, die Studien zum Leitbild einer „gerechten, partizipatorischen und überlebensfähigen Gesellschaft", die Arbeiten und Vorschläge zum Thema für „Eine mit den Armen solidarische Kirche", der Beratungsprozeß zum Kampf gegen den Rassismus in den 80er Jahren geben davon Zeugnis, so sehr sie auch im einzelnen Kritik verdienen und erfahren haben. Sie zeigen aber eine Richtung an, in der zweifellos auch auf der Vollversammlung in Vancouver weitergedacht werden wird.

Liest man die Botschaft noch einmal nach, welche die erste Vollversammlung des Ökumenischen Rates „an die Christenheit der Welt" gerichtet hat [1a], empfindet man sehr stark, wie sie über die Jahre hinweg in unser Heute hinein spricht, die tatsächliche Situation beschreibt und noch immer die Aufgaben für die im Ökumenischen Rat zusammengeschlossenen Kirchen bezeichnet. Neben dem Lobpreis Gottes, der „die verstreuten Kinder Gottes sammelt" und die Kirchen den Weg zur Bildung des Ökumenischen Rates geführt hat, steht das Bekenntnis: „Wir sind voneinander getrennt, nicht nur in Fragen der Lehre, der Ordnung und der Überlieferung, sondern auch durch unseren sündigen Stolz: Nationalstolz, Klassenstolz, Rassenstolz." Ist den Kirchen nicht gerade in den letzten Jahren stärker als zuvor bewußt geworden, daß die politischen, ökonomischen und sozialen Spaltungen unter den Menschen und Völkern auch die Kirchen und die Christen voneinander trennen? Das Bewußtsein der missionarischen Verpflichtung der Kirchen kommt überzeugend zum Ausdruck: „Gott hat ein Wort gesprochen für unsere Welt ..., aber Millionen unserer Brüder haben es niemals vernommen. Und wir ... bitten Gott, er möchte Seine ganze Kirche dazu aufwecken, daß sie Seine frohe Botschaft der ganzen Welt bekanntmacht und alle Menschen aufruft, an Christus zu glauben, in Seiner

Liebe zu leben und auf Sein Kommen zu hoffen." Die hier zum Ausdruck kommende Missionsverpflichtung der christlichen Kirchen wird in der letztes Jahr vom Zentralausschuß verabschiedeten „ökumenischen Erklärung" zu Mission und Evangelisation aufgenommen: „In einer Welt, wo die Zahl der Menschen, die keine Gelegenheit haben, die Geschichte Jesu zu kennen, ständig wächst, wie notwendig ist es dann, dem Zeugnisauftrag der Kirche vielfältig nachzukommen!"[2] In der Botschaft von 1948 wird gleichzeitig von der Notwendigkeit der persönlichen Nachfolge gesprochen und die soziale Dimension der „Mission" der Kirche umschrieben. Die Bildung des Ökumenischen Rates „würde ein vergebliches Beginnen bleiben, wenn nicht die Christenmenschen allenthalben sich Christus, dem Haupt der Kirche, zu eigen gäben, in einem neuen Bemühen, dort, wo sie stehen, seine Jünger zu sein und sich als seine Diener unter ihren Nächsten zu erweisen". Die darauf folgenden Worte umschreiben diesen Dienst im Sinne des heute viel berufenen prophetischen Amtes der Kirche und im Sinne der Solidarität mit denen, welchen Unrecht geschieht: „Wir müssen uns selber und alle Menschen daran erinnern, daß Gott die Gewaltigen vom Stuhl gestoßen und die Demütigen und Sanftmütigen erhoben hat. Wir müssen wieder aufs neue miteinander lernen, mutig im Namen Christi zu unseren Völkern zu sprechen und zu denen, die Macht über sie haben. Wir müssen lernen, dem Terror, der Grausamkeit, dem Rassenhaß zu widerstehen, dem Ausgestoßenen, dem Gefangenen, dem Flüchtling zur Seite zu sein und die Kirche überall zum Mund zu machen für die Stummen und zur Heimat, in der jeder ein Zuhause finden kann."

Je länger man jene Botschaft der ersten Vollversammlung von 1948 an die Christenheit der Welt liest, um sie auf dem Weg zur VI. Vollversammlung in Vancouver zu bedenken, desto stärker muß man ihre unverminderte Gültigkeit auch heute erkennen. Besonders eindrücklich ist das Eingeständnis des Mangels an Treue zu Christus und zu seinem Evangelium, das die Vertreter der Kirchen damals ohne Zweifel unter der Nachwirkung der verheerenden Katastrophe des Zweiten Weltkrieges, aber auch angesichts der sich deutlich abzeichnenden Ost-West-Spaltung und des beginnenden kalten Krieges zum Ausdruck bringen: „Wir selber haben unseren Anteil an der Schuld dieser Welt ... wie oft haben wir versucht, Gott und dem Mammon zu dienen, wie oft haben wir über die Bindung an Christus andere Bindungen gestellt. Wir haben die frohe Botschaft verfälscht, indem wir sie mit unseren eigenen wirtschaftlichen, völkischen und rassischen Interessen gleichsetzten ..." Man mag sich betroffen fragen, ob ein solches gemeinsames Schuldbekenntnis der Kirchen auch heute auf einer

Vollversammlung des Ökumenischen Rates möglich wäre, angesichts einer Weltsituation, die mit den gleichen Worten wie damals beschrieben werden kann, nur daß sie wohl noch ungleich ernster ist: „Millionen von Menschen leiden Hunger, Millionen sind ohne Obdach, ohne Heimat, ohne Hoffnung, und über der gesamten Menschheit hängt die Drohung des totalen Krieges"; und wie ein solches Bekenntnis heute lauten müßte. Gleichzeitig geht es einem sehr nahe und klingt noch lange im Inneren nach, wenn man in derselben Botschaft den Wunsch, ja das Gebet um Eindeutigkeit und Entschiedenheit im politischen Zeugnis der Kirchen ausgedrückt findet: „Wir wollen Gott bitten, daß er uns miteinander lehre, ein echtes Nein und ein echtes Ja zu sprechen: ein Nein zu allem, was der Liebe Christi zuwider ist, zu jedem System, zu jedem Programm, zu jedem Menschen, die einen Menschenbruder behandeln, als wäre er nicht Gottes Geschöpf, sondern ein Stück Ware, das man ausnutzen kann; ein Nein zu denen, die im Namen der Ordnung das Unrecht zu Recht machen, zu denen, die die Saat des Krieges säen, und zu denen, die uns auffordern, ihn als unvermeidliches Schicksal hinzunehmen. Ein Ja zu allem, was mit der Liebe Christi zusammenstimmt, zu allen Menschen, die das Recht aufrichten, zu allen, die in der Welt einen echten Frieden schaffen möchten, zu allen, die um des Menschen willen hoffen, kämpfen und leiden; ein Ja zu all denen, die — selbst ohne es zu wissen — sich ausstrecken nach einem neuen Himmel und einer neuen Erde, in welchen Gerechtigkeit wohnt."

Es sei genug der Rückerinnerung an jene erste Botschaft des Ökumenischen Rates im Jahre 1948. Sie bedarf keiner eigenen Auslegung, weil sie für sich selber spricht. An ihr wird erkennbar, wie sich der Bogen über 35 Jahre hinweg spannt und wie wir auch heute trotz aller Veränderungen in der Weltsituation und im Ökumenischen Rat der Kirchen und bei allen Unterschieden in der Sprache von damals und heute an denselben Aufgaben stehen und es genauso wie damals nötig haben, „in der Gemeinschaft Christi voneinander Rat und Zurechtweisung anzunehmen".

Jesus Christus — das Leben der Welt

Das Thema der kommenden Vollversammlung „Jesus Christus — das Leben der Welt" ist wie die Themen der vorangegangenen Vollversammlungen des Ökumenischen Rates ein Ausdruck des Willens, den zentralen Gehalt der biblischen Botschaft im Horizont unserer Gegenwart zu bezeugen. Es steht in einer klaren Kontinuität zu den Themen von Evanston 1954 „Jesus Christus — die Hoffnung der Welt" und von Neu-Delhi 1961 „Jesus

Christus — das Licht der Welt". Es muß als eine Auslegung des Bekenntnisses zu Jesus Christus als Gott und Heiland in der Basisformel der Verfassung des Ökumenischen Rates verstanden werden und zugleich als eine „Zeitansage"[3], ja es ist als eine Auslegung dieses Christusbekenntnisses eine solche Zeitansage. Nichts anderes aber wollten auch die Themen der Vollversammlung von Uppsala 1968 „Siehe, ich mache alles neu" und von Nairobi 1975 „Jesus Christus befreit und eint" sein. Ohne Zweifel hat bei der Formulierung des jetzigen Vollversammlungsthemas das inzwischen stark gewachsene Bewußtsein, ja die vermehrte Erfahrung von der tödlichen Bedrohung des Lebens in unserer Welt in erheblichem Maße getragen. Neben der Sorge um die Bewahrung von Schöpfung und Natur vor der Zerstörung durch menschliche Ausbeutung, auf die Charles Birch eindrücklich durch seinen Vortrag „Schöpfung, Technik und Überleben der Menschheit" in Nairobi hingewiesen hatte und der sich unter anderem auch die Konferenz über „Glaube, Wissenschaft und die Zukunft" 1979 in Boston gewidmet hat, ist hier vor allem die drohende Möglichkeit einer Selbstzerstörung der Menschheit in einer atomaren Kriegskatastrophe zu nennen und nicht zuletzt die ständige Bedrohung und Zerstörung menschlichen Lebens durch Hunger, Armut, Krankheit und vielfältige Formen der Unterdrückung, deren ganzes Ausmaß in den letzten Jahren ins Bewußtsein getreten ist. Das Thema „Jesus Christus — das Leben der Welt" nimmt zugleich die Fragen nach dem Lebenssinn und der Lebensqualität wie auch das Suchen nach einem neuen, einfachen und solidarischen Lebensstil auf,wie sie sich vor allem in den industrialisierten Ländern in den letzten Jahren verstärkt gestellt haben. Insofern ist es in der Tat eine „Zeitansage".

Doch ist das Thema der Vollversammlung in Vancouver zugleich, ja in erster Linie eine Zeugnisaussage: ein Christusbekenntnis, die Bezeugung des Zentralgehaltes der biblischen Botschaft, eine Verkündigung von Evangelium. „Jesus Christus — das Leben der Welt" — diese Aussage läßt unmittelbar an die „Ich bin"-Worte Jesu im Johannes-Evangelium denken, obwohl sich eine Selbstaussage Jesu dieses Wortlautes im vierten Evangelium nicht findet. Dennoch ist es unverkennbar, daß der johanneische Christus den Anspruch erhebt, die Inkarnation des Lebens im eigentlichen, tiefsten und göttlichen Sinn in dieser Welt zu sein und damit auch ein Mittler dieses Lebens für die Menschen und für die Welt. Doch handelt es sich in allen Fällen nicht lediglich um Selbstaussagen Jesu über sein Wesen und seine Sendung, vielmehr sind damit immer auch Wegweisungen, Aufforderungen und Verheißungen für seine Jünger und Nachfolger verbunden:

„Ich bin das Brot des Lebens. Wer zu mir kommt, den wird nicht hungern; und wer an mich glaubt, den wird nimmermehr dürsten" (Joh 6,35); „Ich bin das Licht der Welt; wer mir nachfolgt, der wird nicht wandeln in der Finsternis, sondern wird das Licht des Lebens haben" (Joh 8,12); „Ich bin die Auferstehung und das Leben; wer an mich glaubt, der wird leben, ob er gleich stürbe; und wer da lebet und glaubet an mich, der wird nimmermehr sterben" (Joh 11, 25-26); „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater denn durch mich" (Joh 14,6). Gerade die letztgenannte Selbstaussage Jesu, in der sich die größte wörtliche Nähe zum Thema der Vollversammlung in Vancouver findet, macht deutlich, daß Jesus Christus nicht nur die Erscheinung, die Verkörperung und der Bringer des Lebens ist, sondern auch der Weg: Weg des Lebens zu uns, unser Weg zum Leben, Weg des Lebens mit uns und durch uns zu anderen. Ist es doch auch nach dem Johannes-Evangelium deutlich, daß die Jünger und Nachfolger Jesu nicht nur durch ihn zum Vater kommen und Zugang zum Leben finden, das in Gott ist und aus Gott kommt, sondern daß sie auch Anteil an Jesu eigener Sendung gewinnen und auch Weg des Lebens zu den anderen und für die anderen werden: „Gleich wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch" (Joh 20,21); „Wer an mich glaubt, wie die Schrift sagt, von dessen Leib werden Ströme lebendigen Wassers fließen (das sagte er aber von dem Geist, welchen empfangen sollten, die an ihn glaubten)" (Joh 7,38-39).

Verstehen wir das Thema der kommenden Vollversammlung des Ökumenischen Rates richtig von diesem Zusammenhang im Johannes-Evangelium her, so wird deutlich erkennbar, daß die Zeugnisaussage „Jesus Christus — das Leben der Welt" das Christusbekenntnis der Kirchen nicht nur in der Form theologischer Lehre zum Ausdruck bringt, sondern auch im Sinne der Berufung auf seinen Weg und in seine Jüngerschaft. Die letzte Vollversammlung in Nairobi hatte eindrücklich von unserem „Bekenntnis zu Christus als Bekehrung zu Christus" gesprochen: „Das Bekenntnis zu Christus und die Bekehrung zur Jüngerschaft gehören untrennbar zusammen".[4] Dieser Zusammenhang von Christusbekenntnis und Christusnachfolge der Kirche gilt auch im Blick auf das Thema der bevorstehenden Vollversammlung in Vancouver. Jesus Christus als das Leben der Welt heute zu bekennen und zu bezeugen bedeutet, den Ruf auf den Weg des Lebens, den er bedeutet, anzunehmen und mitzugehen. Dies ist freilich nicht allein eine Frage menschlicher Einsicht und menschlichen Wollens, so sehr dieses nicht einfach ausgeschaltet bleibt. In der Sprache des Johannes-Evangeliums ist es das göttliche „Ziehen" (Joh 6,44; 12,32),

das Menschen zu Christus bringt und in die Lebensgemeinschaft mit ihm einbezieht. Dieser Zugang zum Leben, das in Christus ist, das Teilhaben an der Sendung zum Leben, die Christus verwirklicht, unsere Begabung mit dem Leben aus Gott setzen aber die Lebenshingabe des guten Hirten voraus. Ohne die Hingabe seines Lebens am Kreuz für die Menschen gewinnt niemand von ihnen Anteil an seinem Leben. „Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn gab, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben" (Joh 3,16); „Wenn ich erhöht werde von der Erde, so will ich alle zu mir ziehen" (Joh 12,32).

Die Lebenshingabe Jesu, unsere Begabung mit seinem Leben und das Hineingenommenwerden in das Geheimnis seines Weges zum Leben der Welt erfahren wir am unmittelbarsten in der Feier des Heiligen Abendmahls. „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, ist mein Fleisch, welches ich geben werde für das Leben der Welt" (Joh 6,51); „Ich heilige mich selbst für sie, auf daß auch sie geheiligt seien in der Wahrheit" (Joh 17,19). Nicht ohne Grund entwickelt John Poulton den theologischen Gehalt des Vollversammlungsthemas in seinem Büchlein „Fest des Lebens" in Gestalt einer mehrstufigen Meditation über das Geheimnis und die Feier der Eucharistie, herausgewachsen aus einem kleinen theologischen Symposium, zu dem der Ökumenische Rat im Dezember 1981 eingeladen hatte und das nach einer Woche intensiven Beisammenseins selbst mit einer Abendmahlsfeier abgeschlossen wurde.[5] Sicher wird dieses Büchlein, das aus einem Austausch von Glaubens- und Lebenserfahrungen ganz verschiedener Christen, aber eben auch aus dem Erleben gemeinsamer Gottesdienste hervorgegangen ist, nicht in allen seinen Aussagen überall Zustimmung finden. Doch kann man sich der eindringlichen Kraft, mit der hier nach einer „eucharistischen Weise zu denken, zu beten und zu leben" [6] gesucht wird, nicht entziehen. Man lernt verstehen, wie all die bedrängenden Probleme, die auch die Vollversammlung in Vancouver beschäftigen werden, einen Bezug zur Feier der Eucharistie haben, in der Jesus Christus auf geheimnisvolle Weise als Leben der Welt erfahren wird und in der er der Kirche seiner Nachfolger an dem Lebensgeheimnis seiner Lebenshingabe für die Welt Anteil gibt. Um es mit den Worten Philip Potters im Vorwort zu sagen, erkennt man, „daß Leben auf eucharistische Weise zum Ausdruck gebracht und miteinander geteilt wird als ein fortgesetzter Akt der Danksagung für die Gabe des Lebens in Christi aufopfernder Selbsthingabe und als ständige Hingabe der geschaffenen

Ordnung, symbolisiert durch Brot und Wein, die Nahrung, die wir miteinander teilen, und unseres Leibes und Blutes als Nachfolger Christi für das Leben dieser Welt. Durch einen eucharistischen Lebensstil feiern und bezeugen wir Jesus Christus als das Leben der Welt" [7].

Schwerpunkte und Fragen

Blickt man auf den Weg des Ökumenischen Rates von Nairobi 1975 nach Vancouver 1983 zurück, wird man in seiner ganzen Arbeit eine Leitlinie erkennen können, nämlich das Suchen nach Ganzheit und Gemeinschaft: Ganzheit in der Bezeugung des Evangeliums als der heilenden Macht Gottes, die zur Gerechtigkeit führt, und die Förderung von Gemeinschaft unter den noch voneinander getrennten Kirchen in einer gespaltenen Welt, einer Gemeinschaft, die „besser zuhört, offener spricht, freimütiger mit anderen teilt und ehrlicher zusammenlebt" [8]. So waren die Rechenschaftsberichte von Philip Potter als Generalsekretär vor dem Zentralausschuß in Genf 1980 dem Thema der Gemeinschaft und in Dresden 1981 dem der Ganzheit gewidmet. In einem anderen Zusammenhang hat er auf eine Interessenspaltung in den Kirchen hingewiesen, die es zu überwinden gilt: „Die Kirchen neigen dazu, den einen oder anderen Hauptaspekt unserer christlichen Berufung gemäß ihrer historischen Berufung zu betonen." [9] Dieses Suchen nach Ganzheit und Gemeinschaft, nach Überwindung von Halbheit und Gespaltenheit im Glauben wie im Zusammenleben der Christen und der Kirchen miteinander hat eine Reihe von Studien und Konferenzen in den vergangenen Jahren geprägt, teilweise aber auch zu heftiger Kritik, zu Spannungen und Kontroversen Anlaß gegeben. Man denke an das Programm zur Bekämpfung des Rassismus und an seinen Sonderfonds, an die Ausarbeitung „Auf dem Wege zu einer mit den Armen solidarischen Kirche" und an die Studie über „Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche", aber auch an die bemerkenswerte ökumenische Erklärung zu „Mission und Evangelisation", die sich der Zentralausschuß im vergangenen Jahr zu eigen gemacht hat[10], und an die Konvergenzerklärungen zu „Taufe, Eucharistie und Amt", die von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung im Januar 1982 in Lima verabschiedet worden sind und von demselben Zentralausschuß an die Mitgliedskirchen zur verbindlichen Stellungnahme weitergeleitet wurden. Ohne Zweifel werden die damit bezeichneten thematischen Schwerpunkte auch auf der Vollversammlung in Vancouver eine entscheidende Rolle spielen. Zudem wird sich die erheblich gestiegene Sorge um den Weltfrieden Ausdruck verschaffen, nicht nur we-

gen des bisher ungehemmten Wettrüstens zwischen den Großmächten in Ost und West, sondern auch wegen der fortdauernden kriegerischen Auseinandersetzungen bzw. Bürgerkriegszustände in den verschiedenen Teilen der Welt wie in Mittelamerika, im Nahen Osten, in Afghanistan und im südlichen Afrika.

Auch in der Evangelischen Kirche in Deutschland sind alle eben genannten Themen und Fragenkreise in den vergangenen Jahren Gegenstand von intensiven Beratungen und teilweise spannungsvollen Auseinandersetzungen gewesen, oft veranlaßt durch die Anstöße aus der Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen und im Vollzug ihrer Mitgliedschaft in ihm. Sie selbst hat sich zu einigen der Problemkreise offiziell geäußert wie in dem Memorandum vom 6. November 1978 „Zum Verhältnis der EKD zum ÖRK — unter besonderer Berücksichtigung des Programms zur Bekämpfung des Rassismus und seines Sonderfonds“ [11], in der Friedensdenkschrift vom Oktober 1981 „Frieden fördern, wahren und erneuern“ und (zusammen mit dem Evangelischen Missionswerk) in dem Positionspapier „Zur Frage nach dem Missionsverständnis heute“ vom November 1980 [12]. Die Vorbereitungen für eine gemeinschaftlich abgestimmte Stellungnahme der EKD-Gliedkirchen zu den Konvergenzdokumenten über „Taufe, Eucharistie und Amt“ sind eingeleitet und werden auch die Synode der EKD im November 1983 im Rahmen ihres Gesamtthemas „Reformation und Einheit der Kirche“ beschäftigen. So geht man in der Evangelischen Kirche in Deutschland nicht unvorbereitet auf die Vollversammlung in Vancouver zu; doch werden sich ihre Delegierten dort erneut diesen Herausforderungen in der Gemeinschaft mit allen anderen Mitgliedskirchen ausgesetzt sehen und mit ihnen nach gemeinsamen weiterführenden Antworten suchen. Da es im Rahmen dieses Aufsatzes nicht möglich ist, auf die anstehenden Fragen ausführlich einzugehen, seien im folgenden lediglich Anmerkungen zu einigen von ihnen gemacht.

Obwohl die Konvergenzerklärungen zu „Taufe, Eucharistie und Amt“ auf der Vollversammlung in Vancouver nicht zur eigentlichen Behandlung oder gar zu einer offiziellen Stellungnahme anstehen (diese ist Sache der einzelnen Mitgliedskirchen), werden die Delegierten der Kirchen dennoch nicht umhin können, ihnen die gebührende Beachtung zu schenken. Nicht nur daß diese einstimmig von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung verabschiedeten Konvergenzerklärungen ein kleines „ökumenisches Wunder“ darstellen, das in dieser Weise nicht erwartete Ergebnis langjähriger theologischer Arbeit, im Grunde seit den Anfängen der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung in den 20er Jahren. Nicht nur

daß Theologen aller Konfessionen, einschließlich der römisch-katholischen Kirche, hier einmütig Wege zur Gemeinschaft zwischen Kirchen meinen zeigen zu können, deren fundamentale Unterschiede in der theologischen Lehre und in der kirchlichen Praxis bislang für fast unüberbrückbar gehalten wurden. Diese Erklärungen von Lima gehen eine Vollversammlung des Ökumenischen Rates insofern unmittelbar an, als es nach der Verfassung zu den Aufgaben und Zielen des Ökumenischen Rates der Kirchen gehört, „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". Müßte eine Vollversammlung des Ökumenischen Rates nicht unter Bezug auf die Konvergenzdokumente einen Aufruf „zu dem Ziel der sichtbaren Einheit" an alle Mitgliedskirchen richten und zu Schritten ermutigen, anhand der Konvergenzerklärungen „auf diese Einheit zuzugehen"? Aus den evangelischen Kirchen begegnen diesen Dokumenten freilich auch Bedenken und kritische Fragen, ob in ihnen die verpflichtenden theologischen Erkenntnisse der Reformation gegenüber dem unverkennbaren Einfluß der östlich-orthodoxen und römisch-katholischen Tradition gewahrt bleiben oder nicht vielmehr unverantwortlich zurückgedrängt werden, etwa in den Aussagen über das kirchliche Amt, aber auch über die Eucharistie. Vorhandene und berechtigte theologische Anfragen an diese Dokumente seitens der reformatorischen Kirchen müssen vorgebracht und wenn möglich eingearbeitet, in jedem Falle aber daraufhin kritisch geprüft werden, ob sie ein ausreichender Grund dafür sind, sich den hier sich abzeichnenden möglichen Schritten auf die Einheit zu versagen.

Nach den Klärungen in den Auseinandersetzungen um das Missionsverständnis in der Evangelischen Kirche in Deutschland sollte sich kein Zweifel mehr daran erheben, daß in der Mission der Kirche die evangelistische Verkündigung zur Weckung des persönlichen Glaubens an Jesus Christus und das soziale Engagement zur Herstellung gerechter Lebensbedingungen und menschenwürdiger Verhältnisse untrennbar und unabdingbar zusammengehören. Mehr noch: „In einer Welt mit Raub und Völkermord im großen Maßstab kann christliche Evangelisation nur ehrlich und echt sein, wenn sie sich klar gegen alle Ungerechtigkeiten wendet, die dem Reich Gottes entgegenstehen, und wenn sie auf eine Glaubensentscheidung zielt, die in der Hingabe Gestalt gewinnt." [13] Es ist unbestreitbar, daß die Heilige Schrift Gottes besondere Zuwendung zu den Armen, Verachteten und Unterdrückten bezeugt. Wenn die Reichen also das Evangelium als die gute

Nachricht für die Armen annehmen, erfahren sie „die Versöhnung mit Gott als die Zumutung, sich im Sinne der Liebe Gottes zu den Armen nun auch selbst mit ganzer Kraft den Elenden und Geringen zuzuwenden." [14] Niemand wird erwarten können, daß diese Zumutung durch die Vollversammlung in Vancouver abgeschwächt wird. Kann sie aber auch als eine befreiende Ermutigung verkündigt und erfahren werden, nicht (nach 2Kor 3,6) als Buchstabe, der tötet, sondern als Geist, der lebendig macht?

Krieg soll nach Gottes Willen nicht sein — so hatte es die erste Vollversammlung des Ökumenischen Rates 1948 ausgesprochen.[15] Dies ist seither vielfach wiederholt und bekräftigt worden. Alle Kirchen im Ökumenischen Rat sind sich zweifellos einig in dem Bewußtsein ihrer gemeinsamen Verantwortung für die Bewahrung des Weltfriedens. Umstritten bleibt die Frage nach den konkreten politischen Wegen, die diesem Ziel dienen. Aber vielleicht darf man voraussetzen, daß allen Kirchen bewußt ist, daß das System der gegenseitigen atomaren Bedrohung und Abschreckung zwar in der Vergangenheit den Frieden — jedenfalls in der europäisch-nordamerikanischen Region — erhalten hat, aber weder eine solche Garantie auch für die Zukunft darstellt noch auf die Dauer moralisch und gewissensmäßig vertretbar ist. Denn die gegenseitige Bedrohung mit atomaren Waffen zur Abschreckung des Gegners setzt letzten Endes doch die Bereitschaft zu ihrer Anwendung im Ernstfall voraus und kalkuliert mit die Möglichkeit von Akten wechselseitiger Massenvernichtung ein. Hinzu kommt, daß nicht nur dieser Gedanke möglicher gegenseitiger totaler Zerstörung unerträglich ist, sondern daß die unvorstellbar hohen Ausgaben für dieses Verteidigungssystem der reichen Nationen des Nordens angesichts der unendlichen Not in den Ländern des Südens (und nicht nur dort) und der dort gebotenen Hilfe wie eine Beleidigung der armen Länder empfunden werden müssen, schlicht als eine Verweigerung von Gemeinschaft.

In der Friedensdenkschrift der EKD heißt es, daß die Beteiligung an einer Friedenssicherung durch gegenseitige atomare Abschreckung „nur in einem Rahmen ethisch vertretbar (ist), in welchem alle politischen Anstrengungen darauf gerichtet sind, Kriegsursachen zu verringern, Möglichkeiten gewaltfreier Konfliktbewältigung auszubauen und wirksame Schritte zur Senkung des Rüstungsniveaus zu unternehmen" und die Kirche sich selbst verpflichtet, „alles in ihren Kräften stehende ... für den Aufbau einer den Frieden auf andere Weise sichernden Ordnung des Zusammenlebens der Völker zu tun" [16]. In deutlicher Spannung dazu heißt es im Bericht der öffentlichen Anhörung des Ökumenischen Rates über Atomwaffen und Abrüstung vom November 1981 in Amsterdam: „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. Die Frage der Atomwaffen ist aufgrund ihrer Tragweite und der drohenden Gefahren, die sie für die Menschheit mit sich bringt, eine Frage christlichen Gehorsams und christlicher Treue zum Evangelium." [17] Es wird nicht ausbleiben können, daß sich die Vollversammlung in Vancouver mit diesen Fragen auseinandersetzt, nicht nur weil die Drohung gegenseitiger atomarer Vernichtung unverändert, eher noch verstärkt anhält, sondern gerade auch deswegen, weil sie vom Thema der Vollversammlung her, dem Bekenntnis zu Jesus Christus, dem Leben der Welt, eine energische Bestreitung erfahren muß. Wird aber der Vollversammlung ein überzeugendes, vollmächtiges und gemeinschaftliches Wort in dieser Sache gelingen?

Die Friedensdenkschrift der EKD hat sich für den Aufbau einer durchsetzbaren internationalen Friedensordnung ausgesprochen, welche den Abbau einer militärischen Friedenssicherung durch gegenseitige atomare Abschreckung ermöglicht. „Eine solche Ordnung wäre die Übertragung rechts- und sozialstaatlicher Grundgedanken auf die internationale Ebene, der Versuch, unvermeidliche Konflikte aufgrund international vereinbarter Regeln auszutragen. Eine internationale Friedensordnung muß die individuellen und sozialen Menschenrechte verwirklichen, ein gemeinsames Konzept von Sicherheit einschließen und die Durchsetzung von Interessen mit gewaltsamen Mitteln verhindern; sie hat die Selbständigkeit der Völker zu achten und soll die regionale und weltweite Zusammenarbeit fördern." [18] Erste und beharrliche Schritte auf dem Weg zu diesem Ziel müßten der Abbau der gegenseitigen Feindbilder, der Aufbau von internationalem Vertrauen, das Drängen auf Verhandlungen und vertraglichen Abmachungen und — das gemeinsame Gebet der Kirchen für den Frieden sein. Immerhin dachte schon die erste Vollversammlung des Ökumenischen Rates 1948 an internationale Instanzen (wie die Vereinten Nationen) zur Lösung internationaler Spannungen und zur „Förderung freundschaftlicher Beziehungen unter den Völkern" [19].

Bedenkt man die hier kurz skizzierten Problemkreise, die zusammen mit vielen anderen auf der Vollversammlung in Vancouver anstehen, so wird erkennbar, daß sie alle Variationen eines einzigen Themas sind und die Herausforderung zu einem Leben in wirklicher Gemeinschaft und Offenheit füreinander enthalten. Im Grunde ist es das zentrale ökumenische Thema der Einheit im Sinne von „Leben in Gemeinschaft", in Gemeinschaft

mit Christus und in Gemeinschaft miteinander. Dies gilt sowohl im Blick auf die Einheit der Kirche als auch im Blick auf den Dienst der Kirche für eine Ordnung des menschlichen Zusammenlebens in Gerechtigkeit und Frieden. Das Thema des Lebens in Gemeinschaft wird auch auf der Vollversammlung in Vancouver und auf dem weiteren Weg des Ökumenischen Rates bestimmend bleiben: miteinander leben, miteinander leben können, miteinander leben lernen, miteinander teilen; in Konflikten und Gegensätzen jetzt schon in der Kraft Christi auf Gemeinschaft hin leben.

ANMERKUNGEN

1 Professor Dr. Robert McAfee Brown, zitiert in: Leon Howell, Im Glauben handeln. Der Ökumenische Rat der Kirchen seit 1975, 1982, 69.

1a Die Botschaft der Vollversammlung, in: Die erste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Bd. 5, 1948, 7-10.

2 Vgl. Peter Sandner, Jesus Christus, das Leben der Welt — ein missionarisches Thema, ÖR 32 (1983) 4.

3 Konrad Raiser, Jesus Christus — das Leben der Welt, ÖR 30 (1981) 275.

4 Bericht aus Nairobi 1975. Offizieller Bericht der V. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, 1976, 7.

5 John Poulton, Das Fest des Lebens. Theologische Reflexionen zum Thema Jesus Christus, das Leben der Welt, 1982.

6 A.a.O. 12.

7 A.a.O. VII f.

8 Aus einem Brief des Vorsitzenden des Zentralausschusses, Erzbischof Edward W. Scott und Generalsekretär Philip A. Potter am 18.12.1981 an die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen zur Vorbereitung auf die Vollversammlung in Vancouver.

9 So nach L. Howell in dem in Anm. 1 erwähnten Buch, 11.

10 Vgl. den in Anm. 2 genannten Aufsatz im letzten Heft dieser Zeitschrift.

11 ÖR 28 (1979) 43-51.

12 Am leichtesten zugänglich in EMW-Informationen Nr. 21 vom 18. Februar 1981 (zu beziehen beim Evangelischen Missionswerk, Mittelweg 143, 2000 Hamburg 13).

13 Bericht der Sektion IV., Nr. 19 der Weltmissionskonferenz in Melbourne 1980, zitiert im Positionspapier „Zur Frage nach dem Missionsverständnis heute", Abs. 4; a.a.O. 15.

14 Aus dem Positionspapier (siehe Anm. 13), 12f.

15 Die erste Vollversammlung des ÖRK, Bd. 5, 1948, 117.

16 „Frieden wahren, fördern und erneuern". Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 1981, 58.

17 „Bevor es zu spät ist" (Bericht des öffentlichen Hearings über Atomwaffen und Abrüstung), Ökumenischer Rat der Kirchen, 1982, 39.

18 A.a.O. 68.

19 Die erste Vollversammlung des ÖRK, a.a.O. 122f.

Die VI. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen und die römisch-katholische Kirche

VON ALOYS KLEIN

Vollversammlungen des Ökumenischen Rates der Kirchen können mit Recht als Leuchtpfähle an der Straße der ökumenischen Bewegung angesehen werden. Sie markieren in gewissen Abständen den Richtungsverlauf des Weges, ohne ihn — wie es z.B. die Eigenart von Leitplanken ist — an jedem einzelnen Punkt festzulegen und einzuzwängen. Der sieben-/achtjährige Rhythmus der Wiederkehr einer Vollversammlung will das Gesetz des Weges respektieren und sich zunutze machen. Sowohl die rund 300 Mitgliedskirchen des ÖRK als auch das Genfer Generalsekretariat werden bei der diesjährigen Zusammenkunft in Vancouver sich befragen und befragen lassen, welchen Weg der Entwicklung sie in den Jahren seit Nairobi 1975 genommen haben. Über diese Rechenschaftlegung hinaus werden neue Leuchtpfähle zu setzen sein, an denen die zukünftige Grundorientierung für den Weltrat als solchen und entsprechende Optionen für die einzelnen Mitgliedskirchen auszurichten sind.

Mit der Wahl des Hauptthemas „Jesus Christus — das Leben der Welt" ist nicht nur angezeigt, wo das Fundament der gesamten Christenheit gelegt ist, von dem her sich ihr Glaube, ihre Hoffnung und ihre Liebe aufbauen, sondern sind auch wie im Brennpunkt einer Sammellinse „die Freuden und Hoffnungen, die Sorgen und Ängste" des Volkes Gottes zusammengefaßt (vgl. II. Vaticanum, Gaudium et Spes). Lauter als der Aufschrei einer von elementaren Ängsten entsetzten Welt tönt in der Kurzformel dieses Bekenntnisses der Ruf der frohen Gewißheit eines zuversichtlichen „Dennoch" des christlichen Glaubens „vom Leben". Es ist nicht ohne tiefgründigen Zusammenhang, eher eine innige geistliche Verwandtschaft, wenn Papst Johannes Paul II. ein Heiliges Jahr der Erlösung angekündigt hat. Gleichsam zwischen den Zeiten (dem vorigen Heiligen Jahr 1975 und dem kommenden Jahr 2000) soll es wie ein Übergang und eine Brücke in die Zukunft sein, indem die Kirche sich in Erinnerung an das Kreuzes- und Ostergeschehen vor rund 1950 Jahren im Kairos der Geschichte auf ihren Ursprung, ihr eigentliches Wesen, ihre Kraftquelle und Sendung heute besinnt. „Die Erlösung umfaßt das ganze Geheimnis Christi und bildet das Grundgeheimnis des christlichen Glaubens . . ." (P. Johannes Paul II., 23.12.1982). Darin begegnen, befruchten und bestärken sich in harmoni-

schem Zusammenklang das Leitmotiv von Vancouver und das Grundmotiv des Heiligen Jahres zu einem einzigen Akkord der weltweiten Christenheit. In seiner Verkündigungsbulle „Öffnet die Türen dem Erlöser" (6.1.1983) hat Papst Johannes Paul II. auf diese innere Verbundenheit zwischen den beiden kirchlichen Ereignissen hingewiesen (§ 10). So kann und soll das eine wie „eingebettet" im anderen, und umgekehrt, verstanden werden.

Wachsende Gemeinschaft

Entgegen dem nicht selten anzutreffenden Bild in der Öffentlichkeit von einer bloßen Parallelität oder gar einem konkurrierenden Nebeneinander zwischen dem Ökumenischen Rat der Kirchen und der römisch-katholischen Kirche, ihren jeweiligen Marschrouten und Zielen, bleibt für die Phase des letzten Halbjahrhunderts des sich zu Ende neigenden zweiten christlichen Jahrtausends ein Prinzip für das Innen- und Außenleben der Christenheit bestimmend: Die Kirche Jesu Christi hat dem Willen ihres Stifters zur Einigkeit und Einheit zu folgen, oder sie versinkt in die Bedeutungslosigkeit und verfällt dem Gericht Gottes. Dieser unser Gott kann Gnade gewähren; er kann sie aber auch wegen totalen Versagens seines Volkes entziehen und dieses mit der finsteren Nacht der Selbstverstümmelung oder Fruchtlosigkeit bestrafen.

Im Bewußtsein dieser Verbundenheit und unauflöslichen Solidarität unter allen, „die den Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland bekennen und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes" (= Basisformel des ÖRK), und die es als ihre Aufgabe betrachten, „die Kirchen aufzurufen zu dem Ziel der sichtbaren Einheit im einen Glauben und der einen eucharistischen Gemeinschaft ... damit die Welt glaube" (Nairobi 1975), hat die römisch-katholische Kirche in wachsendem Maße, in Wort und Tat, das Netz ihrer Beziehungen zum ÖRK enger geknüpft. Ja, man wird nicht Opfer eines bloßen Augenscheins, wenn man feststellen darf, daß die Zusammenarbeit der katholischen Kirche mit dem ÖRK in vielfältiger Hinsicht wesentlich intensiver ist als jene zahlreicher Mitgliedskirchen dieser Organisation. Papst Paul VI. schrieb in seiner Botschaft an die vorige Vollversammlung des ÖRK (Nairobi 1975) das kennzeichnende Wort: „Möge die Zusicherung unserer brüderlichen Solidarität Sie für die kommenden Jahre ermutigen."

Die entscheidenden Ebenen und Bereiche der Zusammenarbeit sind in die Verantwortung der bereits 1965 errichteten *Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen dem Ökumenischen Rat der Kirchen und dem römischen Einheitssekretariat* gegeben. Diese hat in den bisher vorliegenden fünf offiziellen Berichten Rechenschaft über ihre Arbeit und ihre Programme abgelegt (1966, 1967, 1971, 1975, 1983). In der Tat hat diese Arbeitsgruppe mit wachsender Entschiedenheit immer wieder jene Möglichkeiten ausgekundschaftet und realisiert, wo eine Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen Organen und Programmen der beiden Institutionen möglich und erfolgversprechend erschien. Eine kontinuierliche Kooperation im Sinne einer stabilen Struktur ist seit vielen Jahren durch die Mitgliedschaft von zwölf katholischen Theologen in der *Kommission für Glauben und Kirchenverfassung* gewährleistet. Im Bereich *„Soziales Denken und Handeln"* prüft und inauguriert eine *Gemeinsame Beratungsgruppe,* in der fünf verschiedene Organe der römischen Kurie mit der entsprechenden Unter-Einheit des ÖRK vertreten sind, die Möglichkeiten der Kooperation bei der Durchführung sozial-praktischer Programme im besonderen auf internationaler Ebene (ein spezielles Ergebnis ist z. B. die kürzlich erschienene gemeinsame Publikation der offiziellen Verlautbarungen zu Frieden und Abrüstung). In der *Kommission für Weltmission und Evangelisation* arbeiten kontinuierlich etliche katholische Berater mit und tragen durch konkrete Beiträge zu den laufenden Arbeiten bei, einschließlich ihrer Teilnahme an den entsprechenden Weltkonferenzen. Zahlreiche weitere Bereiche der Zusammenarbeit müßten erwähnt werden. Eine besondere Beachtung verdienen die von der eingangs genannten Gemeinsamen Arbeitsgruppe durchgeführten Studien, u. a. über „Die Einheit der Kirche — Ziel und Weg", „Gemeinsames Zeugnis", und „Bekenntnis des Glaubens". Die Ergebnisberichte sind wichtige Meilensteine auf dem Weg des wachsenden Miteinanders geworden.

Mitarbeit bei der Vorbereitung

Nicht nur im Blick auf die vielfältigen und intensiven Beziehungen kann es als innere Konsequenz und sachliche Selbstverständlichkeit angesehen werden, daß die römisch-katholische Kirche sich mit weltweiter Aufmerksamkeit dem die Christenheit bewegenden Ereignis der VI. Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Vancouver zuwendet. Sie ist sich mit der Mehrzahl anderer Kirchen insgesamt im fortschreitendem Maße der umfas-

senden christlichen Solidarität bewußt geworden. Die Horizonte sind schon längst über die Eigeninteressen und die Sorge um das Eigenleben überhaupt hinausgewachsen. Das Wissen um die unauflösliche Schicksalsgemeinschaft des Christentums, von seiner kollektiven Herausforderung und Berufung und der immer offenkundigeren existentiellen Interdependenz unter den verschiedenen Kirchen und christlichen Gemeinschaften ist inzwischen zum Allgemeingut der Ökumene geworden. Die VI. Vollversammlung des ÖRK wird deshalb von der römisch-katholischen Kirche in allen ihren Dimensionen und Perspektiven mit größter Anteilnahme wahrgenommen. Sie erlebt und erfährt dieses Ereignis der Weltchristenheit im Sinne des „Res nostra agitur" und nicht — wie es vielleicht vor dreißig oder vierzig Jahren war — im Geiste einer von ihrem damaligen Selbstbewußtsein geformten Überzeugung von einer quantité négligeable. Von daher ist zu begreifen, daß die katholische Kirche sich — letztlich wie nie zuvor — bei der Vorbereitung der Vollversammlung des ÖRK in Vancouver engagiert hat. Um nur einige wesentliche Beiträge zu nennen: Das römische Einheitssekretariat hat bereits Anfang 1982 mit Rundschreiben und Dokumenten alle katholischen Bischofskonferenzen über die Vollversammlung informiert und die Ortskirchen eingeladen, das Treffen der Weltchristenheit mit ihrem Vertrauen und Interesse zu begleiten und es mit ihrem Gebet zu unterstützen. Die nahezu in allen Teilen der Kirche praktizierte Weltgebetsoktav für die Einheit der Christen bot und gewährt günstige Gelegenheiten, sich in vielfältiger Weise auf das Leitthema: Jesus Christus — das Leben der Welt zu besinnen und das Geschehen in Vancouver geistlich mitzutragen. Um über die spirituelle Vorbereitung und Teilnahme hinaus der ökumenischen Bewegung auch durch konkrete Sachbeiträge zu dienen, hat das Einheitssekretariat zwei innerkatholische Konsultationen durchgeführt, die sich zum einen mit dem Hauptthema von Vancouver und zum anderen mit der Frage der Mission beschäftigt haben. Die Studien werden als Memoranda zur Kenntnis aller Delegierten der Vollversammlung gebracht werden. Im übrigen beteiligt sich die katholische Kirche in Kanada, vornehmlich durch die Kommission für Ökumene in der nationalen Bischofskonferenz, nach Kräften bei der inneren und äußeren Vorbereitung des Ereignisses im Lande. Bibelstudien und katechetische Umsetzung des Hauptthemas in zahlreichen Gemeinden gehören ebenso wie die organisatorische Hilfestellung zu ihrem lokal-spezifischen Programm.

An der Vollversammlung selbst wird, der offiziellen Einladung folgend, eine katholische Delegation von 20 Bischöfen und Theologen teilnehmen. Darunter befinden sich auch mehrere Repräsentanten von Organen der rö-

mischen Zentralleitung der Kirche. Gewiß fungieren sie nur im Range von offiziellen Beobachtern, aber nach der Erfahrung auf den letzten Vollversammlungen werden sie im Rahmen der von Konstitution und Geschäftsordnung gegebenen Möglichkeiten in den verschiedenen Programmelementen der Versammlung mitarbeiten. Die katholische Kirche pflegt sich heute weniger in der Haltung von Erwartungen oder gar Forderungen an die getrennten Kirchen und christlichen Gemeinschaften zu ergehen, sondern lernt immer tiefer und umgreifender zu verstehen, daß die ganze Christenheit wie in einem einzigen Boot auf stürmischer See zusammensitzt und jeder an jedem einen Dienst zu leisten hat. Dieser Dienst kann und muß heute begriffen werden als ein Dienst zur Heilung und Gesundung zunächst an- und untereinander, in toto aber an der „Welt", deren Teil das Volk Gottes ist. Es ist in Wahrheit ein Dienst am Leben in allen seinen Dimensionen. Daß der ÖRK diesen Dienst in allen seinen Aspekten und Orientierungen zu leisten vermag und auszuüben bereit ist, bildet eine der entscheidenden Grundlagen und Ausgangspositionen für die enge Gemeinschaft mit der katholischen Kirche. So leiten uns auch heute die begründete Hoffnung und das Vertrauen, daß die Vollversammlung in Vancouver unter Überwindung jeglicher Partikularinteressen und einäugigen politischen Sonderoptionen das Gesamt des Glaubens, der Christenheit und der Welt vor Augen behält und entschieden und einmütig genug ist, gleichsam mit einer Stimme Position zu beziehen, wo und wie es die Stunde heute gebietet.

Überlegungen zum Generalthema

In der Reflexion auf das Generalthema der ÖRK-Vollversammlung „Jesus Christus — das Leben der Welt" lassen sich zahlreiche Dimensionen entdecken, die für die Einigung der Christenheit und ihre unverwechselbare Sendung heute wesentlich sind. Das in dieser Wort-Ikone enthaltene Bekenntnis erhebt sich wie ein einmütiger und einstimmiger Lob- und Dankruf aus der Mitte der vielfältigen kirchlichen Traditionen und konfessionellen Kirchentümer. Den doxologischen und spirituellen Reichtum dieser metaphorischen Rede und ihren Sinn als Proklamation einer frohen Botschaft zu erschließen, kann zu einem umgreifenden und befreienden Erlebnis in der Gemeinschaft der Vertreter aus allen Völkern und Kulturen in Vancouver werden. Hier liegen der Ansatz- und Ausgangspunkt, zugleich das eigentliche Kraftzentrum für die Bewältigung aller auf der Tagesordnung aufkreuzenden Aufgabenstellungen. Man möchte sich daher wünschen,

daß Vancouver für alle Teilnehmer zunächst ein Ort tiefgründiger geistlicher Erfahrung der uns in Christus bereits geschenkten und vorgegebenen Einheit wird. Es sollte wirklich ein frommes Ereignis werden. So würde es von vornherein sein unersetzbares Eigenprofil bewahren und allen Versuchungen — namentlich von seiten der säkularistischen Publizistik — widerstehen, in allzu oberflächlicher Manier mit profanen Institutionen, wie z. B. der UNO, verglichen zu werden.

In einer derart geprägten Atmosphäre des geistlichen Miteinanders öffnen sich die Tore zur mutigen Inangriffnahme der die Christenheit allgemein und den ÖRK im besonderen heute umtreibenden Fragen und Probleme. Ein Blick auf das Generalthema kann jene umfassenden Aspekte entdecken, in denen etliche der zur Diskussion und Lösung in der Ökumene anstehenden Fragen und Aufgaben angesiedelt sind. Die Thematik läßt sich z. B. christologisch, soteriologisch, ekklesiologisch und missiologisch erschließen und behandeln. In allen Bereichen wissen sich die Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften herausgefordert, nach größerer Einheit und Gemeinschaft zu suchen. Damit ist bereits angedeutet, mit welchen komplexen Aufgabenstellungen sich die Vollversammlung konfrontiert sehen könnte. Es wäre jedoch vermessen zu erwarten, daß die zweiwöchige Zusammenkunft alle jene Probleme anspricht oder gar behandelt, die z. T. bereits in langjährigen theologischen Dialogen bi- und multilateraler Natur angegangen worden sind, aber noch keine definitiven Lösungen gefunden haben. Darüber hinaus muß man sich gegenwärtig halten, daß eine Vollversammlung zwar die oberste Autorität des Rates der Kirchen ist, aber keine die Mitgliedskirchen a priori bindenden Beschlüsse fassen kann. Dennoch verfügt sie über eine geistlich-theologische und praktisch-operative Potenz, die — wie einleitend gesagt — die Leuchtpfähle für die Grundorientierung des weiteren Weges der ökumenischen Entwicklung setzen kann und soll. An den verschiedenen Aspekten des Generalthemas (ebenso wie an den vom ÖRK für das Studium programmierten vier Unterthemen: Das Leben — ein Geschenk Gottes; Das Leben — Sieger über den Tod; Das Leben in seiner Fülle; Das Leben in Einheit) läßt sich im einzelnen verdeutlichen, welche Fragen und entsprechende Optionen zu stellen bzw. zu erwarten wären. Im folgenden sollen nur *einige* Überlegungen, die keineswegs systematisch gemeint sind, aus katholischer Sicht zur Sprache gebracht werden. Sie betreffen die

Christologie: Jesus Christus ist Quelle und Mittelpunkt der kirchlichen Gemeinschaft, sagt das Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils (Art. 20). Bereits die 3. Weltkonferenz für Glauben und Kirchen-

verfassung in Lund 1952 hatte festgestellt: „Es hat sich gezeigt, daß wir einander näherkommen, indem wir Christus näherkommen." Zu diesem Zentrum bekennt sich die Weltchristenheit. Hinter diesem einmütigen Bekenntnis erheben sich jedoch immer wieder in den theologischen Dialogen gewichtige Fragen, wie die nach der gott-menschlichen Identität Jesu Christi, nach dem präexistenten, vorösterlichen, dem auferstandenen und erhöhten Christus. Man spricht vom „Jesus der Geschichte" und vom „Christus des Glaubens". Man entwickelt eine Christologie „von unten" und eine andere „von oben". Das Konzil von Chalzedon und die doktrinalen Probleme der altorientalischen Kirchen finden konzentriertes Interesse in der theologischen Forschung der Gegenwart. Immer wieder erheben sich auch in reformatorischen/katholischen Dialogen Anfragen bezüglich der heilbringenden Bedeutung der Menschheit Christi.

Der ÖRK wird langfristig sich mit den christologischen Fragestellungen auseinandersetzen müssen, gleichzeitig aber auch den Gefahren christomonistischer Tendenzen, die ohne Zweifel hier und dort in der Ökumene unverkennbar sind, begegnen.

Soteriologie: Jesus Christus ist der Erlöser der Welt. Sein Kreuz und seine Auferstehung sind die alleinige Quelle und der Ursprung unseres Heils. Sprechen wir von Ihm als dem Leben der Welt, so findet dieses Wort seine innerste Begründung in Kreuz und Auferstehung unseres Herrn. Das Kreuz macht die Wucht der Sünde dieser Welt und zugleich die alles umfassende Liebe Gottes zu seiner Schöpfung offenbar. Jesus trägt die Sünde in ihrer individuellen und kollektiven Gestalt ans Kreuz. Dieses wird so zum Zeichen der versöhnenden Liebe des Gekreuzigten. Er versöhnt die Menschheit wieder mit Gott und die Menschen untereinander. Das Leben kommt aus der Versöhnung. Feindschaft gebiert das Töten und den Tod. Das Leben ist Gabe Gottes, absolut gnadenhaft und durch menschliche Verdienste nicht zu erwerben. In dieser Gabe gewährt Gott dem Menschen aus Liebe und Treue die Teilnahme an seinem göttlichen Leben. Der Mensch wird „neu bestätigt". Er ist nun in der Lage, aus der Kraft des Glaubens und der Gnade in dieser Welt zu handeln, als ein von den Fesseln der Sünde „Befreiter" der vielschichtigen Befreiung von Mitmenschen zu dienen, als im Grunde „Geheilter" Heilssorge für andere mitzutragen. Das Leben, das mit Jesus Christus in die Welt gekommen ist, umschließt nicht nur das irdische Leben in der Zeit, sondern auch das ewige in der Zeitlosigkeit. Unter diesen vielfältigen Perspektiven offenbart sich das Leben in und durch Jesus Christus als Erlösung, als Heil, Versöhnung, Rechtfertigung und Befreiung. Erst wenn diese umfassende Sicht, als Zusammenschau der kom-

plementären Aspekte ihr Recht bekommt, nähert man sich der „katholischen" Wahrheit und bewegt sich auf dem Boden der authentischen apostolischen Überlieferung.

Ekklesiologie: Das in Jesus Christus als Gabe Gottes an die Welt offenbar gewordene Leben ist in der Kraft des Heiligen Geistes im geheimnisvollen Leibe Christi, der Kirche, gegenwärtig. Durch die Verkündigung des lebenschaffenden Wortes des Evangeliums und die Austeilung der lebenspendenden Sakramente wird Gottes Leben an die Menschheit vermittelt. Die Kirche ist das neue Bundesvolk, das sichtbare Zeichen (= Sakrament) des entschiedenen Heils- und Lebenswillens Gottes für seine Schöpfung. Davon hat sie Zeugnis zu geben, unzweideutig und ungetrübt. Darum muß das Wort des Lebens zunächst und vor allem von der Kirche selbst gehört und gelebt werden. Das Oster- und Pfingstgeheimnis sind ihre Kraft. Sie sind ihre Verpflichtung und Verantwortung. Sie hat durch ihre eigene Existenz glaubwürdig darzustellen, daß die Welt in der Wurzel bereits gerettet und geheilt ist, daß sie aber noch im Wartestand ist, bis daß das Leben in seiner radikalen und totalen Fülle offenbar wird, wenn das Königreich Christi seine Vollendung findet. Das „Schon" und „Noch nicht" der Kirche weist ihr Wesen zugleich als Bewegung und als Institution aus, hält in ihr die Erinnerung wach, daß sie eine stets bußfertige und zur Konversion bereite Gemeinschaft von Gläubigen sein soll. Ihre eschatologische Grundausrichtung bewahrt sie vor Selbstgenügsamkeit und Gleichförmigkeit mit der Welt. Dadurch wird sie fähig, ein prophetisches Zeugnis zu geben. Sie widerspricht den säkularistischen Messianismen, den weltimmanenten nach menschlicher Vernunft gezimmerten Ideologien. Andererseits obliegt es ihr, alle Sinnlosigkeiten und Anmaßungen dieser Welt zu entlarven. Sie hat den unersetzlichen Auftrag, vor der Öffentlichkeit zu denunzieren, wie es um die aktuelle Situation der Welt und Menschheit bestellt ist. Es ist ihre historische Verantwortung, die Existenz und Würde von Menschheit und Schöpfung insgesamt zu verteidigen und zu schützen.

Die Ängste mannigfacher Natur haben sich wie ein dichter Nebelschleier über die Längen- und Breitengrade unseres Planeten gelegt. Täglich werden wir mit Informationen über die individuellen oder kollektiven, die partiellen oder massiven Bedrohungen des menschlichen Lebens konfrontiert: Hungertod, Massenvernichtung, Nuklearkriege, Flüchtlingselend, Torturen, Abtreibung, Euthanasie, Ungerechtigkeiten, Menschenrechtsverletzungen, Leben aus der Retorte, biologische und psychosomatische Manipulationen... Die Christenheit wird in Atem gehalten. Sie erfährt in wachsendem Maße, wie der Tod in einer Welt regiert, die sich von Gott lossagt.

In dieser von vielen pessimistischen Gesichtern gezeichneten Gesamtatmosphäre der Menschheit im auslaufenden zweiten Jahrtausend nach Christus werden sich die Christen und Kirchen in unausweichlicher Dringlichkeit bewußt, welcher Skandal mit ihren Spaltungen und Trennungen gegeben ist. Das Zeugnis der frohen Botschaft vom Gott des Lebens leidet größte Not. Das Evangelium von der Zusage des Lebens für die Welt wird durch widerstreitende Zeugen und ihren Stimmenwirrwarr geschädigt. Immer durchdringender erkennt die Christenheit, daß ihre Einigung von höchster Bedeutung für das Leben der Menschheit ist.

Im Bemühen um diese Einheit wird es darum gehen, die Kirche wie in einem „Fadenkreuz" des Heiligen Geistes zu glauben und zu leben. Der gekreuzigte und auferstandene Herr ist durch den Heiligen Geist in seiner Kirche bleibend anwesend und unserem Leben gleichzeitig. Allein, diese horizontale Sicht der Wirk- und Geschichtsmächtigkeit des Geistes, wie sie sich in der Heilsgeschichte und in der Tradition einer zweitausendjährigen Kirchengeschichte zeigt, verlangt nach Ergänzung: Die Kirche ist immer auch „vertikales" Ereignis, nicht bloße Kontinuität einer Institution. Der Geist Gottes läßt sich niemals in die Grenzen einer so oder anders verfaßten Kirche einbinden. So kann die sichtbare Heilsgeschichte wie ein Sakrament einer umfassenderen Geschichte angesehen werden, die vom Wort und Geist Gottes für die gesamte Menschheit geschrieben wird. Die Kirche als verantwortliche Zeugin dieser Heilsgeschichte weist über ihre Grenzen hinaus.

Missiologie: Zum Wesen der Kirche gehört unabdingbar ihre spezifische Sendung. Gemäß dem „pro nobis" der Menschwerdung und des Kreuzestodes Jesu Christi ist sie eine von Gott berufene Gemeinschaft „für" die ganze Menschheit. Ihr „Für-sein" hat grundsätzlich universalen Charakter, so wie Jesus Christus „die Mitte des Kosmos und der Geschichte" ist. Ihr Dienst nimmt Maß am gesamten Heilswerk Gottes von Adam bis zur Wiederkunft des Herrn des Lebens. Wie die Schlüsselbegriffe Leben, Erlösung, Heil, Rechtfertigung, Versöhnung und Befreiung in ihrer tiefsten Bedeutung verstanden werden, dementsprechend wird die Kirche ihre Sendung ausrichten und wahrnehmen. Das Generalthema von Vancouver kann sich als ein Forum bewähren, auf dem anstelle von falschen Alternativen eine ganzheitliche Sicht der kirchlichen Mission zum Zuge kommt. Die Verkündigung der frohen Botschaft vom Reiche Gottes und der Verheißung des Heils an alle, die glauben und sich taufen lassen, ist untrennbar von der gesellschaftlichen Verantwortung der Christen und der Kirchen. Evangelisation, d. h. der Ruf zur Umkehr und Hinkehr zu Christus, und der Kampf

für eine bessere Welt, in der ein „Mehr" an sozialer Gerechtigkeit, Menschenwürde, Frieden und Liebe regieren, sind nur zwei Seiten ein und desselben Evangeliums. Es scheint, daß die zeitweilig auseinanderdriftenden Tendenzen von „vertikaler" und/oder „horizontaler" Theologie im Missionsverständnis mancher Theologen und Kirchenpolitiker heute wieder zueinanderfinden. Zugleich ist das Bewußtsein gewachsen, daß alle Gläubigen eingeladen, ja verpflichtet sind, an der Sendung der Kirche teilzunehmen: jeder einzelne, jede Gemeinde, jedes kirchliche Amt. In diesem Dienst an der Menschheit können die Christen nicht mehr länger darauf verzichten, mit allen anderen Kräften zusammenzuarbeiten, die sich um Heil und Wohl der Menschen kümmern, unbeschadet ihrer besonderen, vom Evangelium her gebotenen kritischen Funktion. Sie werden lernen müssen, ihre Berufung ohne Überlegenheitsgefühle, ohne Berechnung und ohne Machtstreben wahrzunehmen und das Evangelium als ein Gebot der Liebe auszubreiten. Der Glaube, daß Gott auch außerhalb der Grenzen der sichtbaren Kirche Heil wirken kann, gebietet den Respekt vor den geheimnisvollen Wegen Gottes auch in anderen Religionen. Ohne daß das Zeugnis von Jesus Christus in Wort und Tat verdunkelt oder das Ärgernis der christlichen Botschaft verkürzt wird, tritt die christliche Mission heute in den Dialog mit den nichtchristlichen Religionen und Kulturen ein. Die Treue zum eigenen Glauben muß sich mit der Offenheit für das Wirken des Geistes Gottes, der weht, wo und wie er will, verbinden.

Schließlich stellt sich in diesem Zusammenhang auch die umfassende Problematik der sogenannten Inkulturation. Wenn das Evangelium von Jesus Christus und seiner Kirche in den verschiedenen Kulturräumen heimisch wird und dort — analog zur Menschwerdung des Herrn — seine konkrete Verleiblichung sucht, brechen sehr elementare Fragen auf, wie z. B.: In welchem Maße muß die Einheit im Ausdruck des Glaubens gewahrt bleiben, wieviel Mannigfaltigkeit ist im Rahmen der kirchlichen Gemeinschaft möglich? Wie weit läßt sich der substantielle und daher normative Gehalt des authentischen Glaubensgutes von kontingenten Formen historischer Gestaltwerdung unterscheiden und sogar trennen? Hier kann nur angezeigt werden, wie tiefgreifend und umfassend die Fragen sind, mit denen sich nicht nur einzelne Kirchen, sondern die Christenheit insgesamt heute konfrontiert sehen.

Schon allein die Zusammenschau der oben abrißhaft zur Sprache gebrachten Überlegungen zum Generalthema der Vancouver-Versammlung läßt erkennen, wie überaus fruchtbar das gewählte Leitwort werden und wie es zugleich eine vieldimensionale Herausforderung für Sein und Sendung des Ökumenischen Rates der Kirchen darstellen kann. Vancouver kann ein großes Potential an frischer Hoffnung, ja, einen Frühling für die ganze Erde bereitstellen. Einen Vorgeschmack hat die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK mit der Veröffentlichung der in nahezu fünfzigjährigen Bemühungen gereiften Konvergenzerklärungen über „Taufe, Eucharistie und Amt" (Lima-Dokument 1982) gegeben. Ähnlich wie die Mitgliedskirchen des ÖRK hat auch die römisch-katholische Kirche dieses bedeutsame Dokument allen ihren Ortskirchen zur Kenntnis gebracht, um sie auch auf diesem Wege für die Teilnahme an dem Prozeß der Einigung der Christenheit zu animieren. Es kann kein Zweifel bestehen, daß gerade dieses junge Dokument in allen Diskussionen, Beratungen und Entscheidungen der 6. Vollversammlung des ÖRK gegenwärtig sein wird. Stehen seine Aussagen nicht letztlich im engen Zusammenhang mit der Wahrheit von Jesus Christus als dem Leben der Welt? In der Taufe schenkt uns der Herr die Teilnahme an seinem Leben und damit Unvergänglichkeit, in der Eucharistie wird dieses Leben genährt und gestärkt — sie ist Vorgeschmack des ewigen Lebens und Mandat zu Versöhnung und Nächstenliebe; das Dienstamt in seinen vielfältigen Formen dient diesem von Gott geschenkten Leben bis zur Schwelle seiner Vollendung in der absoluten Fülle.

Abschließend bleiben nur Hoffnungen und Wünsche zu formulieren. Sie möchten als bruchstückhaft und als Ausdruck persönlicher Reflexion verstanden werden: Das Leitwort der Vancouver-Versammlung sollte sowohl streng theologisch als auch weltlich ausgeschöpft werden. Die aktuelle Situation von Kirche und Welt zeigt den Rahmen für die ökumenischen Bemühungen an.

Die Längs- und Querachse der Thematik können nicht einseitig verkürzt werden. Nicht das „Entweder-Oder", sondern das „Sowohl-Als auch" sollten die Reflexionen und Willensbildung in Vancouver bestimmen. Dichotomien, wie: rechte Lehre — rechte Praxis, Lehrvollzug — Lehrinhalt, Lehren — Verkündigen, Lehren — Gemeinsames Zeugnis, transzendentale — immanentistische Grundorientierung, historische — eschatologische Ausrichtung, Gegenwart — Zukunft, Kirche — Welt, können nach den Dis-

kussionen der vergangenen Jahre nicht mehr bestimmend sein, weil sie in Engpässe führen. Die Ganzheit und Fülle der Offenbarung ist normativ, selbst wenn die eine oder andere konfessionelle Gemeinschaft der Überzeugung ist, diesen oder jenen Aspekt mit besonderem Nachdruck zum Inhalt ihrer spezifischen Identität erklären zu müssen. Die „Katholizität" bleibt nichtsdestoweniger erklärtes Ziel der gemeinsamen Bemühungen (vgl. Uppsala-Vollversammlung 1968).

Vancouver 1983 hat die Chance und den Auftrag, für die von Pessimismus oder gar Verzweiflung gequälte Menschheit und Welt ein Signal der Hoffnung zu geben. Inmitten aller menschlichen Sysiphus-Anstrengungen hat die Versammlung der Kirchen der Welt zu verkünden, daß ihr Gott ein Gott des Lebens ist, ein Gott für die Menschen, und daß die Menschheit für Gott bestimmt ist.

In der erneut zu entdeckenden universal-befreienden Botschaft liegen die Kräfte beschlossen, dem Streben nach Einmütigkeit und sichtbarer kirchlicher Einheit der Christenheit neue Impulse zu geben. Ein Fortschritt des Volkes Gottes auf dem Weg zu seiner sichtbaren Einheit und zur glaubwürdigen Zeugenschaft von „Jesus Christus als dem Leben der Welt" sind unsere Erwartung, Hoffnung und Vertrauen. Diese sind gefordert — heute wie nie zuvor — in der Welt des ausgehenden zweiten christlichen Jahrtausends. Daß die Welt brüderlicher werden möge, daß das Modell einer großen Menschheitsfamilie angezeigt wird, das setzt eine umfassende geistliche Mobilmachung in allen Bereichen der Kirchen voraus. Daher ist unser Gebet von der Hoffnung bestimmt, daß dieses Ereignis den Kairos nicht versäumen, sondern ihm in höchstem Maße entsprechen möge. Das Jahr 1983 kann wahrhaft ein Jahr der Erlösung und des alles umfassenden Heils, ein Fest des Lebens, der globalen und säkularen Heilung werden.

Die römisch-katholische Kirche ist bereit, auf allen Ebenen ihren Beitrag zu leisten.

Wie Christen in der DDR es mit der Ökumene halten: Zum Beispiel Vancouver

VON GERHARD THOMAS

Natürlich sind die Kirchen in der DDR auch ein wenig stolz auf ihre vielfältigen ökumenischen Beziehungen. Ob ferner Osten oder ferner Westen, das wechselseitige Besuchs- und Dialogprogramm ist weit gespannt. Der Kirchenbund hat geordnete Gesprächsbeziehungen mit den Kirchen in den USA wie mit der Russischen Orthodoxen Kirche. Zu Kirchen in einer Reihe afrikanischer Länder gibt es Beziehungen. Rege ist der Reiseverkehr zwischen Genf und Berlin. Neben der Schiene Ökumenischer Rat fährt Ökumene in der DDR auf den Gleisen Lutherischer Weltbund oder Konferenz Europäischer Kirchen. Und daneben laufen die bilateralen Gleise. Ein ökumenischer Bahnhof, der sich sehen lassen kann.

Ein kleines Außenamt könnte der Kirchenbund schon gebrauchen, nicht gar so prächtig wie das der EKD in Frankfurt, aber immerhin ein wenig mehr als die jetzige überlastete Abteilung für ökumenische Beziehungen könnte es schon sein. So reißen denn die Gespräche in den Fachgremien des Kirchenbundes, wie man all die viele Ökumene noch besser koordinieren und rationalisieren könnte, nicht ab. Dahinter steckt auch die berechtigte Angst, die „Veranstaltungsökumene" könnte den DDR-Kirchen über den Kopf wachsen, sie könnten all das finanziell wie personell nicht mehr verkraften. Für manche schaut hinter solchen mehr organisatorischen und strukturellen Überlegungen auch die schlichte Frage nach dem Sinn des Ganzen hervor. Sie wird allerdings häufiger und radikaler von Mitarbeitern und Engagierten in den Kirchengemeinden gestellt als von Kirchenbehörden. Und das gar nicht ideologisch, sondern ganz praktisch, zum Beispiel:

Warum bauen die Katholiken und die Evangelischen trotz so vieler Ökumene-Beschwörungen jeweils ihr eigenes Gemeindezentrum ins Neubaugebiet? Haben die so viel Geld? (Natürlich nicht, aber wozu gibt es die Ökumene?) Könnte man das nicht rentabler machen — ein Komplex für alle Christen im Neubaugebiet, denn soviel sind es ja nun auch wieder nicht? So fragen nicht etwa nur böse Atheisten, sondern Menschen aller Schattierungen: Marxisten, Christen und andere, und meist gutwillige Leute, die schon einsehen, daß die Kirche ein Haus braucht, nur daß der kleine Unterschied zwischen den verschiedenen Sorten von Christen so unrentabel

zu Buche schlägt: zwei Grundstücke, zweimal Baumaterial, das in der DDR knapp ist — das können sie nicht so recht verstehen.

Das Ereignis Vancouver ist nicht populär

So ist nicht nur das Lutherjahr mit seinen Festivitäten und den sieben Kirchentagen, auf die sich in diesem Jahr die Gemeinden vorbereiten, schuld daran, daß sich die Vollversammlung des Ökumenischen Rates als Ereignis schwer verkaufen läßt. Natürlich steht Vancouver in der DDR sehr im Schatten von Eisleben. Das ist ein unglückliches Zusammentreffen. Aber der wirkliche Grund für einen gewissen Verdruß an ökumenischen Ereignissen liegt tiefer. Er wäre auch ohne Lutherjahr vorhanden. Denn er hängt mit der Erfahrung zusammen, daß die Gemeinden, die sich in ihrem Alltag mit vielen kleinen und großen Problemen herumschlagen müssen, nicht davon überzeugt sind, daß von den vielen ökumenischen Veranstaltungen ihr Alltag positiv beeinflußt wird.

Wieweit das auch daran liegt, daß es den ökumenischen Experten nicht gelingt, ihre Erfahrungen in den kirchlichen Alltag der DDR umzusetzen, muß wohl auch kritisch gefragt werden. Ein wichtiger Teil der Vorbereitung auf die Vollversammlung sind zum Beispiel die ökumenischen Gruppenbesuche. Vancouver-Delegierte aus der DDR haben an solchen Gruppenbesuchen in Neuseeland und in Skandinavien teilgenommen. Die Gemeinden allerdings haben davon nichts erfahren. Die vorhandenen Kommunikationskanäle des Kirchenbundes haben nichts davon transportiert.

Überhaupt ist Vancouver in den kirchlichen wie säkularen Medien der DDR bisher kaum vorgekommen. In den Redaktionen der Kirchenpresse ist man zurückhaltend, weil man den Unmut der Leser fürchtet. Und man wird durch das Schweigen in der Genfer Zentrale nicht gerade ermutigt, Vancouver zu publizieren. Denn von dort kommt so gut wie nichts an brauchbaren Informationen, die dazu reizen könnten, in das Geschäft einzusteigen.

Nach Lage der Dinge war es gewiß eine realistische Entscheidung der Vancouver-Delegation und der sie beratenden Gremien, in der Vorbereitungsphase kurzzutreten. Die Delegierten selbst bereiten sich natürlich fleißig vor. Hier und da tun sie das auch hinter nicht ganz verschlossenen Türen, sondern finden Gruppen, in denen sie über die „Bilder des Lebens" meditieren oder Problembereiche ansprechen. Auch einiges Arbeitsmaterial wurde zusammengestellt, so eine deutsche Übersetzung der Bibelstu-

dien „Bilder des Lebens" und Arbeitshilfen zu den Themen: Gute Nachricht für die Armen; Taufe, Eucharistie und Amt; Miteinander teilen — füreinander da sein; Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche; das Überleben der Menschheit und unser Lebensstil. Nach unserer Beobachtung allerdings werden diese Materialien in der Gemeindearbeit kaum umgesetzt, jedenfalls nicht in der Weise, daß sie in Gemeindegruppen, Jugendkreisen oder auch auf Pastoren- und Mitarbeiterkonventen studiert und diskutiert werden. Dennoch gilt:

Das Thema ist aktuell

Es wäre ein Trugschluß, wollte man aus der Zurückhaltung und aus dem wenigen Interesse, das die Vollversammlung bislang an der Basis der Kirchen in der DDR findet, folgern, daß die Themen und Fragestellungen, die in Vancouver verhandelt werden sollen, Christen in der DDR nichts angingen. Ein Blick auf die Schwerpunkte kirchlicher Arbeit in der letzten Zeit zeigt deutlich, wie das Motto der Vollversammlung mit seinen Unterthemen und Problembereichen sich mit den Fragen und Themen trifft, die die DDR-Kirchen intensiv beschäftigen. Das soll an einigen Beispielen gezeigt werden:

Mit der Angst vor den lebensbedrohenden Kräften wie Aufrüstung, Umweltzerstörung, überzogenem, platt materialistischem Konsumdenken und zunehmender Frustration unter jungen Menschen, die zum Aussteigen aus der etablierten Gesellschaft führt, ist in der Kirche das Bewußtsein gewachsen, von der biblischen Botschaft her Verantwortung für das Leben in seinen vielfältigen Bezügen wahrnehmen zu müssen.

So hat die Friedensdekade im November letzten Jahres gezeigt, daß eine ursprünglich von der Jugendarbeit ausgegangene Initiative in den Kirchengemeinden ein weites Echo gefunden hat und das Anliegen auf breiter Basis aufgenommen wurde. In den meisten Städten haben sich während der Dekade täglich Gruppen zum Friedensgebet zusammengefunden. Darüber hinaus gab es eine Fülle thematischer Veranstaltungen wie Gesprächsforen, Vortragsreihen und ähnliches. Auch in ländlichen Kirchengemeinden wurden zumindest am Sonntag während der Dekade und am Bußtag die Gottesdienste als Friedensgottesdienste gestaltet, wobei überwiegend junge Menschen an der Gestaltung aktiv beteiligt waren.

Die Auseinandersetzung um das Symbol der Friedensdekaden „Schwerter zu Pflugscharen" hat stark dazu beigetragen, das christliche Friedenszeugnis ins öffentliche Bewußtsein zu heben. Synoden und andere kirchen-

leitende Gremien haben sich intensiv mit der Friedensfrage beschäftigt. Auf der ökumenischen Ebene hatte das Thema ebenfalls einen Schwerpunkt. Eine Rolle spielten in der Diskussion die Ergebnisse der religiösen Weltkonferenz in Moskau vom Mai vergangenen Jahres. Mit den Kirchen der USA und mit der EKD gibt es einen regelmäßigen Gesprächsaustausch.

Dabei wird die Frage der christlichen Friedensverantwortung in der DDR weniger kontrovers diskutiert als zum Beispiel in Westdeutschland. Einen breiten Konsensus gibt es darüber, daß die Strategie der gegenseitigen Abschreckung durch Strategien gemeinsamer Sicherheitspartnerschaft abgelöst werden muß, daß vertrauensbildende Maßnahmen hohe Priorität haben, daß unter den Gegebenheiten heutiger Waffentechnik der Pazifismus eine ernstzunehmende christliche Haltung ist, zu der die Kirche stehen muß, und daß alles getan werden muß, der Gewöhnung an einen möglichen Krieg durch vormilitärische Programme im Bildungs- und Ausbildungsprozeß von Kindern und Jugendlichen entgegenzutreten.

Sensibler geworden sind Christen in der DDR in letzter Zeit auch für die lebensbedrohenden Entwicklungen, die das ökologische Gleichgewicht unserer Welt zerstören. In diesem Problembereich sind Impulse aus der ökumenischen Diskussion besonders wirksam geworden. Sie haben mit dazu beigetragen, daß der eigene Lebensstil kritisch angefragt wird und in vielen Basisgruppen nach kleinen Schritten gesucht wird, die zeichenhaft auf Probleme aufmerksam machen und Bewußtsein verändern wollen.

So sind von der Weltmissionskonferenz in Melbourne 1980 Anstöße ausgegangen. Die DDR-Teilnehmer in Melbourne haben sich in einem offenen Brief an die Kirchen und Gemeinden in der DDR gewandt. Sie haben darin die Praxis der Kirchen, seit vielen Jahren über ihre Verhältnisse zu leben, angefragt. Die DDR sei ein reiches Land. Reich seien auch die Christen in diesem Land. Es sei deshalb beschämend, besonders im Blick auf die wirklich Armen unserer Welt, daß die Kirchen in der DDR von ökumenischer Hilfe lebten und die Christen im eigenen Land nicht bereit seien, die Arbeit der Kirche zu finanzieren.

Dieser Brief hat eine kontroverse Diskussion ausgelöst. In den Leitungsgremien des Kirchenbundes wurde er aus Sorge, die bestehende eingeschliffene Struktur könnte ins Wanken geraten, heruntergespielt. An der Basis wurde er vor allem in Gruppen junger Christen als Ermutigung zum Einsatz für eine situationsgemäße, bescheidene und einfache Gestalt der Kirche verstanden.

Der ökumenischen Kommunikation verdanken Christen in der DDR auch eine Fülle von Informationen aus Ländern und Kirchen in der Dritten

Welt, die dazu beitragen, Bewußtsein zu bilden für eine der Überlebensfragen der Menschheit, den immer noch breiter werdenden Graben zwischen den entwickelten Industrienationen und dem Armenhaus der Welt. Man ist in der DDR stark fixiert auf den Ost-West-Konflikt. Das ist an der Nahtstelle zwischen den beiden Machtblöcken und bei der Einbindung der DDR in den östlichen Block selbstverständlich. Aber gerade deswegen ist es auch hilfreich, die brennenden Fragen unserer Zeit in ihrem Gesamtzusammenhang sehen zu lernen, zum Beispiel zu erkennen, daß der Friede nicht nur davon abhängt, wie Ost und West ohne gegenseitige Vorherrschaftsansprüche miteinander zu leben lernen, sondern ebenso davon, wie im Verhältnis zwischen Nord und Süd die Ausbeuter- und Herrschaftsstruktur des Nordens gegenüber dem Süden schrittweise abgebaut werden kann.

Daß die Gemeinden an dieser Stelle wach sind, zeigen die hohen Ergebnisse, die solche Aktionen wie „Brot für die Welt", Sonderfonds des Antirassismusprogramms oder einzelne aktuelle Katastrophenhilfen ständig aufweisen. Infolge der nicht zu ändernden wirtschaftspolitischen Gegebenheiten in der DDR, zum Beispiel der begrenzten Transferierbarkeit der DDR-Währung, können die Aktivitäten hinsichtlich Entwicklungshilfe und ökumenischer Diakonie nur bescheiden sein. Es ist aber interessant, wie in christlichen Gruppen das Bemühen wächst, in der eigenen Gesellschaft und durch bewußte Überprüfung des eigenen Lebensstils einen Beitrag zu einer Besinnung über ökonomisch-ökologische Verhaltensweisen zu leisten.

Besonders vom kirchlichen Forschungsheim in Wittenberg gehen hierfür Initiativen aus. Es befaßt sich mit Studienprojekten zum Themenfeld Glaube und Naturwissenschaft und hat sich in den letzten Jahren mehr und mehr auf ökologische Fragen aus der Sicht christlichen Glaubens konzentriert. So ist von diesem Forschungsheim für die Passionszeit 1983 ein Fastenaufruf ergangen, der von den Trägerkirchen des Instituts offiziell aufgenommen und den Gemeinden empfohlen worden ist. In diesem Aufruf werden konkrete Vorschläge für ein zeitgemäßes evangelisches Fasten gemacht, das dem verbreiteten unreflektierten Konsumverhalten der DDR-Gesellschaft gegensteuern soll.

Mit solchem vulgär-materialistischen Konsumdenken, das mit unkritischer Einpassung in eine bürokratisch-technokratisch verwaltete Gesellschaft einhergeht, erwächst ein neues Problem, dem die Kirchen in der DDR zunehmend ihre Aufmerksamkeit widmen. Vor allem unter jungen Menschen wird eine Frustration spürbar, die dazu führt, auf neue Weise und sehr radikal nach dem Sinn des Lebens zu fragen. Teilweise äußert sich

das Unbehagen an der etablierten Gesellschaft in sozialem Aussteigertum. Das Phänomen des wachsenden Alkoholismus in der DDR hat hier eine entscheidende Ursache. Mangelnde Erfüllung und Sinngebung in der Arbeit, in der Familie wie im Freizeitangebot wirken sich dahingehend aus, daß man sich in einem gewissen Rowdytum abreagiert und so rasch mit den Gesetzen in Konflikt kommt, der junge Menschen vor Gericht bringt und ihnen den Stempel des Asozialen, wenn nicht Kriminellen aufdrückt. Hier liegt vor den Kirchen ein weites Feld seelsorgerlicher und diakonisch-sozialer Aufgaben. Überall, wo sich eine sozial-diakonische Arbeit entwickelt hat, die von Mitarbeitern getragen wird, die speziell auf diese Aufgaben vorbereitet wurden, hat sich gezeigt, wie stark sie auf Bedürfnisse junger Menschen trifft. Man wird im Vergleich zu der Anstaltsdiakonie klassischer Tradition sagen müssen, daß in der gegenwärtigen Situation nicht mehr sie, sondern die sogenannte offene diakonische Arbeit, die Randgruppen der Gesellschaft nachgeht und für sie da ist, entschieden Priorität hat.

Allein diese Beispiele — Frieden, Umwelt, Sozialarbeit — zeigen, wie stark die Beziehungen zwischen dem, was die DDR-Kirchen bewegt, und der Thematik der Vollversammlung, und das heißt der aktuellen ökumenischen Diskussion überhaupt, sind. Hinsichtlich der sozialen Aufgaben sind sicherlich von Vancouver Impulse zu erwarten von den Stichworten Partizipation und Heilung. Es wird für die Situation der Christen und Kirchen in der DDR hilfreich sein, die ökumenische Debatte über eine partizipatorische Gesellschaft und über heilende Gemeinschaft in einer gespaltenen Welt in ihren Alltag umzusetzen und auch daraus Orientierungen für ihr Zeugnis und ihren Dienst zu gewinnen.

Daß das Gespräch über christliche Friedensverantwortung auf ökumenischer Basis geführt werden muß, liegt im Wesen der Sache. Gerade hier braucht es die grenz- und systemüberschreitende Kommunikation, den Austausch von Einsichten und Erfahrungen, die gegenseitige sachgemäße und vertrauenswürdige Information, die dazu befähigt, „feindselige Rhetorik" auch durch ökumenische Solidarität zu überwinden.

Ein Vancouver-Delegierter meinte zu der Frage, wieweit die Vollversammlung in den Gemeinden überhaupt eine Rolle spielt, daß es falsch sei, ständig neue Ereignisse in Umlauf zu setzen. Die Gemeinden könnten nicht mit Lutherjahr, Kirchentagen und dann auch noch Vancouver vollgepumpt werden. Das sei aber auch nicht nötig. Jesus Christus — das Leben der Welt sei kein Thema für ein Jahr, sondern ein Zeitzeichen, das die Kirchen für eine längere Periode beschäftigen werde. Im übrigen sei interessant zu

sehen, wie Aspekte von Vancouver in der Thematik der Kirchentage „Vertrauen wagen" wiederkehrten. Hier sei eine Verklammerung deutlich erkennbar. „Unser Schrei nach dem Frieden ist weitgehend aus der Angst um den Frieden geboren. Vancouver setzt an einer anderen Stelle ein. Es spricht von der Gabe, der Fülle, der Einheit des Lebens. Ähnlich setzt auch das Thema der Kirchentage in der DDR in diesem Jahr nicht bei Negationen, sondern bei einer Position ein: Wir können Vertrauen wagen, weil Gott es immer noch wagt, uns zu vertrauen." So könnten gerade auch unter den biblischen Bildern vom Leben, die Vancouver in den Vordergrund stellen wird, für unsere Friedensarbeit und für das Gespräch in unseren Kirchen besonders mit den jungen Leuten neue Aspekte erkennbar werden. Dieser Einschätzung eines Beteiligten kann zugestimmt werden. Wobei allerdings weithin bei den Beteiligten die Verantwortung dafür liegt, wieweit die Rezeption von Vancouver in den Kirchen wirklich gelingt.

Weggemeinschaft Ökumene

Denn die Christen in der DDR haben durchaus Sinn für die ökumenische Dimension des Glaubens. Vielleicht sind sie gerade deswegen gegenüber dem bloßen Showgeschäft Ökumene wie gegenüber großartigen theoretischen Reden von der Ökumene kritischer geworden. Sie möchten Ökumene hautnah erleben und die Verheißung konziliarer Gemeinschaft in Christus vor Ort erfahren. Mit anderen Worten: Ökumene soll für sie überschaubar und anschaubar sein, sie wollen sich ihr zugehörig fühlen können und nicht das Empfinden haben, sie seien hier und Ökumene sei ein fremdes Ding, ihnen irgendwie gegenüber.

Ökumene als praktische Weggemeinschaft vollzieht sich für Christen in der DDR in der Bereitschaft, voneinander zu lernen. In der sich entwickelnden sozialistischen Gesellschaft haben Christen bereits vieles lernen müssen. Sie waren von ihrer Tradition her schlecht vorbereitet für ein Leben ohne staatliche und gesellschaftliche Privilegien, unter der Herrschaft einer Partei, zu deren Ideologie der weltanschauliche Atheismus gehört, und in einer Gesellschaft, in der auf allen Ebenen und in allen Gruppierungen, bei Marxisten wie bei Christen, ein Mindestmaß an Toleranz mühsam erreicht werden mußte und, zum Beispiel auf dem Bildungssektor, erst noch erreicht werden muß. So sind Christen in der DDR, mehr gezwungen durch die Situation als aus eigenem Antrieb, lernfähig geworden. Dabei haben sie auch erfahren, wie hilfreich es ist, wenn sie dabei von Christen in

anderen oder auch ähnlichen Situationen lernen können. Nachhaltig hat in diesem Lernprozeß zum Beispiel ein längerer Besuch von evangelischen Christen aus Äthiopien 1978 gewirkt. Und ein intensiver Austausch, der bis heute nachwirkt, hat mit einem ökumenischen Gruppenbesuch 1979 stattgefunden. Auch die Tagung des ÖRK-Zentralausschusses 1981 in Dresden hat stark in die Gemeinden hinein, besonders in Sachsen, gewirkt.

So erlebte Ökumene führt dazu, nicht nur voneinander zu lernen, sondern dann auch füreinander zu beten, und das konkret, auf dem Hintergrund wirklicher Kenntnis voneinander. In der Fürbitte verwirklicht sich ein entscheidendes Stück ökumenischer Weggemeinschaft. Viele Gemeinden benutzen denn auch den ökumenischen Fürbittkalender oder die Fürbittinformationen, die zum Beispiel vom Ökumenisch-Missionarischen Zentrum in Berlin angeboten werden. Daß der Weltgebetstag der Frauen in der DDR in den letzten Jahren eine immer stärkere Resonanz weit über Frauenkreise hinaus gefunden hat, ist ein weiteres Anzeichen für das ökumenische Bewußtsein der Gemeinden und ein Ausdruck dafür, daß sie sich dem weltweiten Leib Christi zugehörig wissen.

Dabei wird ökumenische Weggemeinschaft durchaus nicht nur als internationale Gemeinschaft verstanden. Vielmehr sucht man solche Weggemeinschaft auch vor Ort, mit anderen Kirchen. In der DDR sind das vor allem die römisch-katholische Kirche, die Baptisten und die Methodisten. Man weiß sich in der säkularisierten, sozialistischen Gesellschaft, die stark durch die Ideologie des Marxismus-Leninismus geprägt ist, zu gemeinsamem Zeugnis und Dienst herausgefordert und sucht nach Möglichkeiten und Formen engerer Gemeinschaft. An der Basis vollzieht sich hier zwischen evangelischen und katholischen Gemeinden durch gemeinsame Vorhaben in der Kinder- und Jugendarbeit, in Gesprächskreisen und Gebetsgottesdiensten mehr, als die jeweiligen kirchlichen Obrigkeiten vereinbart haben, vielleicht sogar wissen dürfen. Deshalb wird auch die Konsensuserklärung über Taufe, Eucharistie und Amt unter dem Gesichtspunkt bearbeitet, wieviel Miteinander sich daraus ergeben könnte. Die Landessynode der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Mecklenburgs zum Beispiel behandelte die Erklärung unter dem Gesichtspunkt von ökumenischer Gastbereitschaft und Interkommunion und setzte eine Arbeitsgruppe ein, die speziell diese Fragen untersuchen soll.

Vancouver wird ohne große Böllerschüsse der DDR-Kirchen stattfinden. Vielleicht ist das gut so. Ein Vancouver-Delegierter sagte: „Das Gewicht, das in der Ökumene den DDR-Kirchen beigemessen wird, ist groß. Wir haben dabei ein ungutes Gefühl, weil wir meinen, daß wir überschätzt wer-

den. Wir haben den Eindruck, daß die Probleme anderswo in der Welt weit größer und schwieriger sind und wir mit unserem Vermögen, manches zu verstehen oder gar andere zu beraten, ziemlich klein dastehen. Weitgehend fühlen wir uns überfordert."

Das heißt ja nicht, daß Vancouver ohne die DDR-Kirchen stattfindet. Und wie nach der Vollversammlung Anstöße und Ergebnisse aus Vancouver in den DDR-Kirchen aufgenommen und verarbeitet werden, das wird davon abhängen, wieweit es gelingt, das in Vancouver begonnene Gespräch in den Gemeinden weiterzuführen. Es wird weitergehen, wenn sich zeigt, daß es auch die Fragen und Probleme, der Reichtum und der Mangel von Christen in der DDR sind, die in Vancouver zur Sprache kamen. Und es wird erst recht weitergehen, wenn sich zeigt, daß die Ökumene in Vancouver auf dem Weg zur sichtbaren Einheit der Christenheit einen Schritt weitergekommen ist. Diesen Schritt mitzugehen, ihn in praktischer ökumenischer Weggemeinschaft in einer Ortskirche darzustellen, dazu gibt es unter Christen in der DDR viel Bereitschaft, wenn nicht Sehnsucht.

Ekklesiologische Konsequenzen der Leuenberger Konkordie

VON WENZEL LOHFF

Im März waren es 10 Jahre her, daß auf dem Leuenberg die Endgestalt der Leuenberger Konkordie (LK) erarbeitet wurde. In den folgenden Jahren wurde sie von ca. 70 Kirchen unterzeichnet. Ekklesiologische Konsequenzen hätten sich also zeigen müssen. Das scheint nicht der Fall. So waren auf der zweiten Vollversammlung in Driebergen im Februar 1981 Töne der Ungeduld zu hören: die Konkordie müsse konkrete Auswirkungen im Leben der Kirchen haben. Auch gab es kritische Anfragen: 1. Ob die Konkordie die Ökumene nicht zu sehr im „Rückwärtsgang" gesucht habe, in der Aufarbeitung traditioneller, im Grunde überholter Differenzen, statt im verbindlichen Zeugnis für heute. Und damit verbunden 2. die Frage: Ob diese Art Konkordie nicht zu sehr auf einer theologischen Ebene geschehe,

als daß sie praktisch werden könne. Bleibt theoretischer Konsens ekklesiologisch folgenlos? Ein Lippenbekenntnis?
Im Blick auf diese Thesen möchte ich zu drei Punkten Stellung nehmen:
1. Was ist durch die Leuenberger Konkordie ekklesiologisch wirklich geschehen?
2. Was ist möglich?
3. Was bedeutet dies für das Thema „Reformation und Katholizität" — für die ökumenische Situation der EKD?

1. Was ist durch die Leuenberger Konkordie wirklich geschehen?

Um diese Frage beantworten zu können, muß man sich das Verhalten von Lutheranern und Reformierten besonders in der EKD vor Augen stellen, wie es vor der LK bestand. Die EKD lebte mit dem inneren Widerspruch einer ekklesiologischen Grundaussage im Vorspruch ihrer Grundordnung und der Gliederung in bekenntnisbestimmte Kirchen, die nach Art. 4 eine kirchliche Gemeinschaft nur mit Einschränkungen kannte. Die Versuche, durch Lehrverhandlungen diesen Zustand zu überwinden, dauerten seit langer Zeit, hatten aber noch keine durchschlagenden Ergebnisse — trotz der Arnoldshainer Abendmahlsthesen. Hauptgrund dafür war wohl, daß man noch keine Einigkeit gewonnen hatte darüber, was eigentlich in Lehrgesprächen überhaupt zur Verhandlung stand oder worauf sie sich richten sollten. Die traditionelle lutherische Auffassung (heute noch in den luth. Freikirchen vertreten) war, daß nicht weniger als eine Aufarbeitung der gesamten dogmatischen Tradition geschehen müsse und daß das eigene Bekenntnis — die Augsburger Konfession — dabei selbstverständliche Grundlage wäre. Das war dem reformierten Partner nicht nur nicht zuzumuten — es ist doch wohl überhaupt unmöglich, die Lehrstreitigkeiten in geschichtlichen Kontroversen vollkommen zu entscheiden: nicht nur der geschichtliche Abstand macht die hermeneutische Problematik fast unüberwindlich, der Gegenstand ist auch unendlich.

Auf der anderen Seite bestand die Neigung, Bekenntnis und deshalb auch Gemeinschaft im Bekenntnis nur aktuell als gegenwärtiges Bekenntnis zu Jesus Christus als den Herrn zu begreifen ohne Rücksicht auf die Lehrüberlieferung der Kirche. Bekenntnis ist dann nur aktuell gegen eine gegenwärtige Irrlehre als Verleugnung des Herrn Christus gerichtet. Lehrverhandlungen sind dann freilich eigentlich überhaupt unmöglich. Denn mit Häretikern kann man nicht streiten, man kann sie nur verwerfen. Wer aber dem eigenen aktuellen Bekenntnis zustimmt, mit dem braucht man nicht zu

streiten. Wir haben damals formuliert: Lehrgespräche sind sinnlos, wenn es beim Bekenntnis überhaupt nicht um Lehre geht, über die man sich im Gespräch verständigen kann, sondern nur um aktuelles Lebenszeugnis. Freilich gibt es dann überhaupt kein allgemein angebbares Kriterium dafür, worin Lehrgemeinschaft und Bekenntnis gesucht werden müßte.

Es ist nicht unnötig, sich diese Ansätze noch einmal zu vergegenwärtigen. Sie finden bis in die Gegenwart ihre Vertreter. Beide kommen darin überein, daß sie das Bekenntnis jeweils als ein Herrschaftswissen verstehen, dem gegenüber es für den anderen Partner nur Unterwerfung gibt. Ich lasse dahingestellt, ob dabei die Unterwerfung unter ein Lehrdokument der Vergangenheit oder unter aktuell okkasionalistische Positionsanzeigen (etwa ethisch-politischer Art) die größere Zumutung darstellt.

Entscheidend scheint mir, daß die LK über diese Position eben hinausgeht und einen neuen Ansatz, eine Plattform für Verhandlungen über die kirchliche Gemeinschaft geschaffen hat. Sie fand ihn durch die Anknüpfung an CA VII, an die Unterscheidung zwischen dem, was zur wahren Einheit der Kirche genug ist: Übereinstimmung im Evangelium — und dem, was zu wahrer Einheit nicht notwendig ist: Gleichheit der menschlichen Traditionen —, wobei die LK dies nicht nur auf Riten, sondern auch auf die Ausgestaltung des Evangeliums in theologischen Schulen bezog.

Mag man das, was die LK dann im zweiten Abschnitt als „Evangelium" darstellt, in seiner Formulierung für kritikbedürftig und verbesserbar ansehen — dies ist grundlegend: die Unterscheidung zwischen Konsens im Fundamentalen, der die wahre Einheit der Kirche begründet, und den Verschiedenheiten menschlicher Tradition, die man tragen kann, obwohl man sie sicher überwinden sollte, sofern Gemeinschaft zwischen Kirchen immer Vertiefung will. Der genannte Ansatz stellt überhaupt die einzig denkbare Weise dar, in der vom reformatorischen Glauben her kirchliche Gemeinschaft über bisherige Grenzen hinaus gewonnen werden kann. Er enthält ein ökumenisches Programm, das inzwischen auch z.B. im lutherisch-katholischen Dialog Bedeutung gewinnt: ein Programm, das fundamental durch das reformatorische Verständnis von Wahrheit bestimmt ist. Wahrheit wird begründet durch die das Gewissen treffende und freimachende Botschaft des Evangeliums der Rechtfertigung, die eine neue Gesamtbestimmung des Lebens auch der Gemeinde hervorruft. Dies Grundanliegen der LK enthält deshalb auch ein ekklesiologisches Programm, das beachtet werden muß, zumindest in seiner Abgrenzung: Es ist nicht genug, die kirchliche Gemeinschaft in organisatorischen — etwa auch kirchenrechtlichen — Bestimmungen oder phänomenologischen Konvergenzbeobachtungen zu suchen.

Und es ist ebenso nicht genug, die Gemeinschaft nur als Aktionsgemeinschaft moralischen und politischen Kampfes in der Welt zu finden. Es ist nicht genug, denn in diesen genannten Formen von Gemeinschaft wird der Wahrheitsfrage und der Bezeugung des Evangeliums der Rechtfertigung durch Jesus Christus nicht der entscheidende Platz für die Begründung kirchlicher Gemeinschaft eingeräumt — und deshalb sind diese Formen nicht dagegen geschützt, gerade zur Verleugnung des Evangeliums der Rechtfertigung zu werden — etwa durch einen organisatorischen oder politischen Triumphalismus.

Hält man sich das Gesagte vor Augen, dann wird man nicht ganz gering schätzen können, was an Ringen um kirchliche Gemeinschaft im Zusammenhang in der LK geschehen ist:

Der Gedanke des Konsens im Fundamentalen ist schon im Reformationsjahrhundert ausgesprochen worden — implizit in den Schmalkaldischen Artikeln —, und er ist im 17. Jahrhundert durch Jahrzehnte verfolgt worden. Die LK hat ihn zum ersten Mal theologisch und kirchenpolitisch praktisch werden lassen. In den lutherischen Landeskirchen ist die Behandlung der Konkordie zum großen Teil bis in die einzelnen Kirchenvorstände hinein getragen worden in der Meinung, es müsse um einen „magnus consensus" nach CA I gehen. Die in der EKD weithin faktisch geübte Kirchengemeinschaft wurde damit theologisch verantwortlich begründet.

2. Was ist möglich?

Die grundlegende ekklesiologische Konsequenz der LK ist damit gegeben: Kirche wird nicht schon von organisatorischen Merkmalen her, sondern von den reformatorischen Kriterien her als Gemeinschaft der Glaubenden unter dem Evangelium verstanden. Als Kirche des Evangeliums ist sie an Organisationsgrenzen nicht gebunden. Sie ist aber auch an Bekenntnisgrenzen nicht gebunden, sofern Konsensus im Verständnis des Evangeliums gewonnen werden kann. Das heißt nun nicht etwa, daß Bekenntnisgrenzen oder auch Grenzen der Organisation bedeutungslos würden gegenüber einer nur spirituellen Gemeinschaft. Das Gegenteil ist der Fall. Durch den Konsens im Fundamentalen verlieren die Grenzen des Bekenntnisses und die Grenzen der Organisation in je besonderer Weise ihren abgrenzenden Charakter. Sie geraten gewissermaßen in Bewegung. Und darin sind auch mögliche ekklesiologische Konsequenzen der LK begründet. Grenzen der Bekenntnisverschiedenheit geraten in Bewegung durch den sich erweiternden Konsens, der in den Lehrgesprächen der LK gewonnen wird.

Gleichzeitig gibt das gemeinsame Verständnis des Evangeliums Freiheit zu organisatorischen Konsequenzen. Es entspricht freilich der Dialektik von „satis" und „nec necesse", daß organisatorische Konsequenzen sich nicht zwingend ergeben. Das heißt aber andererseits keineswegs, daß Organisation und organisatorische Konsequenzen auf dem Hintergrund der LK beliebig seien. Das „satis" entsprechend CA VII kann nicht etwa meinen, daß weiteres Zusammenwachsen nicht wünschenswert wäre. Sondern wie gemeinsames Handeln dem gemeinsam bekannten Glauben folgt, so schließt der Fundamentalkonsens den Weg zur größeren Gemeinschaft nicht ab, sondern gerade auf und fordert, ihn in der Freiheit des Glaubens zu gehen. Obwohl manche vielleicht mehr erwarteten — solche Konsequenzen zeigen sich auch tatsächlich. Auf lokaler Ebene nenne ich als Beispiel, daß im Kirchenkreis Elberfeld die meisten lutherischen und reformierten Gemeinden eine Fusion zu gemeinsamen „evangelischen Gemeinden" unter Berufung auf die Leuenberger Konkordie vollzogen. Auch wenn die Unionskirchen an der Konkordie zunächst weniger interessiert schienen, so ist hier tatsächlich vom vorherigen Pragmatismus des Zusammenlebens aus eine theologisch verantwortete Bewegung ausgelöst worden.

Auf regionaler Ebene darf an den Versuch einer Neugliederung der Kirchen in der DDR erinnert werden, die sich ausdrücklich auf die LK bezieht und deren bisheriges Scheitern jedenfalls nicht im theologisch-ekklesiologischen Bereich zu suchen ist. Für die EKD kann auf die Bezugnahme der Grundordnung 74 auf die LK verwiesen werden. Für die sogenannte „kleine Reform" der Grundordnung 48 hat O. Lingner in einer sorgfältigen kirchenrechtlichen Analyse dargelegt, welche Formulierungen der Verfassung den ekklesialen Charakter der EKD im Sinne der von allen Gliedkirchen ratifizierten LK ausdrücklich feststellen könnten.

Richtig ist zweifellos, daß die LK die Kirchengemeinschaft primär nicht territorial versteht. Weil aber Leben des Glaubens im Leben an einem Ort und in der Region bedeutet, darum sind auch im Blick auf lokale und territoriale Abgrenzungen Konsequenzen aus der LK nahegelegt. Das ist zentral durch den Grundsatz des vierten Abschnitts der LK zum Ausdruck gebracht:

„Kirchengemeinschaft im Sinne dieser Konkordie bedeutet, daß Kirchen verschiedenen Bekenntnisstandes aufgrund der gewonnenen Übereinstimmung im Verständnis des Evangeliums einander Gemeinschaft an Wort und Sakrament gewähren und eine möglichst große Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst an der Welt erstreben."

Die LK ist nicht Abschluß eines Vorgangs, sondern eher seine Konstituante. Sie bezeichnet genau die Bedingungen, die Kirchengemeinschaft als einen Prozeß in Gang setzen, wenn Übereinstimmung im Evangelium ernst genommen wird. Ich kann mit O. Lingner zusammenfassen:
„Bei einer einsetzenden theologischen Diskussion sollte man die LK nicht überfrachten... Die LK entscheidet den theologischen Streit über ein ‚Kirche-sein' der EKD nicht. Das schließt aber nicht aus, daß sich die Gliedkirchen der EKD mit ihren kirchlichen Zusammenschlüssen darauf einigen, auf der Grundlage der LK ihre in der EKD bestehende Gemeinschaft als Kirche zu verstehen."

Andererseits: „Man darf den Stellenwert der LK in und für die EKD-Gemeinschaft nicht unterschätzen." „Bekenntnisse... verlieren ihren hauptsächlich grenzziehenden und geistliche Gemeinschaft hindernden oder ausschließenden Charakter... Für die EKD hat dies praktische Konsequenzen. Frühere Vorbehalte gegenüber einer theologischen Arbeit der EKD werden so nicht mehr aufrechterhalten werden können."

3. Was bedeutet die LK für das Thema „Reformation und Katholizität" — die ökumenische Situation der EKD?

Die Unterscheidung zwischen Konsens im Fundamentalen und aufzuarbeitenden Verschiedenheiten verhindert, daß die Konkordie nur als Erledigung geschichtlich überständiger Aufgaben im Bereich der Konfessionskirchen verstanden wird.

Die LK ist ein Minimalkonsens, der nur tragbar ist, weil er zugleich die Verpflichtung zu fortgehenden Lehrgesprächen enthält. Und diese Lehrgespräche sollen nicht nur weitere traditionelle Kontroversen aufarbeiten, sondern sich gleichzeitig gemeinsamen neuen Herausforderungen stellen. So bringt die LK gerade eine Aktualisierung der traditionellen Lehrverpflichtung hervor. Darin besteht zugleich ihre Offenheit für einen umfassenden ökumenischen Dialog, der in der Wahrheit des Evangeliums begründet ist.

Die Lehrgespräche in mehreren Regionen Europas haben damit angefangen. In ihnen wird u.a. die Amtsfrage zur Frage pastoraler Identität heute — die Frage nach Begründung kirchlichen Dienstes in der Gesellschaft schreckt nicht vor konkreten politischen Themen zurück. Das geschieht freilich im Horizont des Fundamentalkonsensus über die Rechtfertigung. Handlungsmaximen werden nicht als neue conditio salutis oder conditio der Kirchengemeinschaft formuliert, sondern so, daß in dem Bemühen um

Zeugnis- und Dienstgemeinschaft der reformatorischen Kirchen die Rechtfertigungsbotschaft als Kriterium geltend gemacht wird. Zeugnis- und Dienstgemeinschaft können heilsam nur sein als Gemeinschaft von Menschen, die in diesem Sinne „allein aus Glauben" leben.

Die Ergebnisse der Lehrgespräche werden der rhythmisch tagenden Vollversammlung vorgelegt und dort rezipiert. Ihr Exekutivorgan ist ein Koordinierungsausschuß. Als Beispiel diene die Amtsfrage. Dem Auftrag von LK 39 entsprechend haben die Versammlung von Sigtuna 1976 und dann zwei regionale Lehrgespräche (Amsterdam und Südosteuropa) über Amt und Ordination verhandelt. Nach mehreren Sitzungen entstand jeweils ein Schlußkonsens, der in der Versammlung von Driebergen 1981 vorgelegt und angenommen wurde. Lediglich die Schweizer Kirchen legten anstelle eines Konsenses eine Dokumentation vor, welche die Spannbreite im Amtsverständnis der Kantonalkirchen wiedergab. Im Auftrag von Driebergen hat eine Formulierungsgruppe den endgültigen Konsens erarbeitet. Der Koordinierungsausschuß gibt diesen den an den LK-Lehrgesprächen beteiligten Kirchen bekannt und bittet diese, die Thesen als abschließendes Ergebnis entgegenzunehmen, sie geeigneter Weise in den Gemeinden bekanntzumachen und die zentralen Inhalte der gemeinsamen Aussagen bei Entscheidungen über die Ausgestaltung der Ämter/Dienste und bei der Ordnung der Ordination angemessen zu berücksichtigen. Auch werden die beteiligten Kirchen darum gebeten, bei ökumenischen Gesprächen über Fragen des Amtes und der Ordination die zentralen Inhalte der Thesenreihen einzubringen und zu vertreten, das gilt auch für ökumenische Gespräche mit den Orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche.

Die Ergebnisse von Lehrgesprächen über Lehrunterschiede, die in den Reformationskirchen nicht kirchentrennend sind, binden die konkordierenden Kirchen zwar nicht in gleicher Weise wie die Konkordie selbst. Zur Verwirklichung von Kirchengemeinschaft im Sinne der Konkordie und zur gemeinsamen Ausrichtung von Zeugnis und Dienst gehört aber eine angemessene Aufnahme der wesentlichen Inhalte formulierter Ergebnisse von Lehrgesprächen, soweit diese die Zustimmung der an der LK beteiligten Kirchen gefunden haben. Deshalb wird zugleich zur Bekanntgabe von etwa bestehenden Bedenken aufgefordert. Damit wird auch gesichert, daß die an der LK beteiligten Kirchen erfahren, ob alle Kirchen das Ergebnis des Lehrgespräches ohne schwerwiegende Bedenken angenommen haben.

H. M. Müller hat darauf hingewiesen, daß in dieser Weise im Grunde eine neue dynamische Form der Lehrbildung und des Lehrverständnisses gewonnen worden ist, die sowohl dem reformatorischen Konsensusgedanken

wie der neuzeitlichen Situation entspricht. Denn sie begreift die Pluralität von Glaubenszeugnissen als eine Gemeinschaftsaufgabe, die nicht zu einem Sich-begnügen mit Pluralismus, sondern gerade zur Konsensbildung auffordert. Vielleicht kann man sagen, daß diese Organisationsform der Lehrgespräche eine speziell reformatorische Variante von Lehrsynoden und kirchlicher Lehrbildung darstellt. Damit entsteht zugleich ein im reformatorischen Ansatz begründetes Programm ökumenischer Offenheit und ein Brückenschlag zu den anderen Kirchen der Ökumene. Und so wird die spannungsreiche Zusammengehörigkeit von Reformation und Katholizität im Leben der Kirche wahrgenommen.

„Theologische Praxis in einer geteilten Welt"

Beobachtungen und Anmerkungen zu einem Dialog zwischen Theologen der Dritten und Ersten Welt

Vom 5.—13. Januar 1983 fand im Centre Internationale Réformé John Knox in Genf eine theologische Konferenz statt, die in ihrer Zusammensetzung und ihrer Thematik ungewöhnlich war und die ohne Zweifel neue Wege für einen konstruktiven Dialog zwischen Christen und Theologen der Dritten und Ersten Welt eröffnet haben dürfte. Eingeladen hatte zu dieser Zusammenkunft die Ökumenische Vereinigung von Theologen der Dritten Welt (EATWOT), die auch die gesamte Vorarbeit und Planung des Dialogprojektes getragen hatte. Das Thema der Konferenz lautete: „Doing Theology in a Divided World".

Neun Tage lang arbeiteten in Gruppen- und Plenarsitzungen 30 EATWOT-Mitglieder aus Afrika, Asien, Lateinamerika und den US-Minoritäten und ungefähr 40 Theologen aus Westeuropa und Nordamerika intensiv zusammen mit dem Ziel, eine gemeinsame theologische Basis zu finden, die es ermöglichen sollte, Christen aus der Dritten und Ersten Welt näher zusammenzubringen und ihr Engagement für Gerechtigkeit und Frieden zu verstärken.[1]

Die langjährigen Vorbereitungen auf diese mit Spannung erwartete Dialogkonferenz sowohl seitens der Ökumenischen Vereinigung der Theologen der Dritten Welt als auch der europäischen Delegation ist ausführlich dokumentiert und beschrieben in meinem Aufsatz „Dialog und Eigenständigkeit. Zum Weg kontextueller Befreiungstheologien in Süd und Nord"[2]. Um Methoden, Inhalte und Struktur der Genfer Konferenz in ihren historischen Zusammenhängen besser einordnen und beurteilen zu können, sei auf diesen Bericht ausdrücklich verwiesen.

1. Vorgeschichte und Vorbereitungen in Europa und Übersee

1.1. Die entscheidenden Meilensteine auf dem Weg zum Genfer Dialog waren die vom 17.—31. August 1981 in New Delhi abgehaltene fünfte EATWOT-Konferenz[3] sowie das europäische Symposium „The Future of Europe — A Challenge to Theology", das vom 10.—14. Dezember 1981 in dem ökumenischen Zentrum Woudschoten nahe der holländischen Stadt Zeist durchgeführt wurde.[4] Vor allem das europäische Symposium war ganz auf das Dialogtreffen hin ausgerichtet; hier wurden für den methodischen Ablauf der Genfer Konferenz sowie die Zusammensetzung der Delegationen die Weichen gestellt.

Während die Arbeit von EATWOT in ökumenisch interessierten Kreisen Aufmerksamkeit findet, ist weithin unbekannt, daß eine organisatorisch gefestigte Zusammenarbeit zwischen EATWOT und solchen Gruppen innerhalb Europas be-

steht, die nicht nur auf theoretischer Ebene, sondern vielmehr in konkretem praktischem Engagement versuchen, die Herausforderungen der Dritte-Welt-Theologie aufzunehmen und auf den europäischen Kontext zu beziehen. „Solche Theologen aus der Ersten Welt", stellten die EATWOT-Vertreter fest, „gebrauchen die gleiche Methodologie und engagieren sich in ähnlichen Kämpfen. Sie bestimmen die theologischen Themen, die Spiritualität und den Gottesdienst in neuer Weise aus dem Kontext des Ringens der Unterdrückten um Befreiung. Dabei handelt es sich nicht um Imitationen der Praxis und der Deklarationen der Dritte-Welt-Theologie in Europa und Nordamerika, sondern um die kreative Herausbildung einer Befreiungstheologie im Kontext der verschiedenartigen Situationen in reichen Ländern, die die Armen sowohl in der Dritten Welt als auch in ihrer eigenen Mitte ausbeuten."[5]

Das Symposium von Woudschoten war wohl der erste Versuch, die verschiedenen Gruppierungen, die in vielen westeuropäischen Ländern in einem lockeren Netzwerk vereinigt sind, zusammenzubringen mit dem Ziel, gemeinsam darüber nachzudenken, wie authentische Befreiungstheologien in den verschiedenen Kontexten Westeuropas entwickelt werden und Gestalt annehmen können.

Auf einen ähnlichen Vorgang, der sich in Nordamerika vollzog und in dem Projekt „Theology in the Americas"[6] seine organisatorische Basis fand, kann hier im einzelnen nicht eingegangen werden.

1.2. Die Ausstrahlungskraft von Woudschoten — die dort vorgelegten Arbeitspapiere und Materialien sind inzwischen veröffentlicht[7] — ist nur schwer zu beurteilen. Neben den Berichten von Georg Evers[8] und Erhard Kamphausen[9] ist zu verweisen auf den Beitrag von Georges Casalis „Anregungen für den Dialog mit Theologen aus der Dritten Welt (EATWOT)"[10].

Da in diesem Beitrag grundlegende Überlegungen für die Gestaltung der Genfer Konferenz zur Sprache kommen, seien einige Gedanken des französischen Theologen, die er im Rückblick auf das Symposium formulierte, wiedergegeben. „Wir bleiben zu analytisch", wandte Casalis kritisch gegen die Haltung der Theologen ein, „als oft hell- und weitsichtige Zuschauer, aber man sieht nirgends unser Engagement, unsere Risiken, unsere konkrete Solidarität für eine radikale Veränderung unserer Gesellschaften, für die Reue und Umkehr unserer Kirchen... Wir müssen den für einen neuen Zugang zur Wirklichkeit und für einen neuen Ausdruck des Glaubens entscheidenden Punkt an der Wurzel packen. Wir müssen uns gegenseitig über die Praxis des Bruchs mit der Ausbeutungs- und Unterdrückungsordnung, über die Aktionen, die wir durchführen können, und über den Preis, den wir zahlen müssen, hilfreich aufklären..."[11]

„In dem Maße, in dem wir uns in diesem ‚Kampf' konkret engagieren, werden wir Schritt für Schritt den Sinn der Heiligen Schrift und die Substanz des Evangeliums wiederentdecken. Daher ist es wichtig, daß jeder an seinem Platz und jede Gruppe in ihrer Umgebung einen Abschnitt der Kampffront einnimmt und dort handelt, ohne die allgemeine Perspektive aus dem Blick zu verlieren.

Klare Entscheidungen innerhalb einer globalen Sicht, begrenzte Aktionen im Rahmen weiterer Perspektiven, kurz die Klärung unserer Taktik innerhalb der Befreiungsstrategien der Unterdrückten, dies ist unverzichtbar für eine Erneuerung der Erkenntnis und der Spiritualität, die zu dem Einsatz unseres theologischen Dialogs mit den Theologien der ‚Dritten Welt' gehören."[12]

Anhand einiger Leitfragen fordert Casalis die Dialogteilnehmer auf, ihr Engagement zu klären:

— „Was bedeutet konkret und grundsätzlich unsere Ablehnung des kapitalistischen Systems? Es geht darum, es nicht nur in traditioneller und abstrakter Weise zu erkennen, sondern genau in seinen aktuellen Ausformungen präzisieren zu können, welche Arten von Aktionen wir dagegen durchführen können. Wie können wir — ohne behaupten zu wollen auszubrechen — daran arbeiten, es von innen heraus zu zerstören?

— Was ist unser Beitrag für die Verteidigung des Friedens und für den Kampf um Abrüstung? Wir wissen, daß das Ungleichgewicht zwischen den Ländern des Zentrums und denen der Peripherie stark bedingt ist durch die unsinnigen Ausgaben für das Wettrüsten und daß dies zudem noch eine universelle Katastrophe herbeiführen kann.[13]

— Welche Art von Wachstum und — konsequenterweise — welche Entwicklungsmodelle unterstützen wir, nehmen wir hin und lassen wir so auch andere ertragen? Wie können wir das allgemeine System des ungleichen Tausches umstürzen, um eine neue gerechte Weltwirtschaftsordnung zu erreichen?

— Gibt es eine Möglichkeit, der systematischen Ermordung von jährlich 50 Millionen Menschenwesen ein Ende zu setzen? In welcher Weise sind wir engagiert in den Kampagnen gegen den Hunger, gegen die mörderischen Regime, die die Folter benutzen, um die unterentwickelten und terrorisierten Massen zu beherrschen?“[14]

Nach Casalis sind dies keine rein politischen Fragen, sondern zutiefst geistliche, am Evangelium von Jesus Christus orientierte Fragen, deren Beantwortung über die Qualität des Dialogs mit den Theologen aus der Dritten Welt von ausschlaggebender Bedeutung sei.

1.3. Die Einlassung von Georges Casalis ist in vieler Hinsicht repräsentativ für die Fragestellung, mit denen die Mehrheit der europäischen und nordamerikanischen Delegierten zum Dialogtreffen nach Genf reiste. Viele hatten Abschied genommen von einem Verständnis von Theologie, wie es im traditionellen universitären Wissenschaftsbetrieb vorausgesetzt wird. Es herrschte allgemeine Übereinstimmung, daß auf der Basis einer sich in akademisch-wissenschaftlicher Gestalt darstellenden „Zuschauertheologie“ kein ernsthafter Dialog mit den kontextuellen theologischen Entwürfen aus der Dritten Welt möglich ist. So akzeptierte auch die überwiegende Mehrheit der Teilnehmer den von EATWOT immer wieder postulierten erkenntnistheoretischen Bruch, der sich durch den Vorrang der Praxis gegenüber der Reflexion ergibt. Europäer, Nordamerikaner und Theologen aus Afrika, Asien und Lateinamerika konnten sich demgemäß in Genf gemeinsam der Formulierung anschließen: „Unsere theologische Methodologie wird dadurch bestimmt, daß Gott sich in den geschichtlichen Kämpfen der Armen und der Unterdrückten offenbar macht. Gott ist immer der zentrale Gegenstand unserer Theologie, aber er ist ein Gott, der gelebt und erkannt wird inmitten der Welt der Unterdrückten... Theologie als die kritische Reflexion über die Bedeutung von Gottes geschichtlichem Handeln ist der zweite Schritt. Es ist eine Reflexion über den gelebten Glauben, wie er vermittelt, ausgedrückt und liturgisch gefeiert wird innerhalb einer Praxis der Befreiung.“[15]

2. Grundlagen und Ziele des Dialogs aus der Sicht EATWOTs

2.1. Bereits im Einladungsschreiben, das allen Teilnehmern der Dialogkonferenz zugeschickt wurde, formulierte das EATWOT-Vorbereitungskomitee die theologischen Voraussetzungen für den Dialog: „Im Ringen um ihre volle Menschlichkeit und um ihren rechtmäßigen Platz in der Geschichte erfahren arme und unterdrückte Völker überall in der Welt Gott in neuer und unerwarteter Weise. Widerstand gegen Unterdrückung ist keine neue Erscheinung. Aber in unserer Zeit fordert der Aufbruch („irruption") der Unterdrückten die herrschenden Normen, Institutionen und Strukturen eines Weltsystems heraus, das vom Westen aufgerichtet wurde.[15a]

Ausgebeutete Klassen, marginalisierte Kulturen und erniedrigte Rassen bersten aus der Unterseite der Geschichte nach oben. Dieser Aufbruch, der sich in der Dritten Welt insbesondere gegen jene Entwicklungsmodelle richtet, die nicht nur die privilegierten Eliten der Ersten Welt, sondern auch die in der Dritten Welt begünstigen, manifestiert sich in revolutionären Kämpfen, politischen Aufständen und Befreiungsbewegungen. Er ist aber auch in der Ersten Welt bei solchen Gruppen zu erkennen, die für rassische und ethnische Identität kämpfen, bei Frauen, die Anerkennung und Gleichheit fordern, bei Jugendlichen, die gegen die herrschende Kultur und die herrschenden Institutionen protestieren.

Dieser Aufbruch der Unterdrückten ist auch eine Herausforderung an die Christen überall auf der Welt. Zu lange schon haben Christen sich mit den Systemen zufriedengegeben, die Armut und Ausbeutung erzeugen.

Dieser Aufbruch erinnert an die biblischen Erzählungen von dem Ringen der Israeliten und der frühen Christen, Gottes Ruf und Gegenwart in der Geschichte die Treue zu halten. Das Engagement im heutigen Kampf hat zu einem neuen Bewußtsein von Gottes Herrschaft in der Geschichte und zu einer Neuformulierung der Bedeutung von Nachfolge und christlicher Spiritualität geführt.

In ihrer kurzen Geschichte hat die Ökumenische Vereinigung der Theologen der Dritten Welt (EATWOT) sich in der Dritten Welt der Entwicklung von kontextuellen Theologien gewidmet, die diesen erneuerten christlichen Glauben zum Ausdruck bringen. Während der 5. EATWOT-Konferenz in New Delhi im August 1981 haben die Mitglieder der Vereinigung beschlossen, einige Theologen aus der Ersten Welt einzuladen mit dem Ziel, im Hinblick auf diese Erfahrungen über Gott, die Kirche und die Praxis der Theologie in einer geteilten Welt, in einen Dialog einzutreten."[16]

2.2. Auf dieser Basis entfaltete EATWOT die anvisierten Ziele der Dialogkonferenz, die folgendermaßen beschrieben wurden:

„Es ist

a) zu erkunden, wie die konkreten Kämpfe der Armen und Unterdrückten gegen alle Formen der Ungerechtigkeit — sowohl in der Dritten Welt als auch in der Ersten Welt — die bevorzugten Orte von Gottes rettendem Handeln in der Geschichte sind,

b) zu bestimmen, wie die unterschiedlichen Ausprägungen von Unterdrückung zusammenhängen und wie diese Formen der Sünde in der Suche nach einer neuen Schöpfung ausgemerzt werden können,

c) zu begreifen und zu artikulieren, wie das biblische Verständnis von Gott, Jesus Christus und vom Königreich Gottes in der Geschichte, in den Erfahrungen von im Kampf um Befreiung engagierten Christen Gestalt annimmt,

d) das Verständnis von Theologie und die Rolle des Theologen im Kampf des Volkes zu klären,
e) die theologischen Methoden zu formulieren, die das Bemühen von Christen leiten, ihren Glauben im Kontext der Bewegungen für ein volles menschliches Leben zu begreifen."[17]

Der Text dieses offiziellen Einladungsschreibens wurde hier so ausführlich wiedergegeben, weil aus ihm ersichtlich wird, daß EATWOT nicht eine Kontroverse mit namhaften Vertretern der europäischen und nordamerikanischen Schultheologien intendiert — die obigen Formulierungen dürften ja auf nicht unerhebliche Kritik und scharfe Ablehnung stoßen —, sondern daß man ein gemeinsames Gespräch mit Christen suchte, die in Europa und Nordamerika die Voraussetzungen der in EATWOT vertretenen theologischen Ansätze positiv aufgenommen hatten und sich demgemäß im eigenen Kontext für gesellschaftliche Veränderung engagierten. Der hier gebrauchte Begriff Kontextuelle Theologie „meint einerseits die Tatsache, daß theologische Fragestellungen und Standpunkte durch kulturelle, soziale und politische Faktoren, kurz, durch eine bestimmte historische Konstellation bedingt sind, und andererseits das Bemühen, Theologie in einer bestimmten historischen Konstellation wirksam werden zu lassen, d. h. zu einem Element in dem Prozeß der Befreiung von den vielen Formen der Sklaverei und Knechtschaft, die in der Welt existieren."[18]

2.3 Nach den Vorstellungen EATWOTs sollte dieser Dialog in die ökumenische Gemeinschaft der Kirchen eingebettet sein, und aus diesem Grunde wählte man Genf zum Tagungsort. Die enge Verbindung zur Ökumene wurde dadurch manifest, daß die feierlich gestaltete Eröffnung der Dialogkonferenz im Auditorium des ÖRK stattfand und daß Philip Potter, der Generalsekretär des ÖRK, eine programmatische Rede zum Konferenzthema „Doing Theology in a Divided World" vortrug. Potter hob in seinem Vortrag nicht nur prononciert die Bedeutung der von EATWOT geleisteten theologischen Arbeit hervor, sondern stellte einen überaus engen Konnex zur theologischen Ausrichtung der ökumenischen Bewegung her, als er formulierte: „All that the Third World theologians have been saying and writing has been the substance of the statements, programmes and activities of the World Council and have been its task and calling since its inception."[19] Mit Potters Votum wurde die Relevanz der Vereinigung für die ökumenische Debatte auch von offizieller Seite bestätigt.

3. Struktur und Methode der Konferenz

3.1. Um die Ergebnisse der Dialogkonferenz, die in einer umfangreichen Schlußerklärung ihren Niederschlag fanden,[20] angemessen beurteilen und kritisch analysieren zu können, ist es notwendig, sich ihre Strukturierung und die gewählte Arbeitsmethode zu vergegenwärtigen. Die entscheidenden Lernschritte wurden nicht im Gesamtplenum, sondern in verschiedenen Kleingruppen getan, die sich aus europäischen, nordamerikanischen und Theologen aus der Dritten Welt zusammensetzten. In diesen Gruppen geschah die kontinuierliche Arbeit, deren einzelne Schritte nach genau fixierten methodischen Gesichtspunkten vorgegeben wurden. Grundlage war dabei das Raster der im Einladungsschreiben genannten Ziele (2.2.).

Ausgangspunkt der ersten Arbeitsphase waren biographische Darstellungen, in denen die Teilnehmer den jeweiligen Ort ihres Engagements beschrieben und zur Diskussion stellten. So konnten sich in einer Gruppe z. B. Berichte addieren über die Arbeit in brasilianischen Basisgemeinden, über das Engagement in der deutschen Friedensbewegung, über die feministische Bewegung in Holland und den USA, über den Kampf gegen die Apartheid in Südafrika und über den Einsatz für die Rechte unterdrückter autochthoner Völker in Kanada.

Diese geographischen Standortbestimmungen leiteten zur zweiten Phase über, in der versucht wurde, die beschriebenen Kontexte mit sozialwissenschaftlichen Methoden zu analysieren und nach Gemeinsamkeiten und Unterschieden, aber auch nach Verknüpfungen der freigelegten Unterdrückungsformen abzufragen.

Daran anschließend stellten die Gruppen die hermeneutische Frage im Blick auf die theologischen Implikationen dieses Spannungsfeldes von Unterdrückung und befreiender Praxis, wobei man sich in besonderer Weise auf Formen, Symbole und Methoden der aus Engagement und Kampf hervorgehenden neuen theologischen Ansätze konzentrierte.

Erst auf dieser Basis konnte zur entscheidenden Phase übergegangen werden, die darauf abzielte, zu Neuformulierungen theologischer Topoi im Sinne einer Reinterpretation traditioneller Themen zu gelangen oder auch zur Neuentdeckung theologischer Themen, die sich im Vollzug des befreienden Engagements ergeben können. Damit war auch die Frage nach einer neuen theologischen Methodologie und daran anknüpfend die Frage nach der Rolle des Theologen im Befreiungsprozeß gestellt.

3.2. Die Gruppenarbeit, deren Ergebnisse in die Plenarsitzungen eingebracht, diskutiert und vom „drafting committee" aufgenommen wurden, wurden nur unterbrochen durch Referate von Fachkundigen, die die Vertiefung der theologischen Reflexion vorantreiben sollten. Erwähnt seien die programmatischen Ausführungen zur Kritik westlich-abendländischer Theologie (Johann Baptist Metz, Dorothee Sölle), über die religiösen Dimensionen einer Dritte-Welt-Theologie aus asiatischer Sicht (Samuel Rayan), über die Methode der Schwarzen Theologie in den USA (James H. Cone), über die inneren Zusammenhänge verschiedener Formen von Unterdrückung (Julio de Santa Ana) sowie Reflexionen über eine Befreiungstheologie im Kontext Westeuropas (Georges Casalis) und die Grundlagen der feministischen Theologie (Rosemary Ruether). Die Beschreibung der einzelnen Arbeitsschritte und der inneren Struktur dieser Konferenz läßt erahnen, daß es sich im wesentlichen um einen lebendigen Prozeß handelte, der oft mühsam und nicht frei von Mißverständnissen war, und um einen Vorgang, dessen Kraft und Tiefe in der Dynamik spontaner persönlicher Begegnungen lag. Hierbei spielten auch die täglichen Andachten sowie der große,mehrere Stunden dauernde Abschlußgottesdienst eine wichtige Rolle.

Es fällt dem Beobachter nicht leicht, den Ertrag dieser Konferenz in systematischer Form zusammenzufassen. Dennoch lassen sich einige Beobachtungen und Einsichten benennen, die im Dialogprozeß sichtbar geworden sind, die aber aufgrund ihres fragmentarischen Charakters noch weiterer Erwägung und kritischer Vertiefung bedürfen. Die folgenden Anmerkungen sollten daher als Überlegungen angesehen werden, zu denen die Gespräche und Begegnungen Anlaß gaben:

4. Fragen und Überlegungen zum Genfer Dialog aus der Retrospektive

4.1. Die Genfer Gespräche ließen erkennen, daß die Herausforderung EATWOTs nicht nur in der Dritten Welt aufgenommen wurde, sondern auch daß Christen und Theologen in der Ersten Welt in zunehmendem Maße beginnen, sich ihres eigenen Kontextes bewußt zu werden und unter Bezugnahme auf die theologischen Ansätze in der Dritten Welt versuchen, eine ihrem Kontext gemäße Befreiungstheologie zu entwickeln. Damit sei zugleich eine Problematik angezeigt, die auch in Genf zu Irritationen und Mißverständnissen Anlaß gab. Konnten die europäischen Delegierten — als Vertreter von Basis- und Aktionsgruppen — für sich den Anspruch erheben, „Theologie der Ersten Welt" zu repräsentieren? Haben sie ein kirchliches oder akademisches Mandat gehabt, oder sind sie nicht doch letztlich selbsternannte und von offizieller Seite als unseriös abzutuende Personen?

Der von EATWOT eingeführte schillernde Begriff „doing theology" reichte nicht aus, die wissenschaftliche Qualifizierung der „Theologen der Ersten Welt" adäquat zu kennzeichnen. So ist denn auch nicht verwunderlich, daß eine Reihe von Theologen aus der Dritten Welt, die nicht genau über die Vorstellungen des Vorbereitungskomitees informiert waren, zumindest in der ersten Phase der Konferenz die nichtakademischen Delegierten aus Nordamerika und Europa mit Skepsis betrachtete und als nicht-adäquate Gesprächspartner einstufte. Man schien zu monieren, daß, von Ausnahmen abgesehen, nicht ausgewiesene Theologen in den Dialog traten, sondern Vertreter von Gruppierungen, die in bezug auf ihre kirchliche und akademische Einbindung als Minoritäten oder Außenseiter zu gelten hatten. Damit wird freilich auch das Theologen der Dritten Welt nicht immer klar vor Augen stehende Dilemma europäischer Theologie sichtbar, die es nicht vermag, grundsätzlich alternative Formen theologischer Praxis in sich aufzunehmen und kritisch zu reflektieren. Nur außerhalb des kirchlichen und akademischen Establishments scheinen sich zur Zeit Ansätze von kontextuellen Theologien zu entfalten, die Gegenstand eines Dialogs mit EATWOT sein können. Hier liegt ein Grund für die Forderung an die akademische Theologie, diese neuaufbrechenden Ansätze ernst zu nehmen und in Forschung und Lehre entsprechend zu berücksichtigen. Die Richtung, in die die europäische wissenschaftliche Theologie sich bewegen sollte, wurde z.B. bereits auf der im Oktober 1980 in Herrnhut stattfindenden Konsultation über theologische Ausbildung angezeigt. In einer Thesenreihe hieß es dort u. a.: „Um den aus langer abendländisch-westlicher Tradition nachwirkenden theologischen Universalitätsanspruch zu relativieren, bedarf es tiefgreifender Veränderungen an manchen theologischen Konzeptionen.

— Grundsätzlich muß die kritische Freiheit zur Distanz von der eigenen Geschichte gewonnen und gestärkt werden; dadurch könnten Ethnozentrismus und Paternalismus, Herrschaftsansprüche und gewalttätiges Vorgehen heute klarer erkannt und besser überwunden werden.
— Gefragt werden muß nach einem neuen Missionsverständnis, das uns befähigen könnte, in Theorie und Praxis der von den Armen, Entrechteten und Unterdrückten an uns gerichtete Bitte um Solidarität zu entsprechen.
— Dazu bedarf es der Schaffung neuer Voraussetzungen, um die Kontextualität unserer eigenen Theologie, einschließlich ihrer sozio-ökonomischen Implikationen, systematisch aufzuarbeiten; auf diese Weise könnte unsere Dialog- und

Interaktionsfähigkeit im Blick auf kontextuelle Theologien in der Ökumene gefördert werden."[21]

4.2. Theologische Praxis geschieht in einer Welt, die durch unversöhnbare Gegensätze aufgespalten ist; die Polarisierung Nord-Süd, Reich-Arm, Zentrum-Peripherie hat ihre Entsprechung im Bereich der theologischen Wissenschaft und des kirchlichen Lebens. Das abendländisch-westliche Christentum hat das Faktum dieser Trennung der Menschheit in sein Selbstverständnis und seine Identität mit aufgenommen. Man kann diese westliche Weise des Ausklammerns „der anderen" durchaus mit dem Konzept der in Südafrika herrschenden Politik der Apartheid vergleichen, wie Dorothee Sölle in Genf ausführte: „Christians in the First World have developed a specific form of division and separation from the human family. I conceive the concept of Apartheid not only as a political concept of disunity in South Africa, but a spiritual concept as well which permeates the institutions and the lives of First World people. Even our theology is stained by our living in Apartheid because of the simple fact that we do not allow our brothers and sisters from the Third World to enter our thougths and feelings, our singing and praying, our reading of scripture and our theologizing.... Living in the rich countries of the First World means to participate in Apartheid through life style and ideology."[22]

Die Dialogkonferenz in Genf hat Wege und Möglichkeiten sichtbar werden lassen, wie dieser Skandal der Trennung beseitigt werden kann. Dazu bedarf es jedoch einer Umkehr und einer grundlegenden Erneuerung der „weißen" Kirchen in Europa und Amerika.

4.3. Dritte-Welt-Theologie — im Sinne von EATWOT — ist ihrem Wesen nach nachgängige Reflexion innerhalb eines revolutionären historischen Prozesses, als dessen integraler Bestandteil sie sich versteht. Das Primat liegt eindeutig in der befreienden Praxis, die theologisch begriffen wird als Antwort des Glaubens auf Gottes Handeln und Wirken in der Geschichte.

Dieses geschichtliche Handeln Gottes konkretisiert sich in den Konflikten zwischen gesellschaftlichen Klassen und Gruppen, insofern geglaubt wird, daß Gott für die Entrechteten, Unterdrückten und Armen Partei ergriffen hat, deren Kampf um Befreiung er zu seiner eigenen Sache macht. Daher verwarf man in Genf jede Theologie, deren Funktion darin besteht, ungerechte Herrschaftsordnungen zu legitimieren: „Eine Theologie, die aus den Kämpfen der Armen und Unterdrückten heraus entsteht, verwirft jegliche abstrakte Konzeption von Gott, die außerhalb der geschichtlichen Praxis der Befreiung liegt. Solch ein abstraktes Theologisieren wird zur Ursache unterdrückerischer Idolatrien. Die Entdeckung des wahren Gottes Jesu Christi verlangt die Aufhebung der Unterdrückungen, die als materielle Basis für diese Idolatrien fungieren. Die Gottesfrage in der Welt der Unterdrückten ist nicht die Frage, ob Gott existiert oder nicht, sondern die Frage nach dem Erkennen, auf welcher Seite der Gott Jesu Christi steht."[23]

Diese Aussage macht deutlich, daß jeder Versuch einer Spiritualisierung oder einer vom Kontext abgelösten Universalisierung theologischer Aussagen einer Häresie gleichkommt. Denn die Kämpfe der Unterdrückten, die „Klassenkämpfe", finden in konkreten gesellschaftlichen Zusammenhängen statt, die mit den Instrumentarien und Methoden der emanzipatorischen Sozialwissenschaften analysiert werden müssen.

Philip Potter bemerkte in seiner Eröffnungsrede, in der er die Realitäten der Dritten Welt in ihren historischen Dimensionen erörterte: „... it is significant to observe that we were forced to it by the largely secular tools of analysis which have become available, especially Marxist analysis."[24]

Mit dem Stichwort „marxistisch" ist ein Problemkreis markiert, der die Leidenschaftlichkeit der Auseinandersetzung mit „tertiaterranen" Befreiungstheologien erklären dürfte. In der Tat bedient sich die Mehrheit der in EATWOT zusammengeschlossenen Theologen sozialwissenschaftlicher Methoden, die an der marxistischen Gesellschaftsanalyse orientiert sind. Dies gilt insbesondere für die lateinamerikanischen Befreiungstheologen, die ihre Analysen auf der Basis der Dependenztheorie vornehmen. Der entscheidende Grund für die Übernahme marxistischer Kategorien liegt nicht nur darin, daß diese Methode eine wissenschaftlich fundierte Theoriebildung gesellschaftlicher Konflikte ermöglicht, sondern vor allem darin, daß sie sich als Instrument der um ihre Emanzipation ringenden unterdrückten Klassen begreift. Genau hier liegt die Entsprechung zum theologischen Selbstverständnis der Theologie der Befreiung.

Die der Theologie der Befreiung eigenen erkenntnistheoretischen und hermeneutischen Voraussetzungen — wie sie z. B. von J. Severino Croatto expliziert worden sind[25] — machen auf einen Sachverhalt aufmerksam, der in der europäischen Theologie kaum mit der gebotenen ideologiekritischen Schärfe bedacht und bearbeitet worden ist. Zwar wird man in der Tat etwa mit der Beurteilung Eduard Lohses übereinstimmen müssen, daß aus dem Evangelium keine Aussagen über das Wie der Gestaltung gesellschaftlicher Verhältnisse abgeleitet werden können: „Das Evangelium für die Armen ... bringt kein Programm zur Veränderung der Gesellschaft. Weder beschreibt es einen Zustand, in dem endlich die in dieser Welt bestehende Ungerechtigkeit ausgemerzt werden soll, noch soll es eine bessere Ordnung entwerfen, die durch entschlossenes Handeln durchgesetzt werden soll."[26]

Ist aus diesem Befund jedoch zu folgern, daß die Suche nach gerechten, menschenwürdigen, sozialen und demokratischen Verhältnissen im Blick auf gesellschaftliche Veränderungsprozesse der subjektiven Beliebigkeit des jeweiligen „Sachkundigen" preisgegeben werden darf? Uns scheint, daß es den hier vorausgesetzten ideologiefreien Raum auch und gerade im Bereich theologischer Reflexion und kirchlicher Praxis nicht gibt. Daher wird es darauf ankommen müssen, sich in kritischer Weise darüber Rechenschaft abzulegen, welchen verifizierbaren Interessen Kirche und Theologie sich objektiv dienstbar machen, welche ökonomischen und politischen Zielvorstellungen sie daraus entwickeln und welcher Methoden sie sich zur Erhellung und Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse bedienen.

Theologische Reflexion, stellte man in Genf fest, steht immer dann in Gefahr, herrschenden Ideologien zu verfallen, wenn sie für sich „Ideologiefreiheit" postuliert. Bislang scheint es außer der marxistischen Analyse keine adäquate Methode zu geben, die die ökonomischen und gesellschaftlichen Wurzeln ungerechter Verhältnisse offenlegt und konkrete Wege zur Veränderung aufzeigt.

4.4. Im Genfer Dialog ging es um Fragen sozialwissenschaftlicher Methoden, nicht jedoch um die Doktrin des Marxismus-Leninismus als ideologische Grundlage real-existierender sozialistischer Staaten. EATWOT hat von Beginn an im Blick auf die Beurteilung sozialistischer Länder die kritische Distanz der „Blockfreiheit" eingenommen.

In Dar-es-Salaam (1976) wurde zwar der sozialistische Weg einiger Länder der Dritten Welt positiv beurteilt (China, Nordkorea, Nordvietnam, Kuba, Mozambique, Angola, Tansania), auch würdigte man, daß die „Sowjetunion und Osteuropa den unterdrückten Völkern anderer Länder in ihrem Kampf für die Befreiung Hilfe geleistet" haben und „ein wertvolles Gegengewicht zur imperialistischen Herrschaft der nordatlantischen Mächte" darstellten. Man fügte aber kritisch hinzu: „Jedoch trägt der Sozialismus auch große, noch ungelöste Probleme in sich, besonders was die Verteidigung der menschlichen Freiheit und den durch den revolutionären Prozeß bedingten tatsächlichen Tribut an Menschenleben betrifft. Wenn auch die Bedingungen der von den sozialistischen Ländern gewährten ‚Hilfeleistungen' im allgemeinen günstiger ausfallen als jene der kapitalistischen Länder, so ist diese Hilfe keinesfalls ohne Bindungen und Nachteile für die Nutznießer. Die Außenpolitik der sozialistischen Länder hat mitunter die Tendenz, ausschließlich im Dienst der eigenen nationalen Interessen zu stehen und dadurch Zwietracht in das antiimperialistische Lager zu bringen."[27]

Auf der 5. EATWOT-Konferenz in New Delhi wurde diese Kritik noch verstärkt: „Angesichts dieses düsteren Bildes der kapitalistischen Welt scheint der Sozialismus die einzig lebensfähige Alternative anzubieten. Jedoch haben die sozialistischen Länder sowohl in der Zweiten als auch in der Dritten Welt ihre eigenen Probleme zu lösen. Seit der Konferenz in Dar-es-Salaam bis heute erfuhren wir wachsende Besorgnis über die Art und Weise, wie der Sozialismus in die Praxis umgesetzt wird. Kampf um bürgerliche und politische Rechte, Forderungen nach stärkerer Partizipation, Arbeitslosigkeit, interne Machtkämpfe, Konflikte zwischen sozialistischen Nationen selbst, Abhängigkeit von kapitalistischer Mentalität und Institutionen sind einige der Probleme, denen die heutigen sozialistischen Länder begegnen müssen."[28]

Diese Erklärungen sind zweifellos repräsentativ für Vertreter der Befreiungstheologien. Man sucht nach neuen Wegen, die nicht von den Interessen der großen Machtblöcke bestimmt sind, und wehrt sich gegen jede Vereinnahmung in das Schema des Ost-West-Konflikts.

Der Kapitalismus freilich wird als das größte Hindernis auf dem Weg zur Befreiung bezeichnet.

4.5. Die Ablehnung des Kapitalismus und die Einbeziehung marxistischer Methoden in die theologische Reflexion ist jedoch für die bürgerlichen Kritiker EATWOTs bedenklich. So warnt etwa Wolfhart Pannenberg in einer bisher unveröffentlichten Stellungnahme zur CCPD-Studie „Für eine mit den Armen solidarische Kirche" eindringlich davor, die marxistische Verelendungstheorie, Lenins Imperialismustheorie oder die Dependenztheorie, die eine Korrelation zwischen wachsendem Reichtum von Individuen und Machtgruppen und der Verarmung der übrigen Bevölkerung postuliert, zu übernehmen. „Es muß davor gewarnt werden, daß kirchliche Urteilsbildung, zumal in einem so folgenreichen Punkt, unkritisch der ideologischen Sicht marxistischer Gesellschaftsanalyse folgt." Daher „bedarf es einer unbefangenen, nicht von vornherein ideologisch verengten und verzerrten Würdigung der ökonomischen Realitäten, damit Theologie und Kirche nicht unversehens Zubringerdienste für ganz anderen Zielsetzungen als dem von Jesus Christus verkündeten Gottesreich dienende Ideologien leisten"[29].

Das Urteil Pannenbergs, das repräsentativ für die überwiegende Mehrheit deutscher Theologen sein dürfte, läßt die Schwierigkeit erahnen, die sich in einem Dialog zwischen EATWOT und akademischer Theologie notwendigerweise ergeben müßten.

4.6. Der Ablehnung marxistischer Gesellschaftsanalyse auf der Ebene der Wissenschaftstheorie entspricht, und dies ist der Kern der Auseinandersetzung, der politische Kampf der kapitalistischen Interessen gegen den Kommunismus als gesellschaftliche Ordnung. Am Marxismus orientierte Theoretiker werden in vielen Ländern des Westens als „Handlanger Moskaus" verleumdet. In Genf wurde dieser irrationale Antikommunismus diskutiert, der sich auch in der Bundesrepublik als Kritik am Ökumenischen Rat der Kirchen manifestiert und sich geradezu zu einer Diffamierungskampagne ausgeweitet hat.

Erinnert sei an dieser Stelle an einschlägige Äußerungen des CSU-Abgeordneten Graf Huyn[30], an den Beitrag von J. A. Harris (Ben Arnold) in dem auflagenstarken Magazin „Das Beste aus Reader's Digest"[31] mit dem provozierenden Titel „Der Weltkirchenrat zwischen Marx und Christus" sowie an das Buch von Ernst W. Lefever „Weltkirchenrat und Dritte Welt" (Vorwort von Helmut Thielicke), das ausgewählten Interessenten vom Seewald Verlag kostenlos zugesandt wurde.[32]

All diesen Einlassungen liegt, wie H. Hafenbrack treffend zusammenstellt, das gleiche primitive „Strickmuster" zugrunde: „Der Weltkirchenrat ist zum ‚Weltkirchensowjet' geworden (Huyn), der ‚dem Marxismus kaum weniger verpflichtet ist als dem Christentum' (Reader's Digest). Daß ‚nahezu alle Mitglieder des Genfer Hauptbüros Sozialisten seien', legt die Vermutung nahe, daß der Marxismus einen starken Einfluß auf das Herz des Weltkirchenrats hat (Lefever). ‚Auf Weisung des KGB' sind die ‚Sowjetkirchen' 1961 in den ÖRK eingetreten und haben dort ‚Schlüsselpositionen besetzt' (Huyn)...

‚Der aus den Antillen stammende Marxist schwarzer Hautfarbe Philip Potter (Huyn) macht aus seiner anti-westlichen und anti-kapitalistischen Einstellung' keinen Hehl, er zitiert ‚gern marxistische Autoren und bewundert Wortführer der radikalen Black-Power-Bewegung' (Digest, ähnlich Lefever). Aus dem Sonderfonds des Antirassismus-Programms finanziert der ÖRK ‚größtenteils in Moskau ausgebildete Terroristen' (Huyn), ‚rhodesische Missionarsmörder erhalten Finanzhilfe dank der Großzügigkeit der Weltkirchen', zitiert Digest zustimmend. ‚Zunehmende Hörigkeit des Rates gegenüber marxistischen Programmen' konstatiert Helmut Thielicke im Vorwort zu dem Lefever Buch."[33]

„Schreckliche Verdrehungen biblischer Wahrheiten" und „Christomarxistische Theologie" wird dem ÖRK auch von den evangelikalen Vertretern einer reaktionären politischen Theologie, wie etwa Peter Beyerhaus, vorgeworfen.[34]

Selbst wenn diese unqualifizierten, aber dennoch im Kontext antikommunistischer Hetze in vielen Ländern des Westens — von den westlich orientierten Diktaturen der Dritten Welt ganz zu schweigen — propagandistisch durchaus wirksamen Angriffe auf die Ökumene als diskussionsunwürdig beiseitegeschoben werden, so darf doch nicht aus dem Auge verloren werden, daß mächtige Interessengruppen hinter dieser Kampagne stehen. Es wäre leichtsinnig, würde man den Einfluß dieser Machtfaktoren unterschätzen.

4.7. Vor allem ist hinzuweisen auf Bestrebungen, die die Teilung der Welt in Reich und Arm, Nord und Süd zu zementieren und eine Veränderung der ökonomi-

schen, politischen und militärischen Machtkonstellation zu verhindern suchen. In der deutschen Öffentlichkeit sind z. B. die Aktivitäten der sog. Trilateralen Kommission weithin unbekannt, jener Organisation, die seit zwei Jahrzehnten in der westlichen Welt (Europa-Nordamerika-Japan) einen Club von führenden Köpfen der Politik, der Wirtschaft und der Technologie der hochentwickelten Länder zusammenfaßt mit dem Ziel, die Verteidigung des äußerlich und innerlich bedrohten Kapitalismus zu organisieren und die Welt aufgrund einer neuen radikalen Arbeitsteilung aufzugliedern. Diese Trilaterale Kommission kann „als weltwirtschaftliches Instrument verstanden werden, das nach Managerlösungen für die Beibehaltung der Reichtumskonzentration im Hinblick auf die Herausforderungen durch die arabischen Ölstaaten und die kommunistischen Länder sucht. In diesem Sinne müssen die Ziele der Trilateralen Kommission als Ausdruck der übernationalen Politik der multinationalen Unternehmen verstanden werden"[35].

4.8. In der Dritten Welt werden diese Ziele durch westlich orientierte diktatorische Regime verfolgt, die sich dabei auf die Ideologie der nationalen Sicherheit berufen.[36]

Diese Ideologie besagt, daß für die Welt von heute der Krieg der normale Zustand ist, daß wir uns schon im Dritten Weltkrieg befinden und daß es gelingen muß, sämtliche Kräfte in der sog. freien Welt gegen den Feind der Menschheit, den Weltkommunismus, zu mobilisieren. Die Folter ist in diesem System der nationalen Sicherheit nicht mehr die Ausnahme. Der Staat regiert normalerweise durch die Folter; mit Hilfe der Folter wird überall im Staat Terrorismus organisiert. Das System der nationalen Sicherheit, das zuerst in Lateinamerika konzipiert wurde, herrscht, wie EATWOT-Vertreter in Genf berichten, auch in Südkorea, Taiwan, den Philippinen, Indonesien, Südafrika und Zaire, also überall dort, wo der Westen mit Hilfe einer hochgerüsteten einheimischen Elite seine Machtsphäre ökonomisch, politisch und vor allem militärisch sichert.

4.9. In der Ideologie der nationalen Sicherheit wird auch der Religion eine entscheidende Bedeutung zugemessen. So heißt es in einem Bericht über die Trilaterale Kommission: „Die Religion ist sehr wichtig in der Perspektive der Ideologie der nationalen Sicherheit, denn sie ist ein unentbehrlicher Faktor in der psychosozialen Strategie. Warum?

Der Westen verfügt über drei Symbolsysteme, die ihm seine Identität und feste Position gegen den Kommunismus erlauben: das Christentum, die Demokratie und die Wissenschaft... Im Westen gibt es nichts von solch offenbarer Wirksamkeit zur Mobilisierung der Massen für den Krieg gegen den Marxismus wie die christlichen Zeichen. In diesem Sinn schlagen die Regime der nationalen Sicherheit der Kirche ein enges Bündnis vor, denn sie meinen, daß dieses Bündnis beiden Teilen nützt. Sie meinen, daß es eine fundamentale Übereinstimmung in den Zielvorstellungen gibt. Für die Kirche wie für den Staat ist der Marxismus der Hauptfeind, deshalb ist eine gemeinsame Strategie vorteilhaft für jede der beiden Parteien... Die Regierungen brauchen eine traditionelle Sprache — also die christliche —, um ihre Ziele für die Massen verständlich aussprechen zu können."[37]

4.10. Auf diesem Hintergrund ist begreiflich, daß die Befreiungstheologien in der Dritten Welt als potentielle Bedrohung der Machtinteressen der herrschenden Regime angesehen und dementsprechend sanktioniert werden. Julio de Santa Ana wies in Genf ausdrücklich auf das „American Enterprise Institute" in den USA hin,

in dem zielgerichtet an der Entwicklung einer „Theologie der transnationalen Konzerne" gearbeitet wird, die ein Gegengewicht gegen die Theologie der Befreiung darstellen soll.[38] Dies entspricht ganz der politischen Richtung, die die gegenwärtige amerikanische Administration im Blick auf die Lateinamerikapolitik verfolgt. So heißt es in dem berüchtigten Geheimdokument des Komitees von Santa Fé lapidar: „Die Außenpolitik der USA muß damit beginnen, der Theologie der Befreiung, wie sie in Lateinamerika durch den Klerus der ‚Theologie der Befreiung' angewendet wird, zu begegnen (und nicht im Nachhinein zu reagieren)."[39]

Auch in Südafrika ist sich das Apartheidregime in zunehmendem Maße der Bedeutung der schwarzen Befreiungstheologie bewußt. Erwähnt sei der Bericht, den die südafrikanische „Kommission zur Untersuchung der Massenmedien" unter Richter M. T. Steyn im Frühjahr 1982 vorlegte. In diesem Bericht wird ausführlich auf die Theologie der Befreiung, die Schwarze Theologie und die Aktivitäten des Ökumenischen Rates der Kirchen und des Südafrikanischen Kirchenrates (SACC) Bezug genommen.[40]

Um den Charakter und die Sprache dieses Dokuments zu verdeutlichen, seien exemplarisch folgende Abschnitte zitiert. Der ÖRK sei „eine angemessene Widerspiegelung der globalen Verweltlichung und Politisierung der Theologie durch radikale schwarze und weiße Kirchenamtsträger. Die in Erscheinung getretene ‚Befreiungstheologie' der Dritten Welt — und noch dazu vom Marxismus unterlaufen — hat den Fortgang der totalen Politisierung der Theologie im ÖRK und der Theologisierung seiner Politik endgültig vollendet. Die marxistische Durchdringung dieses Gremiums stimmt völlig mit Lenins Gedanken überein: ‚Unser fruchtbarstes Gebiet der Infiltrierung des Marxismus wird innerhalb des Bereichs der Religion sein, da religiöse Menschen am leichtgläubigsten sind und fast alles akzeptieren, wenn es in religiöser Terminologie eingebettet ist.'"[41]

Zur Black-Theology-Bewegung in Südafrika heißt es im Bericht: „... indem die Schwarze Theologie den Befreiungskampf und die darauf beruhende politische Ideologie sanktionierte, theologisierte sie wiederum die Schwarze Politik. Auf diese Art und Weise wurde eine sehr gefährliche und latent tödliche und theo-politische Kraft in die R(epublik) S(üd) A(frika) hereingebracht. Diese Macht kann nicht ignoriert werden... Kraft ihres gefährlich negativen Radikalismus verkörpert sie eine ernsthafte Bedrohung für die ganze südafrikanische Gemeinschaft und muß daher mit Entschiedenheit und fortwährender Entschlossenheit in Angriff genommen werden."[42]

Dieses aus Südafrika stammende Beispiel für die Einschätzung von Befreiungstheologien ist wohl typisch für die Haltung der meisten westlich orientierten Regime in der Dritten Welt. Teilnehmer der Genfer Dialogkonferenz berichteten über Verfolgungen, denen Christen in Mittelamerika, in Südkorea, den Philippinen, in Taiwan etc. ausgesetzt sind.

Daraus ergibt sich, daß die theologische Praxis der Dritte-Welt-Theologie sehr oft in Situationen der Verfolgung und des Leidens erfolgt. Für den deutschen Beobachter ergeben sich spontan gedankliche Assoziationen zur Theologie Dietrich Bonhoeffers, der im übrigen von vielen Theologen der Dritten Welt hoch geschätzt wird.

5. Zukünftige Aufgaben und Planungen

5.1. In Genf sind keinesfalls alle Erwartungen, die man an den theologischen Dialog gestellt hatte, in Erfüllung gegangen — zu groß waren die unterschiedlichen Voraussetzungen, die die Teilnehmer mitbrachten, zu kurz war auch die Zeit, die man zur Verfügung hatte. Aber es war gelungen, einen ersten gemeinsamen Schritt zu gehen; Theologen aus der Dritten und der Ersten Welt waren sich in erstaunlicher Weise persönlich und sachlich nahegekommen. Man war „freudig überrascht", wie es in einer Erklärung hieß, „herauszufinden, daß man trotz unterschiedlicher Hintergründe einen gemeinsamen Zugang zur Theologie hatte"[43].

Es hatte sich bestätigt, daß im Rahmen der herkömmlichen theologischen Arbeitsweisen und Methoden entscheidende Problemfelder gar nicht erst in den Blick kommen.

Im wesentlichen kamen die Teilnehmer aus der Ersten Welt zu den gleichen Ergebnissen, die auf der Konsultation über theologische Ausbildung 1980 im Beitrag „Zur Kontextualisierung der westlichen Theologie" formuliert wurden:

„Die Erfahrung der Spannungen und Konflikte, die im gegenwärtigen Entwicklungsstadium der westlichen Gesellschaft angelegt sind (der Wertkonflikt zwischen wirtschaftlichem Wachstum und den Grundlagen eines menschenwürdigen Lebens in einer unzerstörten Umwelt; der Konflikt zwischen den Menschen an den Schalthebeln wirtschaftlicher und politischer Macht und denen, die im Interesse dieser Machteliten ausgenutzt und geschunden werden: den Arbeitslosen, den Slumbewohnern, den ausländischen Arbeitnehmern), kann kaum durch eine theologische Methode aufgearbeitet werden, derzufolge es anscheinend nur eine einheitliche und harmonisierende Art gibt, die Welt zu sein."[44]

Dies waren genau die Probleme, die den in Genf versammelten europäischen Theologen deutlich vor Augen traten. Übereinstimmung bestand darin, daß eine Theologie, die nicht die Erfahrung des deutschen Faschismus und des Holocaust und die Überlegungen in ihr Selbstverständnis einbezieht, daß die Völker der Dritten Welt seit Jahrhunderten Opfer eines brutalen von Europa ausgehenden Kolonialismus sind und daß die vom westlichen Kapitalismus in Gang gesetzte und zementierte internationale Ordnung die Armut und den Tod von Millionen von Menschen in der Dritten Welt verursacht und in Kauf nimmt, keine Theologie ist, die für sich den Anspruch erheben kann, den Glauben an das Heilsgeschehen in Jesus Christus verantwortbar zu entfalten. Mit großer Betroffenheit und Zustimmung wurde gerade auf europäischer Seite das persönliche Bekenntnis aufgenommen, das J. B. Metz in seinem Genfer Vortrag aussprach: „For me there is no truth which could be defended with one's back to Auschwitz, no ‚meaning' which could be salvaged with one's back to Auschwitz, no God to whom one could pray with one's back to Auschwitz, no Jesus, whom one could follow with one's back to Auschwitz."[45]

Es ist auf der anderen Seite dagegen kritisch festzustellen, daß eine überzeugende Antwort auf die Frage nach der Transferierbarkeit von tertiaterranen Theologien in die Kontexte der säkularisierten Gesellschaften der Ersten Welt in Genf nicht gefunden werden konnte. Die theologischen Prämissen von der Offenbarung Gottes im Kampf der Armen um Gerechtigkeit entspricht der Erfahrung von militanten Christen in der Dritten Welt, ist aber gerade aus diesem Grund nicht übertragbar. Es besteht daher die Gefahr der „Retheologisierung säkularisierter Heilslehren" (Erwin

Wilkens), wenn eine unkritische Rezeption der Ansätze EATWOTs vorgenommen wird. Es bedarf noch eines langen theologischen Reflexionsprozesses, bis man einer Lösung dieser Frage näherkommt.

Eine weiterführende Perspektive, die die Richtung einer Konvergierung tertiaterraner und mediterraner Theologie andeutet, zeichnete Aloysius Pieris (Sri Lanka) auf der fünften EATWOT-Konferenz in New Delhi: „Der Ausdruck ‚Dritte Welt' ist ein theologischer Neologismus für Gottes eigenes Volk. Er bezeichnet die hungernden Söhne Jakobs — aller Orte und aller Zeiten —, die auf der Suche nach Brot in ein reiches Land auswandern, um dort am Ende Sklaven zu werden. Mit anderen Worten, die ‚Dritte Welt' ist nicht nur die Geschichte des Südens in seinem Verhältnis zum Norden oder die des Ostens zum Westen. Sie ist etwas, das sich immer und überall da ereignet, wo sozio-ökonomische Abhängigkeit in bezug auf Rasse, Klasse oder Geschlecht politische und kulturelle Sklaverei hervorbringt und dabei ein neues Volksbewußtsein schafft... Der vorrangige Schwerpunkt eines jeden ‚Reden von Gott' oder jeder Theologie muß daher der Einbruch der Dritten Welt als ein neues Volk sein, das die befreiende Gegenwart Gottes ankündigt, der diese grausame Welt vermenschlicht."[46]

5.2. EATWOT hat aus den Erfahrungen der Dialogkonferenz Konsequenzen gezogen. In den kommenden Jahren wird man weitgehend auf große internationale Zusammenkünfte verzichten und die Arbeit dezentralisiert in den einzelnen Regionen fortsetzen. Geplant ist lediglich eine internationale Frauenkonferenz, auf der die Theologinnen aus der Dritten Welt, die in Genf immer noch unterrepräsentiert waren, in einen intensiven Erfahrungsaustausch treten wollen.

In der Schlußerklärung heißt es im Blick auf das Gespräch mit Theologen der Ersten Welt: „... unser Dialog hat erst begonnen. Wir haben die Hindernisse erkannt — aber auch einige Bedingungen, die zu einem genuinen Austausch nötig sind."[47]

In dieser Aussage liegt keine Abwertung des Erreichten, sondern die Erkenntnis, daß trotz aller Gemeinsamkeiten die Basis eines theologischen Dialogs noch schmal ist.

5.3. Das Projekt „Theology in the Americas" wird von den nordamerikanischen Theologen weitergeführt. Wie sich die Zusammenarbeit mit EATWOT auf europäischer Ebene weiter gestaltet, ist noch unklar. Die europäischen Teilnehmer sprachen sich mehrheitlich für die Fortführung des Dialogprozesses aus.

Die Basis der zukünftigen Zusammenarbeit wurde in Genf gelegt, wo die Teilnehmer erklärten:

— „daß Christen gerufen sind, eine Spiritualität zu leben, die in einer Entscheidung für die Unterdrückten wurzelt, ihre Leiden zu erkennen und das, was der Gerechtigkeit im Wege steht, und voller Hoffnung zu sein auf die geschichtlichen Möglichkeiten der Befreiung;
— daß wahrer Gottesdienst die Zurückweisung der falschen Götter in unseren heutigen Gesellschaften bedeutet, wie Konsumideologie, Militarismus, die freie Marktwirtschaft und den Staat der nationalen Sicherheit;
— daß Theologen aus der Ersten und Dritten Welt eine gemeinsame Aufgabe in ihrer theologischen Praxis zu erfüllen haben: Solidarität zu üben mit Menschen, die für ihre Befreiung von den verschiedenen Formen der Unterdrückung kämpfen."[48]

Erhard Kamphausen

1 Hinzu kamen noch eine Reihe von Beobachtern aus Europa, Nordamerika und den sozialistischen Ländern.

2 Erhard Kamphausen, Dialog und Eigenständigkeit, in: ÖR Heft 2/1982, 205-222.

3 Die in New Delhi vorgelegten Beiträge erscheinen demnächst in einem von Orbis Books (Maryknoll) herausgebrachten Sammelband. Zur Schlußerklärung der Konferenz von New Delhi siehe EMW-Informationen, Nr. 37, 25. Mai 1982, 2-17.

4 Zur deutschen Fassung des Protokolls (Aide Memoire) des Symposions von Woudschoten, s. EMW-Information, Nr. 37, 25. Mai 1982, 18-33. Vgl. auch Georg Evers, Eine neue Theologie für Europa?, in: Publik Forum, Nr. 1,15. Januar 1982, 27f.

5 Entwurf der Abschlußerklärung der Genfer Dialogkonferenz vom 12.1.1983.

6 S. dazu Sergio Torres/John Eagleson (Hrsg.) Theology in the Americas, Maryknoll (New York), 1976.

7 Jaques van Nieuwenhove/Georges Casalis (Hrsg.), Symposion: „The Future of Europe: A Challenge to Theology Towards a Dialogue with Third World Theologians". Woudschoten (Zeist, The Netherlands), 10.-14.12.1981, Nijmegen, 1982.

8 S. Anm. 4.

9 S. Anm. 2.

10 In: EMW-Information, Nr. 37, 25. Mai 1982, 34-40.

11 A.a.O. 34.

12 A.a.O. 35.

13 Ebd.

14 A.a.O. 36.

15 Erster Entwurf einer Schlußerklärung vom 12.1.1983.

15a Zum Begriff „irruption" s. E. Kamphausen, a.a.O. 221, Anm. 27a.

16 Plan for the 1983 Dialogue between First and Third World Theologians, Geneva, January 5-13, 1983. Anlage zum Einladungsschreiben.

17 Ebd.

18 Zur Kontextualisierung der westlichen Theologie, in: EMW-Information, Nr. 20, 16. Februar 1981, 16.

19 Unveröffentlichtes Manuskript, 14.

20 Die offizielle Endfassung der Schlußerklärung liegt zum Zeitpunkt der Niederschrift dieses Berichtes noch nicht vor. Deshalb wird im folgenden Bezug genommen auf den ersten Entwurf, der dem Plenum am 12.1.1983 vorgelegt wurde und in dieser Form im wesentlichen Zustimmung fand.

21 EMW-Information, Nr. 20, 16. Februar 1981, 20f.
Die Thesen wurden von Erhard Kamphausen und Paul Löffler verfaßt und von der westeuropäischen deutschsprachigen Gruppe auf der Herrnhuter Konsultation vorgetragen.

22 Dialectics of Enlightenment (unveröffentlichtes Manuskript).

23 Erste Fassung der Schlußerklärung vom 12.1.1983.

24 Doing Theology in a divided World (unveröffentlichtes Manuskript).

25 Theologie in der Dritten Welt, Weltmission heute zum Thema, (EMW) Hamburg 1979, 40-55.

26 Das Evangelium für die Armen, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 20.12.1980.

27 missio-informationen 1/77, 20.

28 EMW-Informationen, Nr. 37, 25. Mai 1982, 5.

29 Stellungnahme zu dem Papier des CCPD „Für eine mit den Armen solidarische Kirche" (unveröffentlichtes Manuskript). Vgl. auch Eduard Lohse, Das Evangelium für die Armen, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 20.12.1980.

30 Dokumentation: Für Frieden und Freiheit, 1982.
Hans Graf Huyn war Vorsitzender des Arbeitskreises Außen-, Deutschland-, Verteidigungs- und Entwicklungspolitik der CSU-Landesgruppe im Deutschen Bundestag.

31 „Das Beste aus Reader's Digest", Nr. 8, August 1982, 90-101.

32 Ernest Lefever, Weltkirchenrat und Dritte Welt. Ökumene im Spannungsfeld zwischen Theologie und Politik, Stuttgart 1981.

33 epd ZA, Nr. 158, 17. August 1982. Vgl. auch: Der Bär im Talar, in: Evangelische Kommentare, Nr. 7/ 1982, 353 und H.-N. Janowski, Was sucht ihr den Teufel in Genf? in: Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt, Nr. 27, 4. Juli 1982.

34 Vgl. z. B. idea, Nr. 78/82 vom 4. Oktober 1982.

35 So R. Falk — Professor an der Princeton-University/USA, zit. bei G. Orth, Die gleichen Gegner, in: epd-Entwicklungspolitik, Nr. 23/24/82, 2a. Es gibt kaum nennenswerte Untersuchungen über die Trilaterale Kommission. Eine neuere knappe Zusammenfassung ist der Artikel (Politisches Lexikon) „Trilateral Commission", in: Diagnosen, Nr. 7, Juli 1982, 28f. sowie unveröffentlichtes Manuskript „The Trilateral Commission", 1979, recherchiert im Auftrage der Konkret-Redaktion (Osterstr. 124, 2000 Hamburg 19). Eine weiterführende Literaturliste ist dem Manuskript als Anhang beigefügt.

36 Vgl. dazu: Vincent Cosmao, Die Ideologie der Nationalen Sicherheit, in: Concilium, Heft 12/1980, 692-695. Eine ausführliche Darstellung und Kritik der Doktrin der „nationalen Sicherheit" in ihrer lateinamerikanischen Ausprägung findet sich in: B. Moltmann, Nationale Sicherheit. Eine politische Konzeption und ihre Wirklichkeit. Das Beispiel Lateinamerika, in: F. Solms/M. Padamsee/B. Moltmann, Zum Zusammenhang von Militärstrategie und Sicherheit, Heidelberg 1979, 49-88.

37 Zit. nach „dial": Diffusion de l'information sur l'Amerique Latine, Paris, Nr. 298, 15.4.1976.

38 Vgl. die grundlegende Arbeit von Michael Noval, Towards a Theology of the Corporation (American Enterprise Institute. Studies in Religion, Philosophy and Public Policy), New York 1980.

39 Eine interamerikanische Politik für die 80er Jahre. Hrsg. vom Anti-imperialistischen Solidaritätskomitee für Afrika, Asien und Lateinamerika, o. J., 12.

40 Die entsprechenden Auszüge aus dem Bericht der „Steyn Kommission" (‚Politisierte Theologie und theologisierte Politik'; ‚Das Sozialevangelium'; ‚Der Weltkirchenrat und der südafrikanische Kirchenrat (SACC)') wurden mit einer von Karl Gutberlet versehenen Einführung dokumentiert: „Mitten im Feindbild Pretorias: Kirchen und schwarze Christen", epd Dokumentation, Nr. 1-2/83.

41 A.a.O. 5f.

42 A.a.O. 12f.

43 Presse-Erklärung vom 13.1.1983.

44 EMW-Informationen, Nr. 20, 16. Februar 1981, 15f.

45 J. B. Metz, Standing at the End of the Eurocentric Era of Christianity (unveröffentlichtes Manuskript).

46 Aloysius Pieris, Der Ort der nichtchristlichen Religionen und Kulturen in der Entwicklung einer Theologie der Dritten Welt, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, Heft 4/1982, 241.

47 Erste Fassung der Schlußerklärung vom 12.1.1983.

48 Presse-Erklärung vom 13.1.1983.

Christen in China und wir — auf dem Weg zueinander

Eine Delegation des Chinesischen Christenrates in der Bundesrepublik
Erfahrungen — Gespräche — Erwartungen

Für uns schwer zu deutende Entwicklungen in China waren es, bewußte Isolation und ideologische Machtkämpfe in Partei und Regierung, die den Abstand zwischen uns und den Christen in China unaufhaltsam zu vergrößern schienen.

Seit ungefähr 4 Jahren ist eine Wende eingetreten. Kontaktmöglichkeiten und Nachrichten verdichten sich. Wenn auch der Zugang zur Situation und zu den Erfahrungen der Christen in China wie ein unermeßlich weiter Weg vor uns Abendländern liegt, „auch ein Weg von 10.000 Meilen besteht aus einzelnen Schritten" sagt das Sprichwort.

Ein erster Höhepunkt dieses Weges aufeinander zu war der Besuch einer offiziellen Delegation des Chinesischen Christenrates in der Bundesrepublik im Oktober 1982. Die Delegation setzte sich zusammen aus zwei evangelischen Bischöfen, einem Theologieprofessor, einer Jugendarbeiterin, einem Gemeindepfarrer und einem Studenten am neueröffneten Theologischen Seminar an der Universität Nanjing. Acht Tage lang waren sie in verschiedenen deutschen Städten unterwegs.

Was ist in China geschehen, um den Weg für diesen Besuch freizumachen? Noch vor kurzem war es utopisch, mit einem solchen Besuch zu rechnen.

Rückblick auf die letzten Jahre

Der offene Kampf gegen alles religiöse Leben in China, wie ihn die Kulturrevolution von 1966 an gefordert hat, flaut 1977, ein Jahr nach dem Tode Maos und nach der Verhaftung der „Vierer Bande", allmählich ab. 1978 werden zum ersten Mal wieder auch Vertreter der Christen und anderer Religionen offiziell zu einer alle Bevölkerungsgruppen vertretenden Konferenz eingeladen. Bald darauf wird die Verfolgung religiöser Gemeinschaften durch die Parteiorgane öffentlich verurteilt. 1979 dürfen sich Religionsgruppen wieder organisieren, erste Moscheen und buddhistische Klöster werden ihrer Bestimmung zurückgegeben. Eine rasch wachsende Zahl evangelischer und katholischer Kirchen werden in den Städten für Gottesdienste der Gemeinden wieder freigemacht. Schnell wird deutlich, daß die Zahl der Christen während der Verfolgung und Diaspora in manchen Provinzen stark gewachsen ist. Mit Delegierten evangelischer Gemeinden aus 25 Landesprovinzen konstituiert sich im Oktober 1980 der Chinesische Christenrat, der schon wenige Monate später ökumenische Kontakte aufnimmt, im März 1981 mit asiatischen Nachbarkirchen über den CCA (Christian Council of Asia), im Herbst des gleichen Jahres in Montreal mit Vertretern der Ökumene aus vielen anderen Kirchen.

In Folge dieser neuen Kontakte kommt es zum Besuch der eingangs erwähnten Delegation in der Bundesrepublik. Ihr Leiter ist Bischof Ding Guang-xün, Vorsitzender des Chinesischen Christenrates und Dekan des Theologischen Seminars in Nanjing. Für einige Mitglieder der Delegation bedeuten die Besuche in Stuttgart, Bonn und Wuppertal, in Hamburg und Tutzing ein Wiedersehen mit ihnen bekannten Orten und alten Freunden.

Aber erste Kontakte nach langer Trennung verkrampfen, wenn man meint, einfach dort anknüpfen und fortfahren zu können, wo die ökumenischen Verbindungen vor Jahren abrissen. Die Sorge, wir könnten mit unseren sehr unterschiedlichen Erfahrungen aneinander vorbeigehen, verflüchtigte sich dieser Tage in manchen Begegnungen und Gesprächen schnell, manchmal aber blieb sie im Raum stehen. Einige Schwerpunkte der Gespräche seien hier auf dem Hintergrund der kirchlichen Situation in China angedeutet, besonders Aufschlußreiches sei möglichst wörtlich wiedergegeben, um weiteres Fragen und Nachdenken anzuregen.

Selbstdarstellung und „Drei-Selbst-Bewegung"

In einer Gemeindepredigt in Wuppertal legt Bischof Zheng aus Shanghai den biblischen Bericht von Jesu Heilung der verdorrten Hand aus: „Dies ist vom Herrn geschehen! Die Kirche in China war vor 1949 ein vertrockneter Arm an dem Leib der Gesamtkirche. Unsere völlige Abhängigkeit von den anderen Kirchen machte eine Partnerschaft mit ihnen unmöglich. Jetzt haben wir selbständiges Leben erhalten und sind als lebendiges Glied am Leib Christi gefestigt genug, um wechselseitige Beziehungen und Verbindungen aufnehmen zu können." In solch Zeugnis von der aus Lähmung und Tod befreienden Kraft Christi ist auch das Anliegen der chinesischen Christen eingebettet, die sich der Drei-Selbst-Bewegung verpflichtet wissen. Ihr Ziel ist eine selbständige Leitung der Kirche, die selbständige Finanzierung und die selbst verantwortete Mission der Kirche im eigenen Volk.

Diese Drei-Selbst-Prinzipien wurden schon Ende des letzten Jahrhunderts als Grundlage für selbständige Kirchen in Asien formuliert, nach dem 1. Weltkrieg von Gemeinden und Missionaren in China angesichts der sich überstürzenden innen- und außenpolitischen Ereignisse als längst überfällig erkannt, aber vor der Gründung der Volksrepublik China nur ansatzweise verwirklicht. In den rücksichtslosen politischen Auseinandersetzungen der letzten 30 Jahre konnte Gemeinde in China nur in solcher Selbständigkeit überleben und wachsen. Selbständigkeit ist heute Voraussetzung aller Evangelisation in diesem von einer besonders selbstbewußten Tradition geprägten Volk.

Öfters haben die Besucher während des Deutschlandaufenthalts Anlaß zu betonen, daß für sie Drei-Selbst-Bewegung nie und nirgends Selbstisolierung und Abstand von der übrigen Ökumene bedeutet. Dafür sei auch dieser Besuch des Chinesischen Christenrates ein deutlicher Beweis.

Nicht Volkskirche, nicht vom Staat ausgehaltene Kirche, sondern Kirche im Volk

„Patriotische Drei-Selbst-Bewegung" lautet die vollständige Übersetzung des oben beschriebenen chinesischen Ansatzes kirchlicher Orientierung. Auch hier verweigern wir leicht das Verständnis, stockt mancher Schritt. „Patriotismus" ist bei uns ein verbrauchter, verschlissener Begriff.

Die Christen in China drücken mit dieser Selbstbezeichnung aus, daß sie sich nicht wegstehlen wollen aus der Verantwortung für die Aufgaben ihrer Generation und

für die Menschen in ihrem Volk. Sie möchten es den Gegnern des Evangeliums mit der Selbstbezeichnung „patriotisch" schwer machen, gegen sie als chinesische Christen den alten Vorwurf weiterhin erheben zu können: „Jeder Christ mehr ist ein Chinese weniger." Dazu Bischof Ding: „Das Evangelium überführt den Menschen der Sünde. Das ist allein schon eine ungeheure Verfremdung des Menschen, ein Ärgernis, das uns Menschen mit unseren natürlichen Neigungen und Grenzen das Evangelium anzunehmen ungemein schwermacht. Bei der Verkündigung dieses Evangeliums sollte es darum unser Anliegen sein, jede unnötige Verfremdung zu vermeiden und mit ihr die Annahme des Evangeliums nicht zusätzlich erschweren." Mit der Bezeichnung ‚Patriotische Drei-Selbst-Bewegung' wird ein breites Feld von Gemeinsamkeiten mit dem eigenen Volk angesprochen, bestimmt aber kein Hurra-Patriotismus, wie wir ihn aus der europäischen Tradition kennen.

Hinweis und Beispiel für kritische Distanz der Christen ist der öffentlich ausgehandelte Einspruch gegen den Artikel der chinesischen Verfassung, der die Religionsfreiheit betrifft. Intensive Verhandlungen haben zu einer kürzlich bestätigten Verfassungsänderung geführt. Vom Monopol der Ausbreitung atheistischer Ideologie ist in der Verfassung nicht mehr die Rede. Kein staatliches Organ, keine Behörde oder Nachbarschaft darf einen anderen zwingen, einen Glauben anzunehmen oder abzulegen. Auch darf niemand aus religiösen Gründen benachteiligt werden. Die Christen erkennen in der neuen Gesetzgebung genügend Freiraum für ihr kirchliches Leben und für ihre Aufgaben als kritische und selbständige Partner von Volk, Regierung und Partei.

Umfassende Zahlenangaben über die Gemeinden und Christen im Land kann der Chinesische Christenrat noch nicht machen. Die Situation ist in den einzelnen Provinzen so unterschiedlich, daß Hochrechnungen irreführen. Statistiken sind besonders in Asien mehr Schätzwerte als zuverlässige Zahlen.

Sicher aber ist, daß sich die Zahl der evangelischen Christen seit der letzten offiziellen Zählung Anfang der vierziger Jahre mindestens verdreifacht hat, d. h. mehr als 2 Millionen beträgt. Anders gesagt: In den letzten zwei Jahrzehnten baten sehr viel mehr Chinesen um Taufe und Aufnahme in die Gemeinde als in den 100 Jahren westlicher Missionsarbeit. Getauft werden seit der Kulturrevolution bislang nur Erwachsene. Dabei ist der Anteil von Kindern und Jugendlichen in allen Gottesdiensten überraschend groß. Die Zahl der wieder freigegebenen Kirchen beläuft sich z. Zt. auf über 600. Im Abendland lieben wir Zahlenangaben. Die Antworten der Gäste auf solche Fragen lassen erkennen, daß sie mit uns lieber nach Intensität und Qualität des Christenglaubens als nach seiner Quantität fragen.

Bekenntnisstand

„Die Botschaft, die wir von Gott erhalten und weiterzugeben haben, hat ihre Mitte in der Versöhnung zwischen Gott und den Menschen in Jesus Christus ... Wir meinen, diese Botschaft gilt unverändert in unserer besonderen geschichtlichen Situation im China nach der Befreiung, wie auch anderswo in der Welt ... Den Gegensatz zwischen Arm und Reich zum Brennpunkt christlicher Theologie zu machen, erscheint uns als Einengung der biblischen Offenbarung ... Außerdem besteht dann die Gefahr, das Recht der Armen in einer Revolution absolut zu setzen. Von

dieser Gefahr können wir nach der Auseinandersetzung mit den Ultralinken während der Kulturrevolution aus eigener Erfahrung einiges berichten" (Bischof Ding in einem Bericht).

Aus manchen unserer Fragen hören die chinesischen Gäste die Sorge bei uns heraus, eine selbständige und der politischen Entwicklung gegenüber aufgeschlossene Kirche in China bedeute Anpassung an die herrschende Ideologie. Kommen die Christen nicht notwendigerweise in Konflikt mit einem Staat, der sich zum Atheismus bekennt? Bei einer Befragung in Bonn antwortet Bischof Ding: „Natürlich sind Atheismus und Christentum Gegensätze. Sie lassen sich nicht miteinander vereinbaren. Aber wir sollten nicht meinen, die Kommunisten seien in China vor allem an der Verbreitung des Atheismus interessiert. Für sie stehen ganz andere Dinge im Vordergrund. Sie wollen die verschiedenen Bevölkerungsgruppen zusammenbringen, um ein neues gefestigtes China aufzubauen. Auf dieser Ebene können wir mit sehr verschiedenen Menschen zusammenarbeiten, auch mit Atheisten."

Spätestens in den Gesprächen zu diesem Thema kann uns hier im Westen deutlich werden, wie unsere europäischen Erfahrungen und ideologischen Meßlatten nicht weiterhelfen, wenn wir sie auf die Vorgänge im Fernen Osten ansetzen. Wir reden und laufen aneinander vorbei, wenn wir kurzschlüssig europäische Erfahrungen und Argumente auf die Entwicklungen in China übertragen.

Überwindung innerprotestantischer Spannungen

Kirche, die die Versöhnung predigt — für Christen in China bedeutet dies auch die Verantwortung für die Überwindung der innerprotestantischen Spaltungen. Eine verwirrende Vielfalt abendländischer kirchlicher Strukturen und Lehrraster kennzeichnete die letzten 100 Jahre westlicher Missionsgeschichte in China. Durch die Zeit der Verfolgung hindurch haben die Christen offenbar jetzt zu einer Gemeinsamkeit gefunden, die sie selbst überrascht und die sie dankbar bewahren wollen. Die im Chinesischen Christenrat verbundenen Gemeinden werden in ihren gemeinsamen Glaubenserfahrungen über alte Abgrenzungen hinausgeführt. Die Verantwortung für eine glaubwürdige Gestaltwerdung des einen Leibes Christi prägt den Zusammenhalt in Gemeinde und Verkündigung.

Bei manchem von uns bleibt ein verwundertes, fast mißtrauisches Fragen: Wie soll das zugehen? Vielleicht hilft es weiter, wenn wir uns die Gründe für unser Mißtrauen bewußt machen und diese hinterfragen.

Öffentliche Kirche und Hauskirchen, „Graswurzelgemeinde"

Der Chinesische Christenrat bemüht sich, Bindeglied für alle Gemeinden zu sein, die im Bereich evangelischer Traditionen in China gewachsen sind. Er vertritt sie der Öffentlichkeit und der Regierung gegenüber. Ihm sind die Aufgabe des Bibeldrucks, die theologische Ausbildung im Seminar in Nanjing, die Herausgabe christlicher Literatur und die Zurüstung von Gemeindeleitern und Predigern übertragen. Damit nimmt er kirchliche Funktionen wahr, erhebt aber nicht den Anspruch, Kirchenleitung oder selbst Kirche zu sein. Welche Gestalt eine Evangelische Kirche in

China gewinnen wird, so wird uns gesagt, muß die Zukunft erweisen. Noch ist nur wenige Jahre Zeit gewesen, Verbindung untereinander herzustellen und Erfahrungen auszutauschen. Den vielen Traditionen und den oft sehr unterschiedlichen Erfahrungen der letzten 30 Jahre muß Gelegenheit gegeben werden, neue verbindliche geistliche Strukturen reifen zu lassen. Manche Ausländer, besonders auch viele vor Gründung der Volksrepublik aus China geflüchtete Christen, sehen im Gegenüber von Christenrat und Hausgemeinden einen Gegensatz, auch die Auseinandersetzung zwischen ideologischer Anpassung und wahrer Glaubenstreue. Dies ist aber nicht berechtigt und wird von der kirchlichen Wirklichkeit in China nicht bestätigt. Wohl gibt es einzelne Gruppen, die sich bislang aus unterschiedlichen Gründen der Gemeinschaft mit den anderen Gemeinden im Christenrat nicht öffnen wollen. Manche fürchten um ihre Identität, manchmal steht noch Verbitterung und Schuld unversöhnt zwischen einzelnen Gruppen und einzelnen Gemeindeleitern. Hier und da wirken sich sektiererische Tendenzen aus.

Schnell in die Schlagzeilen kommen bei uns solche Gruppen, die durch persönliche Verbindungen in den Westen Angriffe gegen den ökumenisch aufgeschlossenen Christenrat in unserer Presse an die große Glocke zu hängen verstehen. Der Erfahrungsaustausch mit unseren Gästen machte deutlich, daß wir solche punktuellen Nachrichten auf ihren Hintergrund prüfen müssen, ehe wir sie weitergeben, sie aber auf keinen Fall für die Situation der Christen in China verallgemeinern dürfen.

Bibeln und Missionare

Während der Kulturrevolution hatten die Roten Garden es bei den Christen besonders auf die Vernichtung der Bibeln abgesehen. In den Hauskreisen und Gebetsversammlungen wurden darum weithin handgeschriebene Abschnitte der Bibel benutzt und weitergereicht.

Seit 1980 ist der Druck von Bibeln in China selbst wieder möglich. Bis Ende 1982 war die erste Million aufgelegt und ganz von den Gemeindegliedern finanziert worden. Viele hatten durch Vorauszahlungen die schnelle Finanzierung des Drucks ermöglicht.

Bei der jetzigen Bibelausgabe wird der schon 1919 erstellte Drucksatz der chinesischen Standard-Bibel weiterbenutzt. In der Volksrepublik sind aber inzwischen viele Schriftzeichen verkürzt und abgeändert worden, neue Sprachwendungen sind Allgemeingut geworden. Darum haben chinesische Theologen begonnen, die Bibel aus den Urtexten neu in das heutige Chinesisch zu übertragen. Diese wichtige und große Aufgabe wird aber noch mehrere Jahre in Anspruch nehmen.

So werden Bibeln noch einige Zeit hindurch Mangelware bleiben. Doch legen die Christen Wert darauf, sich bei Druck und Herausgabe chinesischer Bibeln nicht vom Ausland abhängig zu machen. Bibelschmuggel, vom Ausland her finanziert, belastet die Gemeinden in den Augen der chinesischen Öffentlichkeit und der Regierung. „Geschmuggelt werden Drogen, Waffen und pornographisches Material. Wir möchten die Bibel an unseren Grenzen nicht mit diesen zusammen eingestuft und behandelt sehen", heißt es.

Aus ähnlichen Gründen ist jetzt nicht die Zeit, an die Entsendung von ausländischen Missionaren und Evangelisten in die Volksrepublik oder an eine internatio-

nale Zusammensetzung der theologischen Lehrkörper zu denken. „Missionare zu senden hat seine Zeit, Missionare nicht zu senden, hat seine Zeit." Wir werden um Verständnis dafür gebeten. Daß die Christen in China damit aber nicht auf Abstand gehen von uns und von den übrigen Kirchen in der Ökumene, sie auch nicht einfach in Ruhe gelassen werden wollen, das haben sie mit ihrem gut vorbereiteten und gezielten Besuch bei uns deutlich gemacht. Sie möchten zusammen mit uns Erfahrungen sammeln in der Gemeinschaft der Christen, als verschiedene Glieder an einem Leib. Hier suchen sie unsere Nähe, Stärkung, gegenseitige Fürbitte.

Einzelne Schritte aufeinander zu sind jetzt gemacht. Viele weitere sind nötig.

Hellmut Matzat

Christen im Iran

Ihre Zahl war immer klein. Unter dem Schah, zu Zeiten einer begrenzten religiösen Liberalität, betrug die Zahl der Christen im Iran auch nur etwa ein Prozent der Gesamtbevölkerung, die sich weitgehend aus Muslimen schiitischer Glaubensrichtung zusammensetzt. Seit der islamischen Revolution vor vier Jahren ist die Zahl der Christen mit Sicherheit zurückgegangen. Rückläufig dürfte vor allem die Zahl der stärksten christlichen Gruppe, der bis 1979 ca. 150.000 Mitglieder betragenden Armenisch-Orthodoxen Kirche sein und die der kleinen aus Presbyterianern und Anglikanern bestehenden evangelischen Gruppe mit ca. 5000 Gliedern. Dagegen könnte die Mitgliederzahl der Katholiken verschiedener Riten (ca. 20.000) und der Assyrischen Kirche des Ostens (Nestorianer, ca. 15.000) einigermaßen konstant geblieben sein. Letztere Kirche, in deren Glanzzeit als „Kirche von Persien" nach dem 6. Jahrhundert n. Chr. Mission in Indien und China getrieben wurde, die dort heute noch auffindbare Spuren hinterlassen hat, überstand wie die Armenier die ersten Stürme der islamischen Revolution unbeschadeter, als die aus der Missionsarbeit der Amerikaner (Presbyterianer) und Engländer (Anglikaner) im vorigen Jahrhundert hervorgegangenen evangelischen Kirchen. Zu deren Mitgliedern zählen nicht nur Konvertiten aus altchristlichen Kirchen, sondern auch eine nicht unbeträchtliche Zahl von zum Christentum übergetretenen Muslimen. Diese Neuchristen waren selbstverständlich unmittelbar mit Ausbruch der islamischen Revolution gefährdet, da der Übertritt von Islam zum Christentum nach islamischem Gesetz ein todeswürdiges Verbrechen ist. Zwar wurde bis vielleicht auf zwei bekanntgewordene Fälle die Exekution von Christen muslimischer Herkunft nicht versucht oder ausgeführt. Die neuen Machthaber richteten ihre grausamen Verfolgungsaktivitäten eher auf abtrünnige Muslime der von ihnen als Sekte angesehenen Bahais. Dennoch waren und sind, wie später noch darzustellen ist, die evangelischen Christen presbyterianischer oder anglikanischer Konfession besonders gefährdet. Anders als die Armenier und „Assyrer", deren Ursprung vorislamisch ist und die deswegen als eine gerade noch

zu duldende christliche Minderheit auf ethnischer Basis angesehen werden, genießen die „Evangelischen" aufgrund ihrer missionarischen Herkunft nicht diese protektionistische Vorgabe.

Es mag überraschen, daß die islamische Führung des Landes den iranischen Christen in jüngster Zeit scheinbar Verständnis und Eintracht signalisiert. Erstmalig versandte sie Weihnachten durch ihr „Ministerium für islamische Führung", das für die iranischen Christen verantwortlich ist, vorgedruckte Glückwunschkarten, deren Gestaltung und Inhalt für sich selber sprechen. Die Grußkarte zeigt umrißhaft eine Gestalt von hinten in Sonnendunst gehüllt, die sowohl Jesus Christus als auch den Imam Khomeini darstellen könnte. Eine Glocke sorgt für weihnachtliche Assoziationen. In Anlehnung an Matthäus 5,6 wird den Christen mit einer unter der Glocke dargestellten zerbrochenen Kette ein Weihnachtsglückwunsch entboten, der für viele von ihnen, die selbst unter der islamischen Revolution zu leiden haben, makaber genug klingen muß: „Wir möchten Ihnen, den Christen in der Welt und besonders im Iran, zur beglückenden, großartigen und heiligen Geburt von Jesus Christus gratulieren, der geboren wurde, um die Unterdrückten zu beschützen und die Unterdrücker abzuschaffen."

Es ist bezeichnend, daß dieser Weihnachtsgruß — und hinter ihm verbirgt sich eine weitgehende Strategie — nicht nur die 180.000 armseligen Christen im Iran anspricht, sondern sich auch an die weltweite christliche Ökumene wendet. In ihr sah und sieht man im Iran für ausgewählte Bereiche einen Bündnispartner der islamischen Revolution und denkt dabei vor allem an die Christenheit der Dritten Welt. Man hat im Iran registriert, daß die Vertreibung des Schahs und der Hinauswurf der Amerikaner, denen viele Iraner vorwarfen, sie hätten sich benommen wie Herren im eigenen Hause, trotz der betrüblichen Begleiterscheinungen in der Geiselnahme der amerikanischen Diplomaten, in der Dritten Welt auch Beifall gefunden hat. Noch heute findet die islamische Revolution, sofern sie sich als Befreiungsbewegung gegen alle Formen des Imperialismus versteht, manche Zustimmung in Staaten der Dritten Welt, auch wenn viele dieser Staaten die archaisch-antisäkularen Tendenzen dieser Revolution als mögliche Störung ihres in ihren eigenen Ländern sorgsam gehüteten religiösen, sozialen und kulturellen Gleichgewichts empfinden. Es ist nur natürlich, daß ein Umarmungsversuch der Christen von iranischer Seite genau da ansetzt, wo man in den verschiedenen Interpretationen einer Theologie der Befreiung Aspekte zu finden meint, die auch für die eigene Revolution ausschlaggebend waren. Khomeini sagt es in einem eigenen Gruß an die Christen gewandt, der schon mehr als nur Sympathiewerbung ist, entlarvend deutlich: „Jesus Christus würde uns gerettet haben aus den Klauen dieses Feindes der Menschheit, wenn er hier wäre." Er meint mit diesem Feind der Menschheit noch immer die USA. Mit seinem Gruß wird er die Christen im Iran jedoch nicht dazu bringen, in ihm einen Wohltäter des christlichen Glaubens zu sehen.

Dazu besteht im Iran auch kein Anlaß. Die zwangsweise Islamisierung des gesamten Lebens erfaßt die Kirchen an den Stellen, an denen sie besonders empfindlich getroffen werden: im Schulwesen wie in der diakonischen Arbeit. Für die Armenier beispielsweise ist die religiöse Erziehung von Kindern und Jugendlichen ganzheitlich verbunden mit der Vermittlung kultureller Traditionen in eigener Sprache, Schrift und Geschichte. Der von Mullahs erteilte obligatorische Koran-Unterrricht an den kirchlichen Schulen bedeutet besonders für die altchristlichen Kirchen einen uner-

hörten Einbruch in ihre eigene autonome Welt, der für sie nur schwer zu ertragen ist.

Ähnlich weittragend sind die Eingriffe in das Leben der anglikanischen Kirche. Diese kleine Kirche hatte bis zur islamischen Revolution eine große diakonische Arbeit in Blindenheimen, Blindenwerkstätten und -schulen. Diese von der Christoffel Blindenmission mitgetragene Arbeit wurde schon immer von islamischen Führern als eine offene Herausforderung an den Islam verstanden. Diakonie der Kirche, die ihren missionarischen Aspekt nicht verleugnete, war für die radikalen Kräfte des iranischen Islams unerträglich. Diese diakonische Arbeit wurde bald nach Ausbruch der islamischen Revolution gewaltsam beendet. Bezeichnenderweise durfte nur noch ein Blindenheim für Mädchen weiterbestehen, nicht aber die der Jungen. Der heute nach einem Attentat auf ihn und nach der Ermordung seines Sohnes im Exil lebende Bischof dieser Kirche, Hassan Dehqani Tafti, hat in weiser Erkenntnis vor kurzem gemeint, die Einbußen in den Aktivitäten seiner Kirche, so schwer sie zu tragen sind, erinnert die Kirchen in einer nichtchristlichen Umwelt daran, daß sie nicht immer auf Pump von anderen, reicheren Christen des Auslands leben dürften, wie es viele Kirchen in der Dritten Welt täten, sondern aus sich heraus auch in mancher Begrenztheit der Mittel eigene Kräfte entwickeln müßten. Darin gibt es in der mit der Ev. Kirche in Deutschland verbundenen Anglikanischen Kirche im Iran überzeugende Ansätze, die in Beispielen an den Überlebenskampf der Kirche in China erinnern. Das gottesdienstliche Leben und das Bibelstudium in Hausgruppen hat im erzwungenen Rückzug aus der Öffentlichkeit in dieser Kirche eine neue Bedeutung bekommen. Das Zusammengehörigkeitsgefühl der Christen — in den Schwierigkeiten des Alltags gestärkt — spricht viele junge Menschen an, die für ihr tägliches Leben Weisung von der Kirche erwarten. Die ermahnt zur Geduld und zum Warten. Manche der jüngeren Christen wünschen sich eine stärkere Haltung der Kirche im Einsatz für ihre Glieder, die überall auf Benachteiligung stoßen. Diese sieht jedoch in der gegenwärtigen schwierigen Situation eine Aufgabe, vor die Gott sie gestellt hat und in der Glaube bewährt werden kann. Für sie gilt das Phänomen, daß aufgezwungene Verinnerlichung nicht Schwund, sondern Stärkung von Kräften in der Kirche sein kann, die man in besseren Zeiten nicht so wahrgenommen hat. Die große Zahl von jugendlichen Taufbewerbern in der Kirche gibt ihr offenbar Recht mit ihrer Einstellung. Daß sich nicht nur diese Taufbewerber im Iran in unzählige Probleme für ihre eigene Zukunft begeben, sondern sich auch die Kirche vor Schwierigkeiten gestellt sieht, wenn sie Jugendliche tauft, zeigen organisierte Proteste von islamischen Eltern, deren Kinder bei der presbyterianischen Kirche vor kurzem die Taufe begehrten.

Die Christen im Iran werden die Feuertaufe der islamischen Revolution überleben. Ihr Hauptproblem ist die Isolation, das Abgeschnittensein von der Umwelt, von der Ökumene. Hier sind die Mittel, Gemeinschaft von außen mit ihnen zu bewähren, noch längst nicht ausgeschöpft.

Willfried J. Blank

Chronik

In Brasilien ist ein Nationalrat christlicher Kirchen gegründet worden, dem die katholische, die lutherische, die reformierte, die methodistische und die anglikanische Kirche angehören.

Über die vom 15.-13. Januar in Genf von der Ökumenischen Vereinigung von Theologen der Dritten Welt abgehaltene theologische Konferenz berichten wir auf S. 207 ff.

Die Suche nach Frieden und Versöhnung, nach neuen Wegen des Miteinanderteilens und nach einer Kirche, die durch das Gebet der Jugend lebendiger wird, bestimmten das große europäische Jugendtreffen am Jahresende in Rom, zu dem die ökumenische Bruderschaft von Taizé eingeladen hatte. Etwa 25000 Teilnehmer, darunter 7000 deutschsprachige, waren dieser Einladung gefolgt.

Mehr als 7000 Jugendliche aus 17 Ländern Europas sowie 600 Pfarrer und Vertreter verschiedener Missionsgesellschaften nahmen an dem von evangelikaler Seite am Jahresende in Lausanne veranstalteten Kongreß „Mission 83" teil.

Zum ökumenischen Bibelsonntag am 30. Januar hatten alle elf regionalen Arbeitsgemeinschaften christlicher Kirchen in der Bundesrepublik und die Bibelwerke der beiden großen Kirchen aufgerufen. Der Tag stand unter dem Motto „Unterschiede zählen nicht mehr — Ihr alle seid einer in Christus Jesus".

Am 1. Januar 1983 ist eine zunächst für fünf Jahre gültige Vereinbarung zwischen der württembergischen Landeskirche und der Ev.-methodistischen Kirche in Kraft getreten, die eine vereinfachte Form des Übertritts und eine gegenseitige Anerkennung der Amtshandlungen vorsieht.

Zu einem Beratungsgespräch über die Rolle der Kirchen in der internationalen Friedenssicherung besuchte eine Delegation von 14 kirchlichen Persönlichkeiten aus den USA vom 16.-23. Februar die Kirchen in der Bundesrepublik.

Eine Zusammenkunft europäischer Delegierter für die VI. Vollversammlug des ÖRK in Vancouver fand auf Einladung des Genfer Stabes vom 4.-10. Februar in Wien statt.

Eine zweite Vorbereitungstagung auf die VI. Vollversammlung des ÖRK in Vancouver vereinte die deutschen Teilnehmer vom 25.-27. März in Arnoldshain.

Von Personen

Prof. William Lazareth (Lutherische Kirche in Amerika), seit 1980 Nachfolger von Dr. Lukas Vischer im Sekretariat der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Genf, ist von seinem Posten zurückgetreten, um in New York ein Pfarramt zu übernehmen.

Prof. Dr. Dietrich Ritschl (Mainz), Vorsitzender des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses, hat einen Ruf auf den Lehrstuhl für Syste-

matische Theologie (Dogmatik und Ökumenische Theologie) an der Universität Heidelberg, zugleich als Direktor des dortigen Ökumenischen Instituts, angenommen.

Akademiedirektor Martin Stöhr (Arnoldshain), der sich insbesondere um die christlich-jüdische Zusammenarbeit verdient gemacht hat, wurde von der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg die Ehrendoktorwürde verliehen.

Am 7. Januar wurde Prof. Wilhelm Niesel, von 1964-1970 Präsident des Reformierten Weltbundes und langjähriges Mitglied des Zentralausschusses des ÖRK und der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, 80 Jahre alt.

Prof. Friedrich Heyer, von 1964-1976 Inhaber des Lehrstuhls für Konfessionskunde an der Universität Heidelberg, wurde am 24. Januar 75 Jahre alt.

Dr. Gerhard Bassarak, Professor für Ökumenik an der Humboldt-Universität in Ostberlin, vollendete am 3. Februar sein 65. Lebensjahr.

Prof. Ernst Sommerlath, von 1926-1959 Professor für Systematische Theologie an der Universität Leipzig und in der ökumenischen Bewegung mehrfach hervorgetreten, starb am 4. März im Alter von 94 Jahren.

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 15.3.1983)

Erwartungsgemäß nehmen die Beiträge über Luther anläßlich seines 500. Geburtstages in diesem Jahr einen breiten Raum in fast allen theologischen Zeitschriften und Informationsblättern ein. Wir beschränken uns hier darauf, nur solche Beiträge zu nennen, die das Thema ausschließlich aus seiner ökumenischen Perspektive behandeln.

Einen zweiten Schwerpunkt der Zeitschriftenschau dieses Heftes bilden grundsätzliche theologische Fragen, die für das ökumenische Gespräch von Bedeutung sind. Im Hinblick auf die bevorstehende VI. Vollversammlung des ÖRK in Vancouver weisen wir auf einige fremdsprachige Beiträge hin. Unter IV. gehen wir dann auf die Ökumene am Ort ein.

I. Luther und die Ökumene

Wer sich über die „Flut" von Büchern und Neuerscheinungen (seit 1980) zum Luther-Jubiläum einen Überblick verschaffen möchte, der ist zunächst auf eine epd-Dokumentation (Nr. 8a/1983) hinzuweisen, die 120 Titel umfaßt. Aus der Reihe der Beiträge in Zeitschriften verweisen wir weiterhin auf die Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, in denen die Kurzartikel-Serie „Ist Luther noch ‚unser' Mann?" fortgesetzt wird. Diese Beiträge eignen sich u. E. vor allem für die ökumenische Gemeindearbeit zum Thema. Wer theologisch-wissenschaftlich an das Thema herangehen möchte, dem empfehlen wir eine Reihe von Beiträgen in der Una Sancta, Heft 4/1982. Dieses Heft ist ganz dem Thema „Welchen Luther feiern wir?" mit Beiträgen von *Otto Hermann Pesch, Rainer Wohlfeil, Bernhard Lohse, Johannes Brosseder, Georg Kretschmar, Hans Friedrich Geißer, Basilios Stoyiannos* gewidmet und versucht, aus der Sicht mehrerer Kirchen Antworten

zu geben auf Fragen wie: Luther — Ketzer oder Heiliger? „Ist es heute möglich, einen gemeinsamen Luther zu feiern?" (Vorwort).

Was Paulus und Luther über „Gottes Gerechtigkeit" sagen, schildert *Peter Bläser* in: Catholica, 4/1982, 269-279. Was ein evangelischer Bischof heute über „Luther, die Ökumene und den Papst" sagt, wird sicherlich unsere Leser sehr interessieren, vor allem, nachdem im Anschluß an den Besuch des Papstes in der Bundesrepublik eine Gemeinsame Ökumenische Kommission gebildet wurde: „Ich lasse mich nicht entmutigen. Interview mit Bischof *Hans Heinrich Harms*", Publik-Forum, Nr. 1/1983, 16-18.

„Eindrücke und Erwägungen" anläßlich einer Rom-Fahrt im Luther-Jahr einer Gruppe europäischer Jugend schildert *Wolfgang Schlichting* in Lutherische Monatshefte, 3/1983, 110-112.

Wer sich über Luther aus der Sicht der DDR sowie über Ansichten, Tendenzen und Planungen zum Lutherjubiläum im anderen Teil Deutschlands informieren möchte, dem empfehlen wir die Beiträge in Kirche im Sozialismus. Materialien zu Entwicklungen in der DDR: *Wolfgang Büscher,* „Die große Kontur gewinnt Farbe. Tendenzen der marxistischen Luther-Rezeption in der DDR", 9-14; *Wolfgang Büscher,* „Ich wußte über Luther ganz wenig ... Gespräch mit dem DDR-Schauspieler Ulrich Thein", 15-19; *Hubert Kirchner,* „Zu einer marxistischen Luther-Biographie", 20-21; *Helmut Zeddies,* „Aus der Arbeit des kirchlichen Lutherkomitees", 22-24; *Hans-Jürgen Röder,* „Wir rechnen mit einem großen Ansturm. Interview über die kirchlichen Vorhaben im Lutherjahr 1983", 25-30.

Schließlich weisen wir auf einen interessanten Beitrag hin von *Friedrich Wilhelm Kantzenbach,* „Was ist an Luther noch neu zu entdecken?", Deutsches Pfarrerblatt, 2/1983, 51-56. Dieser Beitrag ist deshalb besonders empfehlenswert, weil hier eine Reihe wichtiger Neuerscheinungen zur Luther-Forschung gesichtet, präsentiert und kurz besprochen werden. Ähnlich ist auch der kurze Beitrag von *Norbert Copray,* „Verblüffend, wie katholisch der Reformator ist ...", Publik-Forum Nr. 1/1983, 18-19, zu bewerten und zu empfehlen.

II. Theologie und ökumenisch-theologische Grundsatzfragen

Aus dem Bereich der aktuellen ökumenischen Diskussion greifen wir zunächst die Frage der *Pneumatologie* heraus und weisen auf eine Reihe von Beiträgen zu diesem Thema hin, die im letzten Heft des Grazer Ökumenischen Forums erschienen sind, (Nr. 5/1982): *Theodoros Zissis,* „Die Bedeutung der orthodoxen Pneumatologie", 9-20; *Herwig Aldenhoven,* „Kirche in der Kraft des Heiligen Geistes", 21-30; *Dieter Knall* 31-33; *Franz Kramaric,* 34-36 und *Winfried Gruber,* 37-38. Ebenfalls auf die Pneumatologie geht auch *Jürgen Moltmann* in seinem Beitrag ein: „Die Gemeinschaft des Heiligen Geistes. Zur trinitarischen Pneumatologie", Theologische Literaturzeitung, Nr. 10/1982, 706-715. In Ergänzung unserer Hinweise auf das 1600-jährige Jubiläum des II. Ökumenischen Konzils (381) in den vorausgegangenen Heften der Ökumenischen Rundschau empfehlen wir hier den Beitrag von *Thomas F. Torrance,* „Homoousion", Evangelische Theologie, 1/1983, 16-25. Das Studienheft Nr. 14/1982 der Konferenz Europäischer Kirchen dokumentiert die vom 22.-26.3.1982 in Bukarest abgehaltene

Studienkonsultation zum Thema „Das Seufzen der Schöpfung — Christen Europas auf der Suche nach ihrer Verantwortung heute". Über die „Sektionsberichte und Empfehlungen" der Konsultation hinaus weisen wir besonders auf die Hauptreferate der Tagung hin: *Dimitru Staniloae,* „Für einen neuen Lebensstil — gegen eine Trennung von Spiritualität und Weltverantwortung", 49-59; *Günter Altner,* „Für ein neues christliches Verhältnis zur Gesamtheit der Schöpfungswelt — gegen eine zerstörerische Ausbeutung der Natur", 60-71, und *Enda McDonagh,* „Für einen aktiven christlichen Friedensbeitrag heute — gegen Resignation und Rückzug aus der politischen Welt", 72-89.

Die u. a. auch aus Anlaß der VELKD-Studie über die *Mariologie* angeregte ökumenische Diskussion darüber wurde auch in der zurückliegenden Zeit weitergeführt. Auf die VELKD-Studie selbst geht jetzt der katholische Theologie-Professor *Heinrich Döring* ein: „Maria — eine fast vergessene Frau?", KNA-ÖKI, Nr. 4-5/1983, während *Wolfgang Beinert* in Stimmen der Zeit, 1/1983, 31-44, auf Aspekte wie „Maria und die Frau in der Theologiegeschichte. Die Würde der Frau nach den Aussagen der Heiligen Schrift. Maria und die theologische Bedeutung der Frau, anthropologische Folgen" eingeht.

In diesem Zusammenhang möchten wir auch auf zwei grundlegende theologische Beiträge hinweisen, die als Orientierungshilfe sehr geeignet sind. Zum einen auf den ausführlichen Artikel von *Wilfried Härle* und *Eilert Herms,* „Deutschsprachige protestantische Dogmatik nach 1945", Verkündigung und Forschung (Beiheft), 2/1982, 2-100, und zum anderen auf den Artikel von *Ted Peters,* „Methode und System in der heutigen amerikanischen Theologie", Kerygma und Dogma, 1/1983, 2-46.

Das vor kurzem veröffentlichte, revidierte katholische Kirchenrecht *(Codex Juris Canonici = CIC)* dürfte sicherlich auch für die anderen Kirchen von Bedeutung und ökumenischer Relevanz sein. Eine erste evangelische Stellungnahme liefert uns bereits *Reinhard Frieling,* „Rechtsreform im Vatikan. Das katholische Kirchenrecht und die Ökumene", Evangelische Kommentare, 3/1983, 128-130. Zwei weitere katholische Stimmen finden unsere Leser in den Beiträgen von *Ludwig Schick,* „Der neue Kodex. Impuls für die Ökumene", KNA — ÖKI, Nr. 6-8/1983, und *Reinhold Sebott,* „Das neue kirchliche Gesetzbuch. Erwartungen, Ergebnisse, Perspektiven", Herder Korrespondenz 3/1983, 128-134.

III. Vancouver 1983

Da aus dem deutschen Sprachraum im zurückliegenden Quartal fast überhaupt nichts vorliegt, möchten wir unsere Leser zumindest auf einige fremdsprachige Beiträge hinweisen. An erster Stelle wäre hier die Zeitschrift International Review of Mission zu nennen, die das Heft 1/1983 ganz der Thematik des Problembereiches I von Vancouver widmet: „Zeugnis in einer gespaltenen Welt". (Vgl. auch *Peter Sandner* „Jesus Christus, das Leben der Welt — ein missionarisches Thema" in dieser Zeitschrift 1/1983, 1-12.)

Ebenfalls mit Vancouver befassen sich auch zwei Beiträge in The Ecumenical Review, 1/1983, und zwar: *Declan O'Donovan,* „Hope for the Spirit: An Outside View of Vancouver", 47-50, und „Jesus Christ: With Us in Asia: Reflections on the Asian Theological Consultation on the Theme of the Sixth Assembly", 88-93. Wer an dem

orthodoxen Standpunkt zur Vancouver-Thematik interessiert ist, den möchten wir auf den Materialdienst der Ökumenischen Centrale, Nr. 4/83 hinweisen, der unter dem Titel „Jesus Christus — das Leben der Welt. Orthodoxer Beitrag zum Thema der VI. Vollversammlung des ÖRK" den Bericht einer orthodoxen Konsultation bringt.

IV. Ökumene am Ort

Daß die Ökumene keine Angelegenheit nur von Kirchen, Kirchenleitungen und Theologen ist bzw. sein darf, gilt nicht erst seit jüngster Zeit. Die Diskussion um die Frage der Rezeption der Lima-Texte, die immer stärker in das Bewußtsein der kirchlichen Öffentlichkeit dringt, ist nur ein Beispiel dafür. Um so mehr darf der Bereich „Ökumene am Ort" und was unterhalb der Ebene der Kirchenleitungen und Theologen geschieht, nicht ins Abseits gestellt werden. Wer deshalb an Fragen aus dem Bereich „Ökumene am Ort" interessiert ist, dem empfehlen wir folgende Veröffentlichungen: *Ulrich Duchrow,* „Durchs Nadelöhr — Ökumenische Erfahrung am Ort", Evangelische Kommentare, 3/1983, 151-153; *Lucia Scherzberg,* „Ökumenische Arbeit am Ort — Spuren im Sand? Elf Jahre Berichterstattung in ‚Ökumene am Ort'", Ökumene am Ort (action 365), Nr. 1/1983, 1-15; *Peter Neuner,* „Gelebte Ökumene — Möglichkeiten und Grenzen", Materialdienst der Ökumenischen Centrale, Nr. 1/1983; Bischof *Wölber,* „Zur Ökumene", Interview in KNA, Nr. 5/1983. Dazu s. auch *Karlheinz Schuh,* „Ökumenisches Testament? Anmerkungen zu einem Interview Bischof Wölbers", KNA—ÖKI, Nr. 9/1983, 11-13; *Hans Küng,* „Seelsorge vor dem Zusammenbruch", Publik-Forum, Nr. 4/1983, 16-19; Bischof *Georg Moser,* „Zusammenbruch oder Aufbruch? Entgegnung auf Hans Küngs ‚Offenen Brief an einen Seelsorger'", Publik-Forum, Nr. 5/1983, 16-18; „Schweiz: Ökumenische Orientierungshilfe", Herder-Korrespondenz, Nr. 3/1983, 103-105.

Weitere beachtenswerte Beiträge

Reinhard Slenczka, „Synode zwischen Wahrheit und Mehrheit. Dogmatische Überlegungen zur synodalen Praxis", Kerygma und Dogma, Nr. 1/1983, 66-81.

D. Papandreou, „Das Bischofsamt. Hirt-Programm-Ziel-Sendung", KNA-Ökumenische Information, Nr. 7-9/1983.

Hans Urs von Balthasar, „Gründet Katechese auf Glauben und/oder Theologie?", Internationale Katholische Zeitschrift, Nr. 1/1983, 1-7.

ders., „Einheit und Vielfalt neutestamentlicher Theologie", ebd., Nr. 1/1983, 101-109.

Karl Lehmann, „Der Katechismus als Form der Glaubensvermittlung", ebd., Nr. 1/1983, 8-13.

ders., „Die Einheit des Bekenntnisses und der theologische Pluralismus", ebd., Nr. 3/1983, 110-116.

Heribert Mühlen, „Das Gespür für das Wirken des Heiligen Geistes in den Einzelnen und in der Kirche. Zum Charisma der Leitung", Erneuerung in Kirche und Gesellschaft, Nr. 14/1983, 20-29.

Lukas Vischer, „Ottawa in sieben Punkten. Zur gegenwärtigen Lage der reformierten Kirchen in der Welt", Der Überblick, Nr. 4/1982, 2-55.

„Modelle Christlicher Einheit". Eine Dokumentation, Einheit der Christen in Hamburg, Nr. 10/1982, 1-26.

XXIII. Internationaler Altkatholikenkongreß 7.-11.9.1982 in Wien; Bericht und Vorträge, Internationale Kirchliche Zeitschrift, Heft 4/1982.

Ulrich Kühn, „Versöhnung feiern. (Evangelische) Anmerkungen zum (katholischen) Sakrament der Buße", Theologische Literaturzeitung, Nr. 1/1983, 1-15;

Metropolit Antoni, Leningrad, „Mission in den unermeßlichen Weiten des Ostens", Stimme der Orthodoxie, Nr. 1/1983, 6-15.

Lois M. Wilson/James Taylor, „Zwischen Erinnerung und Hoffnung — Mission in Kanada", EMW-Informationen, Nr. 42/1982, 2-13.

Leitlinien zum christlich-jüdischen Dialog. Consultation on the Church and the Jewish People, London-Colney, 22.-26.6.1981, Freiburger Rundbrief. Nr. 129-132/1982, 9-12.

Michael Myschogrod, „Ein neues Stadium im jüdisch-christlichen Dialog", ebd., 22-26.

Wenzel Lohff, „Gegen das Verhängnis glauben. Luthers Lehre vom Gesetz und die christliche Ethik", Evangelische Kommentare, Nr. 1/1983, 15-18.

Hans Martin Müller, „Lesen wie eine Wandzeitung. Luthers Kleiner Katechismus als Hilfe zum Glauben", ebd., Nr. 2/1983, 73-76.

Günther Arras, „Maria — Brücke oder Mauer zwischen den Konfessionen?", Der Evangelische Bund, Nr. 1/1983, 4-5.

Neue Bücher

ÖKUMENE IN GESCHICHTE UND GEGENWART

Willem A. Visser 't Hooft, Ursprung und Entstehung des Ökumenischen Rates der Kirchen. (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau Nr. 44.) Verlag Otto Lembeck, Frankfurt/Main 1983. 114 Seiten. Kart. DM 17,80, für Bezieher der ÖR DM 15,80.

Die soeben erschienene Übersetzung der englischen Originalausgabe „The Genesis and Formation of the World Council of Churches" (Geneva 1982) aus der Feder des ehemaligen Generalsekretärs und jetzigen Ehrenpräsidenten des ÖRK, W. A. Visser 't Hooft, kommt einem neuerwachten Interesse an den Anfängen und Motiven des Ökumenischen Rates der Kirchen entgegen. Dieses Interesse beschränkt sich jedoch nicht nur auf die wissenschaftliche Forschung, sondern erwächst aus einem breiten Fragen und Suchen nach einer klaren Orientierung auf dem so unübersichtlich gewordenen ökumenischen Gelände. Hier bietet Visser 't Hooft eine unschätzbare Hilfe. Sicherlich findet sich in der umfangreichen Literatur über die Geschichte der ökumenischen Bewegung jeweils auch ein Abschnitt über „Ursprung und Entstehung des Ökumenischen Rates der Kirchen", aber was anderenorts in größere Zusammenhänge eingearbeitet und auch unter

verschiedenartigen Aspekten gesehen und gewertet, zum Teil auch nur unvollständig wiedergegeben ist, erfährt hier in zwanzig thematischen Abhandlungen über die einzelnen Vorgänge und Entwicklungsstufen in der Zeit von 1920-1950 eine monographisch konzentrierte Darstellung. Der Verf. verfolgt konsequent die Leitlinien des Denkens und Handelns der führenden Persönlichkeiten, die das ökumenische Geschehen initiierten und in der Gründung des Ökumenischen Rates 1948 sowie in seiner inneren Strukturierung (Toronto 1950) Gestalt gewinnen ließen. Visser 't Hooft ist einer der letzten lebenden Augenzeugen und verantwortlichen Mitgestalter dieses für Kirche und Welt so bedeutsamen Geschichtsabschnittes. Das verleiht seinen Ausführungen den unvergleichlichen Reiz des engagierten Beteiligtseins, der sich in der Ausleuchtung bisher unbekannter Hintergründe ebenso zeigt wie in der Verknüpfung und Zuordnung von schon bekannten Fakten.

Für den ökumenisch interessierten Leser ist dieses Buch, das im Anhang auch noch einige wichtige Dokumente (darunter das Sendschreiben des Patriarchats Konstantinopel von 1920 und die Toronto-Erklärung von 1950) sowie ein Personenregister bietet, in mehrfacher Hinsicht Geschenk und Verpflichtung zugleich.

Kg.

Philip Potter, Leben in seiner ganzen Fülle. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt/Main 1982. 150 Seiten. Kart. DM 19,80.

Philip Potter, seit 1972 Generalsekretär des ÖRK, hat es manchmal schwer gehabt, sich in der ihm eigenen Art durchzusetzen und verständlich zu machen. An Vorurteilen und Mißverständnissen hat es nicht gefehlt. Seine Spontaneität hat ihm nicht selten Kritik eingetragen, auch wohl den Vorwurf der Einseitigkeit oder Kurzschlüssigkeit. Um so dankenswerter ist der mit dieser Veröffentlichung unternommene Versuch, Persönlichkeit und Wirken Philip Potters zu erschließen. Zugrundegelegt sind Reden und Aufsätze aus seiner Tätigkeit im Stab des ÖRK seit 1967, die unter thematischen Gesichtspunkten zusammengestellt zweierlei erkennen lassen: den engagierten Christen, der von sich sagt, „das Studium der Bibel und der biblischen Theologie waren es, von denen ich mich im wesentlichen ernährt habe", und den „Mann der Karibik, der in sich viele Kulturen vereinigt, fasziniert vom Ruf zum Dialog, von der Begegnung von Leben mit Leben und ganz besonders vom Dialog der Kulturen", in dem „wirklich die einzige Hoffnung der Menschheit liegt, die Fülle des Lebens in seiner ganzen Vielfalt in Christus zu finden, in dem, der alle Dinge erfüllt und zusammenhält" (6f.). Ein weit über die Person Philip Potters hinausreichendes Zeugnis aus einer tiefen und reichen ökumenischen Erfahrung, das für die gesamte Ökumene Frucht tragen sollte.

Kg.

Georg H. Vischer, Apostolischer Dienst. Fünfzig Jahre Diskussion über das kirchliche Amt in Glauben und Kirchenverfassung. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt/Main 1982. 250 Seiten. Kart. DM 36,—.

Diese Baseler Dissertation erschien rechtzeitig zu den anstehenden Beratungen über eine Rezeption der Lima-Konvergenzerklärungen von „Faith and Order" über Taufe, Eucharistie und Amt (1982). V. zeigt auf, wie die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung zunächst unter starkem anglikanischem Einfluß seit den zwanziger Jahren einen

theologischen Konvergenzprozeß einleitete. Viele Protestanten in Deutschland standen dem Unternehmen skeptisch gegenüber, weil ihnen als ökumenisches Ziel zwar eine Einigung im Glauben einsichtig war, nicht jedoch eine in Fragen der Kirchenverfassung.

Die erste Weltkonferenz in Lausanne 1927 erbrachte u. a. eine Bestandsaufnahme über das geistliche Amt, bei der das anglokatholische (und orthodoxe), das „denominationale" und das „evangelisch-reformatorische" Verständnis in Beziehung zueinander gesetzt wurden. Der Sektionsbericht beschrieb beachtliche Konvergenzen und gemeinsame Aufgaben; die Orthodoxen trugen ihn freilich aus grundsätzlichen methodischen Gründen nicht mit und gaben eine Sondererklärung ab.

Die Konferenzen in Edinburgh 1937 und Lund 1952 rollten die Amtsproblematik von ihrer ekklesiologischen und christologischen Begründung her auf. Seit den 60er Jahren wirkten die Orthodoxen intensiver mit und sorgten für eine stärkere Betonung der pneumatologischen Dimension des Amtes (Epiklese und „Geistgeschehen" zwischen Amt und Gemeinde). Seit der Bristol-Konferenz 1967 ging „Faith and Order" pragmatischer an das Amtsthema heran, indem die Existenz des ordinierten Amtes in den Kirchen vorausgesetzt wurde und indem untersucht wurde, ob die Übereinstimmungen zumindest der Intention nach nicht größer sind, als die Kirchen bisher zugestehen konnten (z. B. beim Verständnis von „apostolischer Sukzession" oder dem dreigliedrigen Amt). V. beschreibt sodann den Weg zum Accra-Text von 1974, an dem auch römisch-katholische Theologen beteiligt waren.

Die Arbeit basiert auf gründlichem Quellenstudium und bietet eine Reihe hilfreicher theologisch-kritischer Durchblicke, vor allem im Schlußteil. V. registriert bei einem Vergleich von Lausanne 1927 und Accra 1974 in der Substanz verblüffende Ähnlichkeiten, möchte jedoch nicht pauschal von einem geringen Ertrag der Debatte sprechen: „Das wäre ein Fehlurteil. Vielmehr zeigt er (der Vergleich) einmal, daß die Väter in Lausanne gute und gründliche Arbeit geleistet haben. Zum andern aber darf das, was in den fünfzig Jahren geschehen ist, nicht nach den Texten allein beurteilt werden, in denen sich einige Einsichten niedergeschlagen haben" (198f.). Dieser Hinweis ist wichtig: Die Amtsfrage darf nicht isoliert betrachtet werden, sondern gehört in den Gesamtzusammenhang der gegenseitigen Anerkennung von Glaubens- und Kirchengemeinschaft. V.'s Arbeit ist historisch wie systematisch eine gute Hilfe dazu.

Reinhard Frieling

Arnold Bittlinger, The Church is charismatic. The World Council of Churches and the Charismatic Renewal. WCC, Geneva 1981. 241 Seiten. Paperback DM 17,50.

Die Untereinheit „Erneuerung und Gemeindeleben" des ÖRK, die nach der V. Vollversammlung in Nairobi eingesetzt worden war, beschäftigt sich seit einigen Jahren mit der Charismatischen Erneuerung als einer der bedeutenden religiösen Bewegungen in der Gegenwart, die die Mitgliedskirchen des ÖRK insgesamt in großem Maße berühren. Das vorliegende Buch gibt einen Einblick in den Studienprozeß, auf den sich der ÖRK und seine Mitgliedskirchen in den Jahren 1978 bis 1980 eingelassen haben. Von seiner Anlage her besteht der Band aus einer Sammlung von Tagungsberichten, Referaten und Erfahrungsberichten, wobei die Beiträge aus der 1980 stattgefundenen Konsultation in Bossey

den Schwerpunkt bilden. Hier ist daher kein systematischer Entwurf zum Selbstverständnis der Charismatischen Erneuerungsbewegung zu erwarten, doch spiegeln die Beiträge zur Bossey-Konsultation Stärken und Schwächen der Bewegung wider und unterstreichen insgesamt ihren wertvollen Dienst für die Erneuerung der Kirche, einer Erneuerung im Sinne einer „gefährlichen Erinnerung an die eigene Tradition".

Eine Frage, die in den Beiträgen immer wieder neu aufgegriffen wird, ist die nach der ökumenischen Dimension der Charismatischen Erneuerungsbewegung. Bahnt sich hier etwas von einer gemeinsamen ökumenischen Tradition an, die nicht so sehr von Berufsökumenikern bestimmt ist, sondern Menschen an der Basis in eine Gemeinschaft führt, die traditionelle Barrieren und Hindernisse überwindet? Darüber hinaus macht diese Dokumentation auf Fragestellungen aufmerksam, die sicherlich noch einer weiteren eingehenderen Behandlung bedürfen: Fragen zum Verständnis der „Geisttaufe" und ihrer Beziehung zu den traditionellen Auffassungen von Taufe, das Verhältnis von Spiritualität und Weltverantwortung sowie die Frage nach einer verstärkten Integration von Kreuz- bzw. Leidenserfahrung und charismatischer Erfahrung.

Dieses Buch stellt Befürworter wie Kritiker in einen konstruktiven Lernprozeß hinein, der die einen auf Gefahren sektiererischen Schwärmertums aufmerksam macht, den anderen über traditionelle Vorurteile hinweg einen positiven Zugang zur Charismatischen Erneuerungsbewegung vermittelt.

Hans-Martin Steckel

Seelsorge in der Ökumene. (Sonderheft Pastoraltheologie, Heft 7/1982). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen. DM 10,80.

Nach der Auffassung der Herausgeber soll in diesem Sonderheft ein Überblick über gegenwärtige Standpunkte derjenigen Formen von Seelsorge gewährleistet werden, die aus dem intensiven Dialog mit psychotherapeutisch orientierten Modellen ganzheitlicher Heilung des Menschen entstanden sind.

So setzen sich auch alle Aufsätze mit Aspekten und Grenzfragen des Verhältnisses von Theologie und Psychologie auseinander. Grundlegend für die Thematisierung der Spannung Annäherung/Abgrenzung zwischen diesen beiden, am Menschen in seiner individuellen Personalität interessierten Wissenschaften, sind die Loccumer Thesen.

Daß die psychologische Perspektive eine mögliche ist, aber im Kontext der Seelsorge nicht überbetont werden darf, verdeutlichen die Gedanken Herkenrath-Püschels zu „Seelsorge-transkulturell"; neben psychologischen Gesichtspunkten können und sollen gleichermaßen die Möglichkeiten, die die jeweiligen Kulturen bieten, für seelsorgerliches Handeln fruchtbar gemacht werden. Das Postulat Mayer-Scheus für die Einbindung der Krankenhausseelsorge in die Krankenhaus-Gemeinde, um die Atomisierung der Dienste im Krankenhaus zu überwinden, verdient Beachtung. Der deutsch-schweizerische Meinungsaustausch über die Konzeptionen der Vikarsausbildung gibt einen Einblick in das grundsätzliche Problem der Umsetzung theoretischer Erkenntnisse in praktisches (seelsorgerliches) Handeln.

Obwohl nicht ausdrücklich — leider! — entfaltet, scheint auch in der Seelsorge das ökumenische Proprium in der „Einheit in der Vielfalt" seelsorgerlicher Ansätze zu liegen, wobei das einheitsstiftende Band die konkrete Sorge um

den Nächsten und um das Gelingen seines Lebensvollzugs darstellt.

Johanna Schießl

Kenneth Stevenson, Nuptial Blessing. A Study of Christian Marriage Rites. Alcuin Club/SPCK, London 1982. 258 Seiten. Kart. £ 10.50.

Kenneth Stevenson ist anglikanischer Universitätskaplan in Manchester, wo er auch Liturgik lehrt. Sein Buch umfaßt die gesamte Geschichte der kirchlichen Trauung unter liturgischen Gesichtspunkten. Weil aber die kirchliche Liturgie eine hauptsächliche Darstellungsform des Verständnisses von Ehe und Trauung ist, kann auch der Dogmatiker ebenso wie der Kirchenrechtler aus ihm reichen Gewinn ziehen.

Der Verf. gliedert die Geschichte der kirchlichen Trauung in vier Abschnitte. Der erste Abschnitt reicht bis zum 6. Jahrhundert. Hier geht der Verf. zunächst verstreuten Hinweisen auf jüdische Hochzeitsbräuche im Alten und Neuen Testament nach und verfolgt dann die Quellen aus der frühchristlichen Zeit, beginnend mit dem Brief des heiligen Ignatius von Antiochia an Polykarp. Am Ende dieser Zeit stellt er bereits den Beginn einer unterschiedlichen Entwicklung im Osten und im Westen fest.

Für den zweiten Abschnitt werden Westen und Osten in getrennten Kapiteln behandelt. Er umfaßt das Mittelalter bis zum Beginn der Reformationszeit. In dieser Zeit stellt der Verf. ein großes Maß an Verschiedenheit und eine lebhafte Weiterentwicklung fest. Vor allem in Frankreich und Deutschland findet er am Ende des Mittelalters eine starke Betonung der Rolle des Priesters. Die Unterordung der Frau kommt oft im Ehegelübde zum Ausdruck, allerdings nicht im Osten. Dort wird das Gefühl der Freude und des Feierns stärker bewahrt.

Im dritten Abschnitt, der praktisch vom Beginn der Reformation bis zum Zweiten Weltkrieg reicht, steht naturgemäß die anglikanische Tradition von 1549 bis 1929 und die nonkonformistische Entwicklung in England im Mittelpunkt. Aber auch Luther und Calvin werden behandelt, vom Luthertum nach dem 16. Jahrhundert allerdings praktisch nur einige skandinavische Liturgien des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts, vom späteren Calvinismus nur eine vereinzelte französische Liturgie. Die römische Entwicklung der Zeit führte im Blick des Verf. im großen und ganzen zur Mittelmäßigkeit. Interessant ist die Diskussion der drei Kölner Riten von 1521, 1598 und 1614.

Im abschließenden Kapitel behandelt der Verf. die Zeit seit dem Zweiten Weltkrieg. Bei den anglikanischen und römischen Revisionen der Trauliturgie stellt er starke Gemeinsamkeiten fest; hier fällt insbesondere das Gefühl der Freude an der Ehe auf, das Brautleute, Gemeinde und Priester teilen. Unter den reformierten Traditionen schließlich bleiben auch kaum bekannte Riten wie der der Swedenborgianer von 1972 und der der Liberalkatholischen Kirche von 1967 nicht unerwähnt.

Im Epilog schließt der Verf. einige zusammenfassende systematische Bemerkungen an und kommt auch auf die Problematik der Wiedertrauung Geschiedener zu sprechen. Sein Buch bietet auf engem Raum einen lehrreichen Überblick über die Vielfalt liturgischer Entwicklungen, aus dem mannigfache Anregungen für die gegenwärtige und zukünftige Praxis des Traugottesdienstes gewonnen werden können.

Hanns Engelhardt

Karl Heinz Voigt, Friedrich Wunderlich — ein Brückenbauer Gottes. Christliches Verlagshaus, Stuttgart 1982. 256 Seiten und 6 Bildseiten. Leinen DM 25,—.

Der heute 87 Jahre alte Bischof Dr. Friedrich Wunderlich ist nicht nur eine der großen Gestalten des Methodismus, sondern hat auch in der ökumenischen Gesamtarbeit, insbesondere auch in der innerdeutschen Ökumene, eine führende Rolle gespielt. Unvergessen wird allen, die ihm in der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen begegneten, die brüderliche Offenheit und Herzlichkeit bleiben, die er seinen Gesprächspartnern entgegenbrachte. Dem Wandel im ökumenischen Klima zwischen Landes- und Freikirchen hat er in den Jahrzehnten seiner Zugehörigkeit zur Arbeitsgemeinschaft entscheidend mit zum Durchbruch verholfen und dadurch die Voraussetzungen für jenes ökumenische Miteinander geschaffen, das uns heute selbstverständlich ist.

Karl Heinz Voigt stellt diese Vorgänge und Erfahrungen hinein in den Rahmen des reichen und erfüllten Lebens, das Bischof Wunderlich als Gemeindeprediger, Dozent am Predigerseminar und Bischof seiner Kirche aufgegeben war. Der biographische Weg — vom Verf. aufgrund sorgfältigen Quellenstudiums detailliert und verständnisvoll nachgezeichnet — führt durch bewegende Perioden der Kirchen- und Zeitgeschichte, die aus freikirchlicher Perspektive zu sehen und nochmals oder erstmals mitzuerleben nicht nur reizvoll ist, sondern auch neue Einsichten vermittelt und herkömmliche Urteile oder Vorurteile überdenken läßt. Ein Buch, dem man darum eine breite ökumenische Leserschaft wünschen möchte.

Kg.

UM LEHRE UND BEKENNTNIS

Jan Milič Lochman, Das Glaubensbekenntnis. Grundriß der Dogmatik im Anschluß an das Credo. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1982. 218 Seiten. Kart. DM 64,—.

Der Verf. gibt einen Grundriß der Dogmatik im Anschluß an das Apostolische Glaubensbekenntnis, um so Rechenschaft über die regula fidei in der Gegenwart zu geben und zugleich den „Sitz im Leben" des Bekenntnisses in der liturgischen Anbetung einzubeziehen (17). Die Dogmatik gliedert sich durch die Einzelaussagen des Apostolicums.

Der Verf. läßt das eigene Erbe der Böhmischen Reformation sowie die eigenen theologischen Erfahrungen in Ost und West in sein theologisches Bedenken einfließen; dabei begleiten ihn in Aufnahme und Abgrenzung theologische Lehrer wie J. Calvin, L. Ragaz, H. Vogel, K. Barth, D. Bonhoeffer, aber auch H. J. Iwand und J. Ratzinger usw.

Glauben und Bekennen versteht der Verf. ganzheitlich als Vertrauen und Wagnis (27); auf diesem Grund soll der „prophetisch-apostolische Kern des Evangeliums" (10) freigelegt werden, indem „Orthodoxie" und „Orthopraxie" verbunden werden: In diesem Sinn gehören Glaube an Gott den Schöpfer und die Verantwortung des Menschen für Umwelt und Menschenrechte zusammen (58f, 62); das Herrsein Christi wird so als „Umwertung aller Herrschaft" erkannt (88ff); der Hl. Geist erweist sich so als „Christus praesens" und „Kraft der Erneuerung" (151ff); die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen ist somit „solidarische Bruderschaft" (171ff); letzte und vorletzte Dinge verbinden sich spannungsvoll (170).

Die politische Dimension des christlichen Glaubens hat der Verf. ständig im Auge: als Folge des Auferstehungsglaubens erweist sich der „Widerstand gegen jeden Fatalismus und jede Resignation" (134) im personalen und sozialen Bereich. Auch wird das Gespräch zwischen Christen und Marxisten mitbedacht (37ff, 126f, 180ff) und die ökumenische Verantwortung betont (Mariologie: 88ff, 98f; Ekklesiologie: 107ff, 166f). Dem Bemühen, gelebten Glauben im sonn- und alltäglichen Gottesdienst festzumachen, entspricht die bewußte Einbeziehung der Sakramente (Taufe: 178; Abendmahl: 176f), die ja im Apostolicum keine ausdrückliche Erwähnung finden.

Es handelt sich um einen gerade unter ökumenischen Gesichtspunkten lesens- und beachtenswerten Dogmatikgrundriß, der im Spektrum der verschiedenen Credoauslegungen (K. Barth, H. Vogel, W. Pannenberg usw.) einen besonderen Stellenwert hat.

Michael Plathow

Karl Lehmann/Edmund Schlink (Hrsg.), Evangelium — Sakramente — Amt und die Einheit der Kirche. Die ökumenische Tragweite der Confessio Augustana. (Reihe „Dialog der Kirchen", Bd. 2.) Verlag Herder, Freiburg / Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982. 192 Seiten. Kart. DM 35,—.

Der Band dokumentiert zwei (1979 und 1980 gehaltene) Tagungen des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen. Nach Aufarbeitung vieler ökumenischer Einzelfragen wollte man an Hand der lutherischen Bekenntnisschriften zusammenfassend reflektieren, was Kirche überhaupt konstituiert. Dabei stand, sachlich und des Jubiläums wegen, die CA im Vordergrund.

Immer im Blick auf sie bietet der Band im Hauptteil die sieben Tagungsreferate — E. Iserloh zu Kirche, Kirchengemeinschaft und Kircheneinheit; W. Kasper zu Kirchenverständnis und Kircheneinheit; B. Lohse zur Einheit der Kirche und derselbe über die Stellung des Bischofsamts. Sodann W.-D. Hauschild zum Selbstverständnis der CA und ihrer kirchlichen Relevanz im deutschen Protestantismus (hier bedauert man die vom Vortragsrahmen und wohl auch den Druckkosten gebotene Knappheit besonders) und K. Lehmann zur spezifischen Form des „Bekenntnisses" aus der Sicht der katholischen Tradition. Dankenswert ist die Ergänzung von Schlinks und Kaspers Hauptreferat durch Korreferate von Kasper und P. Brunner.

Referate und Gesprächsgang sind verarbeitet in zwei abschließenden „gemeinsamen Erklärungen", in deren erster der Arbeitskreis (1979) beschreibt, inwiefern nach seiner Sicht Evangelium, Sakramente und apostolisches Amt im Anschluß an die CA als „Zeichen der Einheit der Kirche" zu verstehen sind, während sich die zweite Erklärung (1980) für eine Differenzierung im Bekenntnisbegriff einsetzt, nämlich zwischen dem Bekenntnis als historischem Text und als ekklesialer Realität.

Hier kann nur auf Bedeutung, Kompetenz und Rang des Bandes und seiner Autoren hingewiesen sowie dringend eine gewissenhafte eigene Lektüre und kritische Auseinandersetzung mit dieser wichtigen ökumenischen Veröffentlichung empfohlen werden. Für künftige Bände sei aber angeregt, daß neben den Korreferaten (hier ökumenisch-bescheiden nur „Anmerkung" genannt) auch das Instrument der klassischen Anmerkung genützt werde, um nicht nur fremde Autoren miteinzubeziehen, sondern auch das Gespräch miteinander zu füh-

ren. So ließe sich z. B. vermeiden, daß der Beitrag Iserlohs isoliert bleibt, seine von Kasper abweichenden Urteile gar nicht diskutiert, seine Anfragen von evangelischer Seite nicht beantwortet werden. Abgeschwächt gilt das auch für das gegenseitige Verhältnis der Beiträge von Hauschild und Lehmann.

Die „gemeinsamen Erklärungen" könnten dann neben ihrem Charakter als Gutachten noch zum Schlüssel für solche Fragen werden, die sich den beteiligten Kirchen und Theologen aufdrängen, sobald sie die altkirchlichen und reformatorischen Lösungen mit der Wegstrecke vergleichen, die seither auf dem schwierigen Kurs durch die Neuzeit bis zur Gegenwart zurückzulegen war.

Schließlich: Läßt sich für reformatorische Theologie die Beziehung von Evangelium und Amt wirklich klären (noch dazu, wenn das Bischofsamt, Konzilsentscheidungen und das Papstamt im Blick sind), ohne daß beiderseits die Gewißheitsfrage einbezogen wird? Wäre das durchweg geschehen, dann hätte in Zustimmung und Widerspruch der ganze Arbeitskreis auch Luther selbst zum Gesprächspartner gehabt. So blieb es in einigen Beiträgen beim Gegenüber zu Melanchthon und auch bei ihm wesentlich unter den besonderen kirchenpolitischen Zielsetzungen, die er in Augsburg verfolgte. Darin ist ihm die große Mehrheit der reformatorischen Seite nicht gefolgt, weswegen es doch wohl problematisch bleibt, die CA in diesem Sinne zu lesen.

Hans Vorster

Als Boten des gekreuzigten Herrn. Festgabe für Bischof Dr. Dr. Werner Krusche zum 65. Geburtstag. Herausgegeben von Heino Falcke, Martin Onnasch, Harald Schultze. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1982. 275 Seiten. Leinen DM 20,—.

Dies ist eine Festschrift von ungewöhnlicher Qualität. Siebzehn Freunde und Weggefährten aus der Nähe und Ferne haben sich zusammengetan, um mit dieser Aufsatzsammlung den verdienten Theologen und Kirchenführer in der DDR anläßlich seines 65. Geburtstags zu ehren. Der thematischen Gliederung dienen die Leitworte „Der Herr", „Auf dem Wege der Nachfolge" und „Auf dem Wege zur Einheit". Einzelne Abhandlungen herauszugreifen und zu analysieren, würde die anderen als zweitrangig einstufen. Wenigstens die Namen der Autoren sollen die Vielfalt der theologischen und kirchlichen Standorte und Arbeitsfelder anzeigen, die sich entsprechend in den Aufsätzen widerspiegelt: Edmund Schlink, Eberhard Jüngel, Konrad Raiser, Eduard Lohse, Josiah M. Kibira, Traugott Holtz, Gottfried Forck, Johannes Hamel, Christoph Hinz, Helmut Hild, Dietrich Mendt, Heinrich Rathke, Lukas Vischer, Günter Haufe, Ulrich Kühn, Johannes Hempel, Ellen Flessemann-van Leer. Der außerordentliche Reichtum der in diesem Band enthaltenen Gedanken und Impulse ist ein wirkungsvoller Beitrag zum theologischen und ökumenischen Gespräch unserer Tage, zu dem der Jubilar selbst Wesentliches beigesteuert hat.

Kg.

Ernst Käsemann, Kirchliche Konflikte, Band 1. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982. 246 Seiten. Kart. DM 28,—.

Dieser Band enthält eine Sammlung von meist schon andernorts veröffentlichten Vorträgen, Predigten und Meditationen des Tübinger Neutestamentlers aus den letzten fünfzehn Jahren. Schon der Titel zeigt an, daß es sich dabei nicht um abgeklärte Altersweisheiten handelt.

Ernst Käsemann stellt fest, daß kirchliche Gemeinschaft, die er durchaus bejaht, „nie ohne Einzelgänger bestanden hat", ja: „Streckenweise wird man sogar nicht bloß ein Außenseiter, sondern ein Partisan zwischen oder hinter allerlei Fronten" (7). Die sich aus dem Verständnis, „daß die Bibel ein subversives Buch ist", zwangsläufig ergebenden Spannungen zur Institution „Kirche" begründen die Folgerung: „Keine Hierarchie und keine Bürokratie dürfen die Freiheit derer einschränken, die dem Nazarener gegenwärtig noch radikal folgen wollen" (Vorwort). Zu dieser radikalen Nachfolge will der Autor gerade „junge Rebellen" ermutigen, wobei er sich immer wieder auf eigene Lebenserfahrungen bezieht, die ihn seit der Weltkonferenz von Faith and Order 1963 in Montreal auch mit der ökumenischen Bewegung in Berührung brachten, „so daß nun mein gesamtes theologisches Denken darauf ausgerichtet geschieht" (29). Was in diesem Zusammenhang (29ff.) und im Rahmen des autobiographischen Beitrags „Was ich als deutscher Theologe in fünfzig Jahren verlernte" (41ff.) über den Auftrag der ökumenischen Bewegung in unserer Zeit gesagt wird, verdient offenes Gehör. Es sind nicht nur die vielleicht manchen schockierenden Thesen, es sind die Persönlichkeit und das zutiefst glaubwürdige Engagement des Verfassers, die hierauf Anspruch haben.

Kg.

Józef Myśkow (Hrsg.), Studia ekumeniczne (Ökumenische Studien), Band 1. Verlag Akademie für katholische Theologie, Warschau 1982. 343 Seiten.

Mit diesem Band hat die Akademie für katholische Theologie in Warschau eine neue Reihe zur ökumenischen Theologie und Geschichte der ökumenischen Bestrebungen eröffnet. Der vorliegende Band umfaßt fünf unter ökumenischem Gesichtspunkt interessierende Untersuchungen. Vier von ihnen sind eine Synthese der Doktor-Dissertation, die letzte dagegen einer Magister-Dissertation. Am Anfang steht die Abhandlung von L. Górka, in der über die fast unbekannte ökumenische Lehrmeinung und den Verlauf der sieben Velehrader Kongresse, die zwischen 1907-1936 in Mähren abgehalten wurden (5-122), berichtet wird. Ihr Ziel war, die Einigung mit der orthodoxen Kirche vorbereiten zu helfen. Dies sollte erreicht werden durch Schaffung eines ökumenischen Klimas, Erwerbung fachkundiger Sachkenntnis, Propagierung eines Apostolats des Gebets sowie durch persönliche Bekanntschaft und Auseinandersetzung auf beiden Seiten. Der Verf. geht auch der kyrillomethodianischen Bewegung nach und schildert die Höhen und Tiefen dieser universalistischen Tradition als der Grundlage für gegenwärtige Einheitsbestrebungen im slawischen Raum. Eine ausführliche Bibliographie schließt den Beitrag.

Die drei folgenden Abhandlungen wollen eine Antwort auf die Frage geben: Wie verhalten sich die hierarchische und die synodale Struktur des kirchlichen Amtes zueinander in der Auffassung der klassischen russischen Theologen. I. Wrzesiński befaßt sich mit der hierarchischen Ordnung der Kirche nach S. Bulgakow (123-178), M. Wójtowicz behandelt in seinem Artikel das Problem der Infallibilität der Kirche bei A. Chomjakow (179-228), J. Jarek präsentiert die ekklesiale Rezeption in der Orthodoxie nach N. N. Afanasiew (229-265). In diesen Beiträgen wird betont, daß die Orthodoxie stärker den kollegialen, konziliaren Gedanken gegenüber einer mehr monar-

chischen Kirche im Westen verkörpert. Schließlich hat der Osten auch eine mehr charismatische Auffassung von den kirchlichen Ämtern. Die erwähnten Studien sind ein sehr gewichtiger Beitrag im Dienste einer ökumenischen Ekklesiologie, ein Lehrstück zum Thema Katholizismus-Orthodoxie, aus dem man nützliche Lehren zum gegenwärtigen Dialog ziehen könnte.

Im 5. und letzten Beitrag spricht E. Adamczak über die ökumenischen Ideen des hl. V. Pallotti (266-330). Die Verf. richtet ihre Aufmerksamkeit auf die theologischen Grundlagen dieser Ideen: Aufbau der Einheit gemäß der Hl. Dreifaltigkeit, Erwartung der Einheit im Zusammenleben mit dem betenden Christus, Pflicht und Sorge um das Heil aller unter Berücksichtigung der Gottebenbildlichkeit des Menschen, Wiedergewinnung der verlorenen Gottebenbildlichkeit durch die innere Erneuerung. Fragwürdig ist aber der Begriff des Ökumenismus bei Pallotti im heutigen Sinn des Wortes, wenn er von Umkehr aller Konfessionen zur katholischen Kirche spricht.

Am Schluß des Buches folgt zu jedem Beitrag eine Zusammenfassung in fremder Sprache. Für die weitere Studienarbeit dürften die Überlegungen zur Struktur ökumenischer Theologie und Geschichte anregend sein. Man kann diesen neuen Band nur begrüßen.

Leonard Górka SVD

Mark Santer (Hrsg.), Their Lord and Ours. Approaches to Authority, Community and the Unity of the Church. S.P.C.K. London 1982. 160 Seiten. Kart. £ 4.50.

Die von dem Bischof von Kensington herausgegebene Sammlung, die der Erzbischof von Canterbury angeregt hat und deren Bedeutung er in seinem Vorwort würdigt, vereinigt eine Reihe von Beiträgen namhafter Theologen, die sich mit Themen befassen, die vorwiegend im anglikanisch/römisch-katholischen Dialog eine Rolle spielen, die aber das Interesse aller verdienen, die für die Einheit der Kirche Christi arbeiten.

Barnabas Lindars verfolgt die Einstellung zur Bibel durch die Kirchengeschichte und würdigt die moderne Entwicklung des Bibelverständnisses in ihrer Bedeutung für die gegenseitige Annäherung der Kirchen. Anthony C. Thiselton untersucht das Verhältnis von akademischer Freiheit und religiöser Tradition; er stellt den Theologen in ein Spannungsfeld zwischen Treue zur Überlieferung seiner Kirche und Unvoreingenommenheit bei der wissenschaftlichen Durchdringung der ihm gestellten Probleme. Mary Tanner würdigt die Erklärungen der Anglican-Roman Catholic International Commission (ARCIC) im Gesamtzusammenhang der Gespräche zwischen anderen Kirchenfamilien und betont, daß es in diesem Bereich niemals eine „reine Zweiseitigkeit" geben kann. Kenneth Leech geht einigen anglikanischen und römisch-katholischen Ansätzen zu gesellschaftlicher und politischer Aktivität (Krieg und Frieden, Obdachlosigkeit, Rassenprobleme) nach; abschließend stellt er die Frage, ob die beiden Kirchen im nächsten Jahrzehnt die Rolle von „established Churches" annehmen werden, die zu und im Namen einer im Grunde christlichen Nation sprechen, oder ob sie versuchen werden, prophetische Minderheiten zu sein. Rowan Williams erörtert das Problem der Autorität und die Stellung des Bischofsamtes in der Kirche; er kommt zu dem Ergebnis, daß Autorität in der Kirche nicht einseitig durch einen einzelnen *über* eine Gruppe ausgeübt werden kann, sondern vielmehr darin besteht, daß der Menschensohn, der als

Gekreuzigter regiert, in Wort, Leben und Zeichen gegenwärtig gemacht und erhoben wird. John Macquarrie weist daraufhin hin, daß die Differenzierung der christlichen Traditionen im Laufe der Kirchengeschichte auch positiv zu werten ist und daß die Strukturen einer wiedervereinigten Kirche die verschiedenen Traditionen in erkennbarer Kontinuität mit ihrer Vergangenheit bewahren müssen; er macht geltend, daß das Ideal einer allumfassenden (comprehensive) Kirche mit sichtbarer Einheit und gleichzeitiger Verschiedenheit in theologischer Lehre und liturgischer Praxis in der Anglikanischen Gemeinschaft zu einem bemerkenswerten Grad verwirklicht ist. G. R. Dunstan untersucht mit verfassungsrechtlichen Aspekten einer Union zwischen der Kirche von England und der Kirche von Rom typisch englische Probleme; seine belegte Überzeugung, die Tradition des Common Law habe sich als verläßlicherer Wächter persönlicher Freiheit erwiesen als die des kanonischen Rechts, und die daraus abgeleiteten Folgerungen können aber auch die Aufmerksamkeit des kontinentalen Lesers beanspruchen. Der Herausgeber beschäftigt sich abschließend sehr einfühlsam mit psychologischen Problemen zwischenkirchlicher Beziehungen, die sich aus einer unterschiedlich überlieferten Sicht der Kirchengeschichte und ihren zwischenkirchlichen Auseinandersetzungen ergeben.

Alle Beiträge bieten dem Leser mannigfache Anregungen für die ökumenische Arbeit.

Hanns Engelhardt

Kateel, C. van, Maan, P. J., Parmentier, M. F. G. (Hrsg.), Kracht in Zwakheit. Van een kleine Wereldkerk. De oud — katholieke Unie van Utrecht. Amersfoort 1982 (Kraft in der Schwachheit. Von einer kleinen Weltkirche. Die Alt-Katholische Union von Utrecht).

Die vorliegende Festschrift zur Emeritierung des 73. Erzbischofs von Utrecht, Marinus Kok, enthält einige Beiträge, die zur Kenntnis der alt-katholischen Kirche und ihren gegenwärtigen ökumenischen Beziehungen von Bedeutung sind.

Unter den fünfzehn Beiträgen, darunter einer des anglikanischen Bischofs von Chichester, Eric Kemp, und einer des römisch-katholischen Erzbischofs von Utrecht, Kardinal Jan Willebrands, weisen wir hier auf drei Artikel in deutscher bzw. in englischer Sprache hin.

Unter dem Titel „Ekklesiologie und Rechtsstruktur der Utrechter Union der alt-katholischen Bischöfe" analysiert der Neutestamentler Kurt Stalder, Bern, die Vereinbarung und das Reglement der altkatholischen Bischofskonferenz, ein in ökumenischen Kreisen wenig bekanntes Dokument. Er stellt dann einige Thesen zusammen, wonach niemandem in der Kirche eine „Verfügungskompetenz" über den Glauben zukomme, alle aber eine „Zeugnisverpflichtung" haben. Äußere Rechtsstrukturen auf kirchlich-theologische Bereiche auszudehnen, wird mit Entschiedenheit zurückgewiesen. Ferner weist Stalder noch einmal eindringlich auf die „verantwortliche Mitbeteiligung der Laien am kirchlichen Geschehen" hin.

Mit Stellungnahmen evangelikaler Anglikaner zur anglikanisch/alt-katholischen Interkommunion, die seit dem „Bonn Agreement" von 1931 praktiziert wird, beschäftigt sich M. F. G. Parmentier, Haarlem. Parmentier trägt kritische Äußerungen evangelikaler „circles" aus der Entstehungszeit des Abkommens zusammen und glaubt, aus diesen Vorbehalten einen allgemeinen Trend in der evangelikalen Bewegung gegen die

Interkommunion ablesen zu können. Die Belege Parmentiers haben aber den Mangel, nur einen Teil der Evangelikalen zu berücksichtigen, und stammen zum andern alle aus der Zeit kurz vor oder kurz nach dem „Agreement". Für die Vorbehalte der Frühzeit lassen sich jedoch kaum spätere Zeugnisse anführen.

Die Forderung, nach dem „Bonn Agreement" mit der alt-katholischen Kirche nun auch eine Annäherung an die Freikirchen anzustreben, wird heute auch von weiten Teilen der alt-katholischen Kirche unterstützt.

Einen kritisch-instruktiven Beitrag liefert Christian Oeyen, Bonn. Auf Grund eigener Erfahrungen analysiert er in seinem Artikel „Chancen und Hindernisse im orthodox/alt-katholischen Dialog" den gegenwärtigen Stand der Gespräche. Oeyen beanstandet die mangelnde Bereitschaft der orthodoxen Seite, sich auf die Pluriformität der westlichen Theologie einzulassen und deren Begrifflichkeit zu akzeptieren. Dies ist um so bedauerlicher, weil sich die orthodoxe und die alt-katholische Seite dogmatisch so nahe stehen. Des weiteren dürfe die alt-katholisch/anglikanische Full Communion kein Hindernis in diesem schleppenden Gespräch sein; denn gerade in dieser letztgenannten Hinsicht habe die alt-katholische Kirche ihren ökumenischen Auftrag zu erfüllen.

Die Lektüre des Buches wird etwas erschwert durch das Fehlen englischer Zusammenfassungen der niederländischen Artikel. Leider fehlt dem Buch auch ein orthodoxer Beitrag, der auf Grund der ökumenischen Aktivitäten Koks besonders wünschenswert erschiene.

Dietrich Schuld

KIRCHEN- UND THEOLOGIE-GESCHICHTE

Heinrich Fries / Georg Kretschmar (Hrsg.), Klassiker der Theologie, Bd. II: Von Richard Simon bis Dietrich Bonhoeffer. Verlag C. H. Beck, München 1982. 486 Seiten mit 20 Porträtabbildungen. Leinen DM 48,—.

Mit dem vorliegenden zweiten Band findet das Werk „Klassiker der Theologie" Fortsetzung und Abschluß (vgl. ÖR 2/1982, 243f.). Daß aus dem weit kürzeren Zeitraum vom 17.-20. Jahrhundert 22 theologische „Klassiker" ausgewählt wurden (im ersten Band „Von Irenäus bis Martin Luther" waren es 23), hat in den sich überstürzenden Wandlungen und Auseinandersetzungen innerhalb der Geistes- und Theologiegeschichte dieser Zeit seinen Grund. Aus der Orthodoxie ist nur der russische Theologe Bulgakov aufgenommen, aus den Kirchen der Dritten Welt findet sich lediglich der Inder Appasamy. Beiden wird mehr paradigmatische Bedeutung zukommen, als daß ganze Bereiche christlicher Theologie damit abgedeckt sein sollten. Die räumliche Begrenzung hat — leider — offenbar solche Einschränkungen notwendig gemacht.

Der beigefügte wissenschaftliche Apparat (Bibliographien, Anmerkungen, Personen- und Sachregister) unterstreicht den Charakter des Werkes als eines ökumenischen Quellen- und Arbeitsbuches von hohem Rang.

Kg.

Martin Greschat (Hrsg.), Die Aufklärung. (Gestalten der Kirchengeschichte, Bd. 8.) Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1983. 398 Seiten, 22 Bildseiten. Leinen DM 89,— (Subskr. Preis DM 79,—).

Der dritte Band aus dieser Reihe „Gestalten der Kirchengeschichte" (vgl. ÖR 2/1982, 245f. und 1/1983, 107f.) ist der Aufklärung gewidmet. Wiederum ist es das vom Herausgeber verfaßte Einleitungskapitel (7-41), in dessen Rahmen sich die 22 Einzelbiographien des Bandes einfügen. Es wird der immer noch bestehende Nachholbedarf an Informationen, um damit „eine wirklich kritische Auseinandersetzung über die Aufklärung, gerade im kirchlichen Raum" zu ermöglichen, festgestellt (8). Darin, daß die Aufklärung primär immer nur „als geistiges Phänomen erfaßt wurde, unabhängig von realen sozioökonomischen und hiermit verflochtenen mentalitätsmäßigen Bedingungen und Veränderungen", „wurzelt fraglos ein entscheidendes Defizit des tradionellen kirchlichen Umgangs mit dem Gesamtphänomen der Aufklärung" (9). Wenn es also darum geht, „die wesentlichen Triebkräfte der Aufklärung in den verschiedenen konfessionellen, nationalen und politischen Räumen Europas zu skizzieren", so sind neben den geistigen und geistlichen Faktoren jeweils auch die politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Bedingungen zu berücksichtigen (10). So verschiedenartig und vielfältig dementsprechend die Erscheinungsformen waren, so ergab sich doch im Endeffekt, daß „überall da, wo diese Aufklärung in Europa Fuß faßte, ...das Christentum nicht länger selbstverständlich oder im wesentlichen unbestritten als der Brennpunkt aller Geistigkeit, aller Kultur und Zivilisation" galt und „daß zunehmend weite Bereiche des individuellen wie auch des sozialen Lebens und Denkens nun rational gesteuert und verantwortet wurden", wobei sich der nachhaltigste Protest gegen die in der Erbsündenlehre festgeschriebene Unfreiheit des Menschen richtete (38f). Die Notwendigkeit, sich mit den Grundgedanken der Aufklärung, die in den nachfolgenden Biographien dann im einzelnen aufgezeigt werden, ernsthaft zu befassen, umschreibt der Herausgeber abschließend mit dem Satz: „Denn die eigene Gegenwart und Zukunft kann nur verantwortlich gestaltet werden in der Auseinandersetzung mit jener faszinierend-widersprüchlichen Bewegung, die sich seit dem späten 17. Jahrhundert in Europa durchgesetzt hat — und die seitdem die Wirklichkeit der Welt in entscheidendem Maße mitbestimmt" (40).

Das in diesem Band dargebotene Material kann hierfür als gute Anleitung dienen.

Kg.

KIRCHENKUNDE

Kurt Hutten, Seher — Grübler — Enthusiasten. Das Buch der traditionellen Sekten und religiösen Sonderbewegungen. 12. vollständig revidierte und wesentlich erweiterte Neuauflage. Redaktionell bearbeitet von der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen der EKD. Quell Verlag, Stuttgart 1982. 896 Seiten. Leinen DM 78,—.

Der 1979 verstorbene Verfasser hat die jetzt vorliegende 12. Auflage seines international anerkannten Standardwerkes über die traditionellen Sekten und religiösen Sonderbewegungen fast vollständig noch selbst überarbeiten und erweitern können. Zu den zahlreichen Ergänzungen zählen vor allem drei Abschnitte: Spiritismus, christlich-spiritualistische Vereinigungen und UFO-Bewegung. Hans-Diether Reimer von der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen der EKD hat nach dem Tode des Verfassers sodann die abschließende redaktionelle Bearbeitung übernommen.

Der Wert dieses Werkes, auf das wir in dieser Zeitschrift immer wieder hingewiesen haben, liegt nicht allein in der einzigartigen Vollständigkeit der Erfassung und Darstellung, sondern in der Gesinnung und in dem Verständnis, mit denen Kurt Hutten den Randgruppen der Kirche und den religiösen Sondergemeinschaften in kritischer Selbstprüfung der eigenen christlichen Position begegnet. Er hat damit Maßstäbe gesetzt, die in der Ökumene verpflichtend bleiben werden.

Kg.

Ökumene in Polen. Herausgegeben in Verbindung mit dem Polnischen Ökumenischen Rat von Gerhard Bassarak. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1982. 232 Seiten. Pappeinband DM 14,—.

Diese Veröffentlichung, entstanden in enger Zusammenarbeit mit dem Polnischen Ökumenischen Rat und ausschließlich von namhaften polnischen Autoren bestritten, stellt eine beachtliche Leistung dar. Die Weite der in den acht Mitgliedskirchen des Polnischen Ökumenischen Rates verkörperten Lehr- und Lebensformen bedeutet freilich auch Begrenzung: die römisch-katholische Kirche als die bei weitem größte Kirche des Landes kommt nicht zu Wort, obwohl sie „an vielen Stellen angesprochen ist" (11).

Die dreizehn Beiträge des Bandes sind in drei Abschnitte aufgegliedert: „Konfession", „Ökumene" und „Diaspora und Diakonie". Geschichte und Traditionen werden dabei ebenso herausgearbeitet und einsichtig gemacht wie die Gegenwartsprobleme und geistigen Zusammenhänge. Die im Anhang beigefügte Zeittafel der Profan- und Kirchengeschichte Polens setzt den Rahmen, in den die einzelnen Abhandlungen einzuordnen sind.

Gedacht ist das Buch für den kirchlichen Leser in der DDR, so daß die engen und vielfältigen Beziehungen zwischen den Kirchen in der Bundesrepublik und dem Polnischen Ökumenischen Rat fast völlig außerhalb des Blickfeldes bleiben.

Kg.

MISSION UND DRITTE WELT

Horst Gründer, Christliche Mission und deutscher Imperialismus 1884-1914. Eine politische Geschichte ihrer Beziehungen während der deutschen Kolonialzeit unter besonderer Berücksichtigung Afrikas und Chinas. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1982. 444 Seiten. Kart. DM 82,--.

Das hier „unter bewußtem Verzicht auf eine vorgegebene ‚Theorie'" (17) im Rahmen einer Habilitationsschrift abgehandelte Thema hat es in sich. Denn angesichts der unbestreitbaren Tatsache, daß „christliche Missionen ... in Afrika, Asien und Ozeanien sowohl in der Vorhut der europäisch-westlichen Kolonialeroberung als auch in ihrem Gefolge" sich befanden (321), hätte man schon längst erwarten können, daß zumindest „die Feldforschungen von (missions-) theologischer Seite, die sich mit der historisch-moralischen Aufarbeitung des Komplexes Mission — Kolonialpolitik beschäftigen" (12), dieses inzwischen systematisch und umfassend getan haben. Doch über Einzelstudien und Forderungen ist man dabei — zu denken ist vor allem an die Arbeiten von L. Engel, E. Kamphausen und W. Ustorf — bislang nicht herausgekommen. Aber auch „die bisherigen Imperialismusdeutungen (haben) die Mission ... entweder ignoriert oder ihr nur geringe Aufmerk-

samkeit geschenkt" (9). So schließt die vorgelegte Arbeit ebenso eine Lücke wie der Autor, der als Professor für Neuere Geschichte am Historischen Seminar der Universität Münster lehrt, mit ihr Neuland betritt.

Der gewählte „Ausgangspunkt ... ist ... weder theologischer noch kirchengeschichtlicher oder spezifisch missionsgeschichtlicher Natur, sondern rein profangeschichtlicher Art" (13). Hinzu kommt, daß Vf. Quellenmaterial aus Missions- und Kirchenarchiven sehr gründlich, zum Teil sogar erstmalig ausgewertet hat. Die beiden Einleitungs- und das Schlußkapitel befassen sich mit den Überblick verschaffenden sowie ordnenden und bilanzierenden Problemstellungen „Deutsche Missionen auf dem Wege zur Kolonialmission" (19ff); „Mission, Kolonialstaat und Kolonialbewegung" (80ff) und „Mission und Imperialismus" (321ff). Dazwischen geschaltet sind die konkreten, vor Ort angesiedelten Studien zu Afrika (115ff) sowie China (255ff).

Gründer kommt zu dem nicht umwerfend neuen, aber akten-und faktenmäßig genau belegten Ergebnis, vorgetragen in der dem Historiker nun einmal zur Verfügung stehenden Haltung des sine ira et studio, daß „die deutschen Missionen beider Konfessionen ... mit wenigen Ausnahmen dem Schwert der eigenen Kolonialmacht nach Afrika, Ozeanien und Asien" folgten, „die Unterwerfung der eingeborenen Bevölkerung" nutzten, „um ihren Missionsbereich zu erweitern" und daß sie beides waren: „‚Nutznießer' der europäischen Kolonialexpansion" sowie „integraler und integrierender Teil der Kolonialbewegung selbst" (324).

Der Autor beschreibt eher, als daß er wertet. So kommt es, daß er sich seinem Gegenstand weitgehend vom Phänomen her nähert, was letztlich zu Ambivalenzen im Ergebnis führen muß: „Im imperialistischen Zeitalter zwang die Mission den beherrschten Völkern ... eine Bewußtseinsform auf, die sowohl der weißen Herrschaftssicherung diente als auch die Vorherrschaft der weißen Kirche anstrebte und verwirklichte" (344). Und doch — providentia Dei oder „List der Vernunft"? — gilt zugleich, daß mit der Bibel, auf die Länge jedenfalls, unterdrückt nicht werden kann, daß also eben diese christliche Mission, die einerseits die Identität verweigerte, andererseits zugleich „politische Emanzipation und soziale Modernisierung induziert" hat (372).

Uwe-Peter Heidingsfeld

Missionary Ideologies in the Imperialist Era: 1880-1920. Edited by Torben Christensen and Williams R. Hutchison. Vorlaget Aros, Århus 1982. 248 Seiten. Kart. 120 Dänische Kronen.

Die anzuzeigende Veröffentlichung, mit finanzieller Unterstützung auch der Deutschen Missionsgesellschaft gedruckt, versammelt 20 Vorträge zum Thema. Sechs der Autoren, darunter Gerhard Besier, Hans-Werner Gensichen und Hans Waldenfels, stammen aus der Bundesrepublik Deutschland. Vorgelegt werden die Referate einer 1981 in der Universität von Durham/Großbritannien abgehaltenen Konsultation der Internationalen Kommission für vergleichende Kirchengeschichte. Es war die erklärte Absicht der Veranstalter dieses Treffens, schwerpunktmäßig das Problemfeld „evangelization vs. civilization" (6) bearbeiten zu lassen. Auch wenn das unter mancherlei selbstauferlegten Beschränkungen — Begrenzung auf eine europäisch-amerikanisch ausgerichtete Perspektive, protestantische Fallbeispiele sowie den geographi-

schen Raum China, Indien und Afrika — erfolgt ist, zieht man aus der Lektüre Gewinn, der bei interkonfessioneller Ausrichtung des Ganzen und Miteinbeziehens Lateinamerikas noch größer ausgefallen wäre. Daß die den Band beschließenden Bemerkungen der Herausgeber auch ein wenig Einblick geben in die zu den Vorträgen (zuweilen kontrovers) geführten Diskussionen, ist hilfreich.

Uwe-Peter Heidingsfeld

Hans Waldenfels (Hrsg.), Theologen der Dritten Welt. Elf biographische Skizzen aus Afrika, Asien und Lateinamerika. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1982. 198 Seiten. Kart. DM 19,80.

Ein wirklich ökumenisches Buch, dem man weite Verbreitung wünscht. Katholische und evangelische Theologen stellen, meist aus langjähriger persönlicher Kenntnis der Personen und der Situationen, 11 außereuropäische Theologen vor, die unterschiedlichen Konfessionen angehören. Es sind drei Lateinamerikaner (José Míguez Bonino, Leonardo Boff, Sergio Torres), vier Afrikaner (Charles Nyamiti, Christian Baëta, Tharcisse Tshibangu, Allan Boesak), und vier Asiaten (A. J. Appasamy, D. S. Amalorparadass, Choan-Seng Song, Seiichi Yagi).

Die einzelnen Beiträge sind sehr unterschiedlich. Bei einigen handelt es sich um kurze Lebensbilder, in denen an einer bestimmten politischen Situation das theologische und kirchliche Engagement der Dargestellten deutlich gemacht wird, z. B. in Südafrika, Zaire oder Taiwan. Andere Beiträge gehen der Frage nach, wie theologisches Denken auf das lebendige kulturelle Erbe des jeweiligen Heimatlandes eingeht.

Einige Skizzen begnügen sich mit einer wohlwollenden Darstellung der theologischen Position, andere werden zur kritischen theologischen Auseinandersetzung, so, wenn Gensichen in dankenswerter Klarheit Fragen an die Theologie der Befreiung stellt oder Rücker die „Ethnotheologie" Nyamitis kritisch befragt, denn der internationale Dialog „kann nur Frucht tragen, wenn er den Theologen der ‚Dritten Welt' gegenüber nicht mehr schmeichelnd, sondern offen und ehrlich geschieht" (70). Bürkle dagegen erkennt im theologischen Gespräch Appasamys mit dem Hinduismus Rückfragen an unsere eigene kirchliche und Frömmigkeitspraxis, weil für ihn „die Frage nach den Korrektiven aus der außereuropäischen Christenheit" heute eine besondere Dringlichkeit gewinnt (128).

Bei aller Unterschiedlichkeit der einzelnen Beiträge zieht sich wie ein roter Faden die Überzeugung durch das Buch, daß Kirche und Theologie „heute in ihr weltweites, in ihr ökumenisches Zeitalter eingetreten" sind (115). Auch wenn man Waldenfels Formel von den „Theologen kommender Kirchen" nicht übernehmen will, wird man ihm zustimmen können, daß „wir gut daran tun, auf die christlichen Kirchen außerhalb Europas zu achten; denn die Zukunft der Kirche dürfte sich schon bald in anderen Teilen der Welt entscheiden" (11). Dieses Taschenbuch bietet in z. T. geradezu fesselnd geschriebenen Skizzen dazu eine willkommene Hilfe.

Peter Sandner

Arno Lehmann (Hrsg.), Gottes Volk in vielen Ländern. Verlag der Evangelisch-Lutherischen Mission, Erlangen 1981. 441 Seiten. Broschur DM 28,—.

Ein „Lesebuch aus der Weltchristenheit" nennt der Herausgeber den Sam-

melband, in dem er Berichte und Zeugnisse vielfältiger Erfahrung mit Gott vorlegt. Arno Lehmann, Nestor der deutschen Missionswissenschaft, zu dessen 80. Geburtstag der Verlag den Band herausbrachte, hat seine Geschichten und Texte unter dem Gesichtspunkt ihrer missionarischen Aussagekraft ausgewählt: Viele vergegenwärtigen eine missionarische oder diakonische Pioniersituation, andere dokumentieren das Selbständigwerden der „jungen" Kirchen in Afrika, Asien und im Pazifik an exemplarischen Schritten, doch das Spektrum reicht darüber hinaus bis zu den Erfahrungen ökumenischer Partnerschaft.

Unter den 99 Texten sind dichte, von großer geistlicher Ausstrahlung getragene Porträts christlicher Zeugen, heitere Episoden tatkräftiger Menschenliebe, Szenen zum Martyrium bereiter Glaubenskraft, schlichte Gebete, strahlende Lieder — Gottes Volk in vielen Ländern, vielen Zungen, vielen Situationen. Der Band tut sicher gute Dienste dort, wo es gelingt, einzelne dieser Zeugnisse zum Leuchten zu bringen oder gezielt einzusetzen. Daß der Herausgeber kein wissenschaftliches Werk vorlegen wollte, sondern ein „Lesebuch" für den persönlichen und kirchlichen Gebrauch im Blick hatte, sei eigens noch einmal gesagt. Das schließt nicht aus, sondern ein, daß er sich um gute, wahre, den Blick für Gottes missio unter den Menschen schärfende Texte bemüht hat.

Diese Art von Sammelband hat freilich auch deutliche Schwächen. Eine davon ist die fast zwangsläufige Betonung des individuellen, episodenhaften Elements, das sich eben nicht immer zur gültigen Aussage erheben läßt und der ganzen Sammlung etwas Zufälliges gibt. Gravierender empfinde ich den Mangel an perspektivischer Tiefe. So bleibt beispielsweise die Grundproblematik der christlichen Mission in den letzten Jahrzehnten, die nachkoloniale Auseinandersetzung zwischen den Kirchen der „Dritten Welt" und den westlichen Kirchen und Missionsgesellschaften, fast unausgesprochen — wie denn überhaupt die nördliche Hemisphäre der Weltchristenheit kaum in Erscheinung tritt. Darin kommt ein eigentlich längst überholtes eurozentrisches Missionsverständnis zum Vorschein, auf das man, einmal aufmerksam geworden, immer wieder stößt: Christliche Mission und westliche Zivilisation stehen nach wie vor in einer höchst ambivalenten Nähe zueinander. Die Erfahrungen und Reflexionen der ökumenischen Bewegung, die sich im vergangenen Jahrzehnt besonders intensiv auf diese Fragestellung konzentriert haben, sind noch kaum in der Sammlung spürbar.

Michael Mildenberger

ÖKOLOGIE UND CHRISTENTUM

Gerhard Friedrich, Ökologie und Bibel. Neuer Mensch und alter Kosmos, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1982. 112 Seiten. Kart. DM 20,-.

Peter Karner/Erika Fuchs (Hrsg.), Texte für grüne Christen. „Grün ist die Farbe Gottes" — Ein Lesebuch für Umweltbewußte. Herder-Verlag, Freiburg 1982. 160 Seiten. Kart. DM 16,80.

Neuer Mensch und alter Kosmos: Wenn es einen einfachen Nenner für den theologischen Aspekt der Umweltproblematik gibt, dann haben wir ihn mit dieser knappen und treffenden Formel. Freilich, lange Zeit hat der vermeintlich „neue Mensch" geglaubt, den alten Kosmos ebenso gedankenlos wie selbstherrlich zum Mittel seiner Zwecke machen zu können. So selbstherrlich,

daß man bereits von den „gnadenlosen Folgen des Christentums" zu sprechen begann. Aber — und das ist ein erstes wichtiges Ergebnis in Gerhard Friedrichs schöner und umsichtiger Untersuchung: Die biblische Verkündigung ist nicht verantwortlich zu machen für den Raubbau, der auf unserem Planeten Erde eingesetzt hat. Im Gegenteil: Das Alte Testament, wenn es den Menschen nach alter patriarchalischer Denkweise als Herrscher über die Schöpfung darstellt, gibt ihm damit zugleich das Amt des fürsorglichen Beschützers. Erst die cartesianische Denkweise hat den Bruch vollzogen und die Natur zum Objekt des technisch denkenden und arbeitenden Menschen degradiert. Und nun zeigt Friedrich in überaus sorgfältigen Einzeluntersuchungen den Weg zurück zu den ursprünglichen biblischen Aussagegehalten: Von den Stellungnahmen in dogmatischen und ethischen Lehrbüchern ausgehend, werden wir Teilnehmer an einer umfangreichen neutestamentlichen Debatte, die um Stichworte geht wie: Schöpfung und der Mensch als neue Schöpfung, die Versöhnung des Kosmos durch Christus, das Seufzen der Kreatur, der neue Himmel und die neue Erde. Dabei wird offenkundig: Für viele ökologische und ethische Fragen bietet das Alte wie das Neue Testament keine direkten Antworten. Aber eine sachgemäße Lehre von der Schöpfung mit ihren ethischen Konsequenzen bleibt eine lohnende Aufgabe. Denn der Christ weiß: Schöpfung ist kein „Selbstbedienungsladen" für ihn; er darf die Welt nicht korrumpieren. Aber er weiß auch, daß die wirksamsten Umweltschutzmaßnahmen ihm nicht die paradiesischen Zustände zurückbringen werden. Als neuer Mensch im alten Kosmos bleibt er „ein Wartender und Hoffender, der nach der Erlösung seines Leibes und damit auch nach der Befreiung der Schöpfung von der Sklaverei der Vergänglichkeit und Verlorenheit ausschaut" (89).

Soweit das schöne Büchlein von Gerhard Friedrich. Eine überaus sorgfältige, eine gelehrte und zugleich hilfreiche Untersuchung. Man lese sie auf alle Fälle zuerst, ehe man sich dem zweiten Titel, den von Peter Karner und Erika Fuchs herausgegebenen Texten für grüne Christen zuwendet! Denn diese grüne Fibel läßt eine christliche Grundlinie weithin vermissen. Ja man fragt sich sogar, ob es auch nur eine grüne darin zu entdecken gibt. Prophet und Agnostiker, Katechismus und Koran, Christliches, aber auch vieles andere sonst gibt sich hier ein buntes Stelldichein. Und für die Form der Ernsthaftigkeit, die dabei obwaltet, mag einer der Verse stehen, die auf Seite 129 unter der Überschrift „Wer nur den lieben Gott läßt walten. Umweltangepaßt (1973)" zu lesen ist:

„Wer nur den lieben Gott läßt walten
und hoffet auf ihn allezeit, der wird für
einen Depp gehalten in frommer Treu
und Einfachheit. Wer Gott, dem Allerhöchsten traut, der hat ganz schön auf
Sand gebaut."

Man wird leicht verstehen, wenn manche Leser wohl Christen sein wollen, aber auf den grünen Anstrich gerne verzichten. Diesen ernsthaften Fragenden wird Gerhard Friedrich den besseren Dienst tun.

Richard Boeckler

ARBEITSMATERIAL

Theologische Realenzyklopädie (TRE). Bd. X, Lfg. 5 (Evangelisation — Fakultäten, Theologische und Register). S. 641-813. Walter de Gruyter, Berlin — New York 1982. Subskr. preis DM 52,—.

Die vorliegende, den X. Band abschließende Lieferung enthält eine Reihe gewichtiger kirchenkundlicher Beiträge; so über die Evangelisch-reformierte Kirche Nordwestdeutschlands, die Evangelische Allianz, die Evangelische Kirche in Deutschland, die Evangelische Kirche der Union und den Evangelischen Bund. Bei dem Artikel über die Evangelische Kirche in Deutschland wird man fragen dürfen, ob die ökumenische Komponente nicht eine stärkere Hervorhebung erfordert hätte als nur die beiläufige Erwähnung der Stuttgarter Erklärung von 1945 (668), der Mitgliedschaft im ÖRK (672), des Gesprächs mit Orthodoxen und Anglikanern (673) und des Antirassismusprogramms (674). Gerade in dem sonst hervorragend sorgfältig und ausführlich entworfenen Gesamtbild der EKD hätte ein solcher Abschnitt nicht fehlen sollen.

Kg.

Werner Brändle, Taschenbuch theologischer Fremdwörter. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1982. (GTB Siebenstern 1055.) 143 Seiten. DM 9,80.

Die dreitausend in diesem Taschenbuch zusammengestellten Stichwörter wollen nach Ankündigung des Verlages „gleichsam ein unentbehrlicher Duden der theologischen Fremdwörter für jedermann" sein. Damit um mehr als die Hälfte kürzer als das vergleichbare „Theologische Fach- und Fremdwörterbuch" von Friedrich Hauck/Gerhard Schwinge (mit ca. 6400 Stichwörtern; 5.A. Göttingen 1982) stellt sich um so dringlicher die Frage nach Auswahl und Möglichkeit so komprimierter Definitionen, ohne unerlaubt zu verkürzen oder zu vereinfachen. Zweifellos ist das Taschenbuch von Werner Brändle an dieser nicht mehr unterschreitbaren Grenze angelangt, mag aber entsprechend seiner Intention „nur ein erster Hinweis und Schlüssel sein, der den Zugang zur Theologie erleichtert" (Vorwort). Mühe und Sachverstand bei der Erstellung dieses Taschenbuchs verdienen uneingeschränkte Anerkennung; die irreführende Begriffsbestimmung der „ökumenischen Bewegung" als „Bezeichnung für die Einigungsbestrebungen innerhalb aller auf die Reformation zurückgehenden Konfessionen" (99) wäre freilich wohl vermeidbar gewesen.

Kg.

Nachwort der Schriftleitung

Die ersten fünf Beiträge dieses Heftes sind Prof. *Edmund Schlink,* dem Mitbegründer und Mitherausgeber dieser Zeitschrift, anläßlich seines 80. Geburtstages am 6. März gewidmet. Auch an dieser Stelle sei des Jubilars und seines reichen Lebenswerkes, in das sich auch die „Ökumenische Rundschau" einbeschlossen wußte, in Dankbarkeit gedacht. Der fünfte Beitrag „Zu einem Leben in Gemeinschaft berufen" leitet bereits über zu den Vancouver-Artikeln, die uns vor Augen stellen, was man in der EKD (Präs. Heinz Joachim Held), in der römisch-katholischen Kirche (Msgr. Prof. Aloys Klein vom Einheitssekretariat) und in den Kirchen der DDR (P. Gerhard Thomas, Schriftleiter der „Mecklenburgischen Kirchenzeitung") von der VI. Vollversammlung des ÖRK erwartet. Die Ausführungen von Prof. Wenzel Lohff über die Leuenberger Konkordie machen uns aus der kritischen Distanz eines Jahrzehnts erneut der ökumenischen Relevanz dieser Vereinbarung bewußt.

Unter „Dokumente und Berichte" möchte der umfassende Sachbericht über die Genfer Konferenz der Ökumenischen Vereinigung von Theologen der Dritten Welt nicht nur informieren, sondern Anstöße zum weiteren Nachdenken vermitteln. Davon, wie Christen sich in China und im Iran zu bewähren haben, vermitteln die letzten beiden Berichte einen lebendigen Eindruck.

Eine Korrektur in der Rezension von Prof. Gerhard Grohs im letzten Heft: der Buchtitel S. 126 muß richtig heißen: „Imperialismus und Kolonialmission. Kaiserliches Deutschland und koloniales Imperium".

Neu in unseren Herausgeberkreis eingetreten ist Prof. *Niels-Peter Moritzen* (Erlangen). In der Nachfolge von Walter Freytag und Gerhard Brennecke wird er sich besonders den missionarischen Aspekt in der „Ökumenischen Rundschau" angelegen sein lassen.

Kg.

OKR Willfried J. Blank, Friedrichstraße 2-6, 6000 Frankfurt/Main / Pastor Dr. Richard Boeckler, Wagenburgstr. 9, 7000 Stuttgart / Dr. Hanns Engelhardt, Herrenstr. 45a, 7500 Karlsruhe / Dr. Reinhard Frieling, Eifelstr. 35, 6140 Bensheim/ Ks. dr. Leonard Górka SVD, ul. Jagiellońska 45, 20-950 Lublin 8, Polen / OKR Uwe-Peter Heidingsfeld, Friedrichstr. 2-6, 6000 Frankfurt/Main / Präsident Dr. Heinz Joachim Held, Friedrichstr. 2-6, 6000 Frankfurt/Main / Dr. Erhard Kamphausen, Rupertistr. 67, 2000 Hamburg 52 / Msgr. Prof. Dr. Aloys Klein, Sekretariat für die Einheit der Christen, I-00120 Vatikanstadt / Bischof Dr. Dr. Werner Krusche, Am Dom 2, DDR 3010 Magdeburg / Prof. Dr. Dr. Wenzel Lohff, Bischof-Meiser-Str. 6, 8023 Pullach / Pfarrer Helmuth Matzat, Heßlerstr. 66, 4700 Hamm / OKR Michael Mildenberger, Friedrichstr. 2-6, 6000 Frankfurt/Main / Prof. Dr. Nikos A. Nissiotis, Achilles St. 5, P. Faliron, Athen / PD Dr. Michael Plathow, Plankengasse 1, 6900 Heidelberg / Prof. Dr. Dietrich Ritschl DD, CH 4418 Reigoldswil BL / Missionsdirektor Peter Sandner, Rudolfstr. 137/139, 5600 Wuppertal 2 / Johanna Schießl, Crevennastr. 11, 8700 Würzburg / Dietrich Schuld, c/o Alt-Katholisches Seminar, Adenauerallee 33/III, 5300 Bonn / Pastor Hans-Martin Steckel, Friedrichstr. 2-6, 6000 Frankfurt/Main / Pastor Gerhard Thomas, Münzstr. 8, DDR 2751 Schwerin / Pfarrer Dr. Hans Vorster, Friedrichstr. 2-6, 6000 Frankfurt/Main / Präsident i. R. D. Adolf Wischmann, E.-Averdieck-Str. 17, 2720 Rotenburg (Wümme).

Lima — Vancouver — und danach

Zur Rolle von „Glauben und Kirchenverfassung"

VON GÜNTHER GASSMANN

1. Lima: Bekräftigung der Rolle von Faith and Order im ÖRK

Die von der ÖRK-Kommission für Glauben und Kirchenverfassung erarbeiteten Konvergenztexte über Taufe, Eucharistie und Amt haben in den Mitgliedskirchen des ÖRK und in der römisch-katholischen Kirche ein breites Echo ausgelöst. Der englische Originaltext ist seit Anfang 1983 in mehr als ein Dutzend Sprachen übersetzt worden. Weitere Übersetzungen werden folgen. Kirchen haben auf den verschiedenen Ebenen Studiengruppen eingesetzt. Die große Zahl der verkauften Exemplare deutet hin auf eine Verbreitung weit über den Kreis der professionellen Ökumeniker hinaus. Arbeitshilfen und interpretierende Aufsätze erscheinen in großer Zahl. Ähnlich wie bei den „Vorgängertexten", die 1974 in Accra verabschiedet wurden, scheint dieses Ergebnis eines Studienprojektes des ÖRK eine größere Beachtung zu finden, als dies anderen Berichten aus dem Bereich des ÖRK je beschieden war.

Dieses Echo ist erstaunlich, zugleich aber auch bedeutsam. Erstaunlich einmal, weil man nach dem bereits sehr intensiven Rezeptionsprozeß der Accra-Texte über Taufe, Eucharistie und Amt annehmen konnte, daß viele ökumenisch interessierte Kreise sich nicht noch einmal einer Beschäftigung mit ökumenischen Konvergenzen in den gleichen Themenbereichen widmen würden. Erstaunlich auch deshalb, weil nach einer weitverbreiteten These das Interesse ökumenisch engagierter Christen an den theologischen Bemühungen um Überwindung traditioneller Lehrunterschiede nachgelassen habe. Selbst der Beigeordnete Generalsekretär des ÖRK räumt solchen Lehrgesprächen offensichtlich keine große Chance mehr ein (Konrad Raiser im „Deutschen Allgemeinen Sonntagsblatt", Nr. 17, 1983, 13).

Das breite Echo auf die Lima-Texte enthüllt diese These als unzutreffende Beurteilung der tatsächlichen Situation — oder als Wunschdenken. Die Bedeutsamkeit dieses Echos für den Fortgang des ökumenischen Bemühens besteht darin, daß es darauf aufmerksam macht, daß die Kirchen dem Bemühen um Überwindung kirchentrennender Lehrunterschiede auch weiterhin eine zentrale Rolle beimessen. Und dies gilt, wie man an der Verbreitung der Lima-Texte erkennen kann, nicht nur für die Kirchen im

europäisch-nordamerikanischen Bereich, noch trifft dies nur auf einen kleinen Kreis ökumenisch interessierter Fachtheologen zu. Allerdings darf der Hinweis auf die durch die Reaktion auf Lima m. E. neu bekräftigte zentrale Rolle des theologischen Bemühens um die Sichtbarmachung der in Jesus Christus vorgegebenen Einheit seiner Kirche nun seinerseits nicht als Abwertung oder Negierung ökumenischer Bemühungen in anderen Formen und Bereichen verstanden werden. Von Anfang an hat in der ökumenischen Bewegung ein notwendiges, komplementäres und sicherlich oft auch konfliktreiches Zusammenspiel zwischen theologischem Gespräch, praktischer Zusammenarbeit und dem Bemühen um gemeinsame Auffassungen und Schritte in Fragen der Sozialethik, Mission und Evangelisation und der Erneuerung des kirchlichen Lebens bestanden. Ein Zusammenspiel allerdings, das heute angesichts der Verzweigung ökumenischer Arbeitsbereiche und unterschiedlicher Auffassungen über das, was „Ökumene" und „ökumenisch" bedeutet, nicht mehr recht zu funktionieren scheint. In dieser Situation besteht die zentrale Rolle der theologischen Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung vor allem auch darin, eine ständige Erinnerung an Auftrag und Ziel jenes wichtigsten Faktums der Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts zu sein, das wir ökumenische Bewegung nennen.

2. Rezeption der Lima-Texte

Der Rezeptionsprozeß im Blick auf die Lima-Texte hat begonnen. Erste, wenngleich vorerst nur persönliche, Stellungnahmen liegen vor. Sie verbinden Anfragen zu einzelnen Aussagen mit einer allgemeinen Zustimmung zu den hier vorgelegten Konvergenzen. Es scheint, daß das bereits jetzt erkennbare breite Echo weitgehend auch ein positives Echo werden wird.

Man wird jedoch auch damit rechnen müssen, daß es nicht an kritischen Stimmen fehlen wird, z. B. aus solchen römisch-katholischen Kreisen, die den im Konsensus sehr viel weitergehenden Abschlußbericht des internationalen anglikanisch/römisch-katholischen Gesprächs mit harter Kritik bedacht haben, oder aus protestantisch-freikirchlichen Kreisen, für die sich in den Lima-Texten ihnen fremde katholisch-orthodoxe Denkweisen widerzuspiegeln scheinen. Dennoch ist eine weitgehend positive Reaktion zu erwarten. Diese wird dadurch erleichtert, daß die Texte ausdrücklich nicht als Konsensustexte, sondern als Konvergenzerklärungen bezeichnet werden. Dieser Ausdruck ist deshalb wichtig, weil er deutlich macht, daß noch nicht in allen Fragen eine volle Einigung erreicht worden ist. Er ist aber auch, und das ist zunächst weniger deutlich, ein Hinweis darauf, daß diese Texte

nicht den Anspruch erheben, als ein für die Kirchen und ihre Lehre verbindliches Lehrdokument rezipiert zu werden.

Damit ist eine Frage angedeutet, die in den bisherigen Reaktionen auf die Lima-Texte immer wieder auftaucht: Was bedeutet *„Rezeption"* dieser Texte? Rezeption im engen Sinne einer auch rechtlich relevanten Entscheidung einer Kirche im Blick auf ihre Beziehungen zu einer oder mehreren anderen Kirchen, vergleichbar etwa dem Prozeß der Zustimmung zur Leuenberger Konkordie, dürfte bei den Lima-Texten wohl kaum oder jedenfalls noch nicht gemeint sein. Ein solches Verfahren ist nur im direkten, zumeist bilateralen Gespräch zwischen einzelnen Kirchen oder Kirchengruppen möglich und notwendig. Demgegenüber ist der Gegenstand der Rezeption bei den Lima-Texten das Ergebnis eines jahrzehntelangen Gesprächs zwischen Vertretern aller großen kirchlichen Traditionen. Rezeption ist in diesem Falle eine bejahende und kritisch hinterfragende Aussage darüber, ob und in welchem Maße sich die eigene Kirche mit ihrem Verständnis und ihrer Praxis im Bereich von Taufe, Eucharistie und Amt in dem Konvergenzprozeß wiederfinden kann, der sich in den Lima-Texten widerspiegelt.

Das ist eine gewisse Modifikation der im Vorwort zur deutschen Ausgabe (7) gestellten Frage, in welchem Maß die jeweilige Kirche „in diesem Text den Glauben der Kirche durch die Jahrhunderte erkennen kann". Die Formulierung dieser Frage möchte, und das ist zweifellos berechtigt, die Kirchen darauf hinweisen, daß eine angemessene Rezeption einer ökumenischen Konvergenz nicht darin bestehen kann, diese auf ihre Identität oder Nicht-Identität mit den Formulierungen der in der eigenen Kirche geltenden christlichen Lehre hin zu prüfen. Andererseits gibt es aber nicht so etwas wie einen vor allen konfessionellen Traditionen liegenden oder von ihnen ablösbaren „Glauben der Kirche durch die Jahrhunderte". So wird jede Kirche doch zunächst von ihrer eigenen Lehre und Praxis aus an die Rezeption der Lima-Texte herangehen. Dabei wird sie allerdings nicht einfach nur eine Bestätigung der eigenen Formulierungen und Formen suchen, sondern danach fragen, inwieweit die Konvergenzerklärungen im Einklang stehen mit dem, was von der eigenen Lehre und Praxis als wesentlich und unaufgebbar erachtet wird und inwieweit die Konvergenzerklärungen auch zu Erweiterungen der eigenen Lehrauffassungen und Veränderungen in der eigenen Praxis herausfordern. Erweiterungen und Veränderungen, die hoffentlich mehr bedeuten als nur Zugeständnisse im Interesse einer Annäherung an andere Kirchen.

So wäre dann Rezeption nicht das Ergebnis eines statischen Vergleichs, sondern das Eingehen auf einen Konvergenzprozeß, bei dem die eigene Po-

sition in Lehre und Praxis nicht unberührt bleibt. Allein schon durch die Beschäftigung mit den Texten gehen Wirkungen auf die Beteiligten aus, die zu Veränderungen im Denken und Handeln führen. Formeller Ausdruck der Rezeption kann also nichts anderes als die erbetene offizielle Stellungnahme zu den Lima-Texten sein. Damit wäre aber der Rezeptionsprozeß in seinem angedeuteten umfassenden Sinne nicht abgeschlossen. Mit den durch ihn implizierten Veränderungen ist er geradezu eine der Voraussetzungen dafür, daß er in seinem weiteren Verlauf auch zu konkreten Folgerungen für die Beziehungen zwischen einzelnen Kirchen, also zu einer Rezeption im engeren Sinne, führt. Solche Folgerungen, das ist eine seit vielen Jahren in Glauben und Kirchenverfassung wiederholt geäußerte Überzeugung, können aber nur als Ergebnisse direkter Gespräche von Kirche zu Kirche gezogen werden. Multilaterale und bilaterale Lehrgespräche sind auch in dieser Hinsicht notwendigerweise komplementär aufeinander bezogen.

3. Die Arbeit in Vancouver

Auf der Vollversammlung des ÖRK in Vancouver werden die Lima-Texte sicherlich eine wichtige Rolle spielen. Viele Teilnehmer werden gerade dieses Arbeitsergebnis des ÖRK bereits kennen und den Wunsch haben, ihre Eindrücke und Fragen mit Vertretern anderer Kirchen auszutauschen. Sie werden gemeinsam darüber nachdenken können, welche Folgerungen einzelne Kirchen aus den Konvergenzen für ihr eigenes Leben und Denken und für ihre Beziehungen zu anderen Kirchen ziehen können. Auch die für viele noch ungeklärte Frage nach der Bedeutung und Form der Rezeption der Lima-Texte könnte auf der Basis erster Erfahrungen, über die berichtet werden soll, eingehender besprochen werden.

Andererseits macht das Programm des Problembereichs (Issue-Group) II, der sich mit Schritten auf dem Weg zur Einheit befassen wird, deutlich, daß sich das Bemühen um christliche Einheit und entsprechend auch Auftrag und Arbeitsprogramm von Glauben und Kirchenverfassung nicht in der Erarbeitung, Formulierung und Rezeption gemeinsamer Aussagen über Taufe, Eucharistie und Amt erschöpft. So ist es sicherlich angemessen und wichtig, wenn in der ersten Sitzung des Problembereichs eine Art Bilanz erstellt werden soll über die Schritte hin zur Einheit, die seit der letzten Vollversammlung in Nairobi 1975 in den verschiedenen Bereichen kirchlichen Lebens geschehen sind. Nach Meinung vieler, die von einer „Stagnation" der ökumenischen Bewegung sprechen, dürfte dies nicht gerade eine Erfolgsbilanz werden.

Manches spricht für diese Beurteilung. Unionsverhandlungen zwischen Kirchen, seit Jahrzehnten ein gern angeführtes Beispiel dafür, daß sich ökumenisch etwas bewegt, führten nur selten zum erstrebten Ziel. Mehr noch, die Angemessenheit dieser ökumenischen Methode und Zielsetzung wird, sicherlich beeinflußt durch die Serie von Enttäuschungen mit solchen Verhandlungen wie auch durch die nicht erfüllten Erwartungen nach vollzogenen Unionen, zunehmend in Frage gestellt. Die stärkere ökumenische Zurückhaltung bestimmter römisch-katholischer Kreise ist offenkundig. Es scheint kaum erreichbar zu sein, daß die Kirchen miteinander oder der ÖRK zusammen mit der römisch-katholischen Kirche zu den großen Fragen der Zeit Stellung nehmen, mit einer Stimme sprechen. Aber auch die Lieblingskinder mancher Ökumeniker, die „grassroots", die Gemeinden und Gruppen auf lokaler Ebene, und die Kirchen in Afrika, Asien und Lateinamerika, scheinen bei genauerer Betrachtung nicht die ökumenisch auf breiter Front vorwärts drängenden Kräfte zu sein, als die man sie gern hinstellt. Viele stellen resignierend fest, daß die ständig wachsende Zahl bilateraler interkonfessioneller Gespräche bislang kaum zu konkreten Entscheidungen im Blick auf die Beziehungen zwischen Kirchen geführt haben.

Dennoch ist es unangemessen, von einer Stagnation der ökumenischen Bewegung zu sprechen. Auch in Vancouver wird man genügend Beispiele dafür anführen können, daß erstarrte Fronten in Bewegung kommen, Menschen über Konfessionsgrenzen hinweg neue Gemeinschaft finden und Kirchen gemeinsam Zeugnis ablegen, handeln und sichtbare Einheit anstreben. Aber die ökumenische Bewegung hat es heute sehr viel schwerer. Die großen, eindrücklichen Erfahrungen des Übergangs von z. T. Jahrhunderte währender Feindschaft und Konkurrenz zu gegenseitiger Achtung, Erfahrung geistlicher Gemeinschaft und vielfältigen Formen und Gelegenheiten von Kontakten und Zusammenarbeit liegen in vielen Ländern bereits hinter uns. Die sehr viel schwerer zu vollziehenden Schritte hin zu voller kirchlicher Gemeinschaft liegen dagegen zumeist noch vor uns. Auch sind Erscheinungsbild und Orientierung der ökumenischen Bewegung sehr viel undeutlicher geworden. Viele Aktivitäten, die als ökumenisch bezeichnet werden, sind bewußt oder unbewußt weit davon entfernt, in irgendeiner Beziehung zu der in der Verfassung des ÖRK ausgesprochenen ersten Funktion und Zielsetzung des Rates zu stehen, „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".

In dieser Situation kommt dem Beitrag von Glauben und Kirchenverfassung in den Diskussionen und Stellungnahmen im Rahmen des Problembereichs II von Vancouver eine besondere Bedeutung für das Profil der Vollversammlung, für ihre Ergebnisse und für den weiteren ökumenischen Weg zu. Es wird daher notwendig sein, das Ziel der ökumenischen Bewegung und damit den Bezugspunkt aller Aktivitäten und Programme des ÖRK erneut zu bekräftigen: die Einheit der Kirche Jesu Christi sichtbar, erfahrbar und wirksam zu machen. Es müßte deutlich werden, daß nicht nur multilaterale und bilaterale Lehrgespräche und Unionsverhandlungen auf dieses Ziel ausgerichtet sind und seiner Verwirklichung dienen. Auch das in Vancouver sicherlich breiten Raum einnehmende Gespräch über den Beitrag der Kirchen und Christen zum Frieden dürfte die Dimension der Einheit der Kirche nicht aus dem Blick verlieren. Nicht, um formale Bedingungen von „ökumenisch" zu erfüllen, sondern um der Sache willen. Zeugnis und Einsatz für den Frieden gewinnen in einer von Machtinteressen und gegenseitigem Mißtrauen zerrissenen Welt an Überzeugungskraft, wenn sie von Kirchen ausgehen, die ihre eigenen Trennungen zu überwinden suchen und als eine ideologische, politische und soziale Grenzen überschreitende Gemeinschaft gemeinsam Zeugnis ablegen.

In seinem eigenen Arbeitsprogramm hat Glauben und Kirchenverfassung bereits seit längerer Zeit die traditionelle lehrmäßige, unmittelbar auf die Einheit der Kirche ausgerichtete Arbeit durch Themenbereiche erweitert, die in einer umfassenderen Weise auf diese zentrale Aufgabe bezogen sind. Ein wesentlicher Anstoß hierzu ging von der Vollversammlung in Uppsala 1968 aus, indem diese, dem Zweiten Vatikanischen Konzil folgend, die Einheit der Kirche zur Einheit der Menschheit in Beziehung setzte und die Wechselbeziehung von Einheit und Katholizität der Kirche aufzeigte. Eine Folge dieser erweiterten Perspektive war die Studienarbeit über „Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit" (1968-1974), die zwar ohne einen krönenden Abschlußbericht geblieben ist, aber beträchtliche Auswirkungen auf die ökumenische Diskussion insgesamt gehabt hat. Auch die Studienarbeiten über die „Rechenschaft von der Hoffnung, die in uns ist" und über die „Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche", die in Bangalore 1978 bzw. in Sheffield 1981 zum Abschluß kamen, gehören in diesen Rahmen hinein. Doch auch die ganz konzentriert auf die Einheit der Kirche ausgerichteten Lima-Texte machen immer wieder deutlich, welche ethischen Implikationen mit den Übereinstimmungen und Konvergenzen im Bereich von Taufe, Eucharistie und Amt gegeben sind.

Diese „Doppelstrategie" einerseits der Konzentration auf die für die Einheit der Kirche relevanten Lehrfragen und andererseits der Einbeziehung von Themenbereichen, deren Wechselbeziehung mit der Einheitsfrage erkannt worden ist, wird auch in Zukunft die Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung bestimmen. Repräsentiert das neue Studienprojekt „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens" die eine Linie, so ist das andere Projekt über „Die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft", das deutlich an das Projekt „Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit" anknüpft, der umfassenderen Perspektive gewidmet. Daß, nebenbei gesagt, mit diesen beiden zukünftigen Faith and Order-Projekten auch der Methodenstreit zwischen deduktiver und kontextueller Theologie seinen Niederschlag — und vielleicht auch seine Bewältigung in Glauben und Kirchenverfassung — findet, ist offenkundig. Entscheidend für die zentrale Rolle von Glauben und Kirchenverfassung innerhalb des ÖRK scheint mir dabei zu sein, daß durch das neue Studienprojekt über Einheit der Kirche und Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft auch den anderen Arbeitsbereichen des ÖRK als Modell und Rahmen vor Augen gestellt werden könnte, daß und wie alle ökumenischen Aktivitäten mit dem Ziel der ökumenischen Bewegung verbunden sein und bleiben müssen.

Entsprechend ist neben der Bilanz von Schritten hin zur Einheit seit Nairobi und der Beschäftigung mit Folgerungen aus den Lima-Texten ein weiterer Schwerpunkt in der Arbeit innerhalb des Problembereichs II von Vancouver das Projekt über Einheit der Kirche und Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft. Das andere Projekt für die weitere Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung, die Studienarbeit über den gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens heute, ist dagegen nicht im Programm für den Problembereich II vorgesehen. Es wird hoffentlich nicht völlig unbeachtet bleiben. Allerdings liegt für dieses Projekt bereits ein Arbeitsplan bis 1987/1988 vor, während man beim anderen Projekt in Lima 1982 noch nicht zu einer überzeugenden Konzeption gelangt ist. Dies soll offenkundig in Vancouver ausgearbeitet werden, was auf einer großen Konferenz und in der zur Verfügung stehenden kurzen Zeit sicherlich nicht einfach sein wird. Daß es gelingen möge, ist dennoch sehr zu wünschen, denn dann könnte Glauben und Kirchenverfassung mit einem überschaubaren und klaren Programm in die Arbeitsperiode nach Vancouver hineingehen:

— Begleitung und Förderung der Rezeption der Lima-Texte und später Sammlung und Auswertung der Stellungnahmen;
— Durchführung des Studienprojektes „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens heute";
— Durchführung des Studienprojektes „Die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft".

Daß dieses Programm, zu dem noch einige kleinere Aufgabenbereiche hinzutreten, feststeht, ist angesichts der einschneidenden personellen Veränderungen in Glauben und Kirchenverfassung um so wichtiger. Der gegenwärtige Direktor des Sekretariats, Prof. Dr. William Lazareth, übernimmt zum 1. September eine Gemeinde in New York. Sein Weggang wird von vielen als großer Verlust angesehen und bedauert. Zwei der drei weiteren Stellen im Sekretariat müssen neu besetzt werden. Der neugewählte Zentralausschuß des ÖRK wird unmittelbar nach Vancouver die neue Ständige Kommission (Arbeitsausschuß) von Glauben und Kirchenverfassung (30 Mitglieder) und deren Vorsitzenden ernennen. Auf Vorschlag dieser Kommission werden dann ein Jahr später im August 1984 die weiteren 90 Mitglieder der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung vom Zentralausschuß ernannt. Angesichts der gegenwärtig starken Veränderungen im Mitarbeiterstab des ÖRK steht Faith and Order allerdings nicht allein vor den Schwierigkeiten, die ein fast völliger Wechsel in seinem Sekretariat mit sich bringen.

5. Die zukünftige Rolle von Faith and Order

Glauben und Kirchenverfassung wird mit einem weitgehend feststehenden Programm, einem größtenteils neuen Mitarbeiterstab, einer sicher teilweise neuen Kommission und, wie die Reaktion auf die Lima-Texte beweist, einem hohen Maß an Vertrauen und Erwartungen in die neue Arbeitsperiode nach Vancouver hineingehen. Welche Rolle wird diese Untereinheit des ÖRK in den nächsten Jahren zu erfüllen haben?

Die wesentliche Aufgabe von Glauben und Kirchenverfassung wird auch weiterhin und vielleicht sogar verstärkt darin bestehen müssen, theologisches Gewissen, theologischer Bezugspunkt der ökumenischen Bewegung, soweit sie im ÖRK organisatorischen Ausdruck findet, zu sein. Darauf ist in diesem Beitrag bereits mehrfach hingewiesen worden. Ohne einen solchen Bezugspunkt, von dem aus sowohl das Ziel der Sichtbarmachung der Einheit der Kirche Jesu Christi konzentriert verfolgt, als auch allen anderen ökumenischen Aktivitäten die auch für sie orientierende und letztlich

bestimmende Zielsetzung vor Augen gehalten wird, läuft der ÖRK Gefahr, zu einer Organisation mit nur mühsam zusammengehaltenen, miteinander unverbundenen und von unterschiedlichen oder gar gegensätzlichen Konzeptionen bestimmten Aktivitäten zu werden. Diese Gefahr, die jeder kirchlichen Organisation mit vielfältigen Arbeitszweigen droht, ist heute offenkundig.

Damit hängt zusammen, daß Glauben und Kirchenverfassung durch seine spezifische Aufgabe und die angedeutete umfassendere Rolle innerhalb des ÖRK wesentlich dazu beitragen kann, den Charakter des ÖRK als eines Rates der *Kirchen* zu bewahren. Gewiß liegt es oft nahe, in bestimmten Fragestellungen vor allem mit dafür besonders engagierten Gruppen und Personen innerhalb der Kirchen zusammenzuarbeiten und deren Erfahrungen und Anliegen auf ökumenischer Ebene zusammenzuführen. Aber ein Ausweichen vor dem sehr viel mühsameren Weg, auch die Kirche als solche mit auf den ökumenischen Weg samt seinen vielfältigen Aufgaben und Problemen zu nehmen, würde Grundlage und Ziel, ja Existenz des ÖRK in seiner jetzigen Form gefährden. Glauben und Kirchenverfassung kann dazu beitragen, eine solche Entlassung der Kirchen aus ihrer ökumenischen Verpflichtung innerhalb des ÖRK, für die es bereits genügend Anzeichen gibt, zu verhindern. Das wird wiederum nur dadurch gelingen, daß am Wesen der ökumenischen Bewegung als einer Bewegung von Kirchen hin zu engerer Gemeinschaft im Glauben, Gottesdienst, Zeugnis, Mission und Dienst festgehalten wird. Das Programm von Faith and Order dient dieser umfassenden Zielsetzung und ermöglicht dadurch, daß sich auch andere Arbeitszweige des ÖRK mit ihrer spezifischen Aufgabenstellung darin wiederfinden können.

Die zukünftige Rolle von Glauben und Kirchenverfassung, und auch das hängt mit dem bisher Gesagten zusammen, besteht weiterhin darin, die ökumenischen Bemühungen der Weltweiten Christlichen Gemeinschaften (konfessionellen Familien) und des ÖRK in enger Verbindung miteinander zu halten. Die neue ökumenische Bedeutung der Weltweiten Christlichen Gemeinschaften kommt vor allem in der weiterhin wachsenden Zahl ihrer bilateralen interkonfessionellen Gespräche auf den verschiedenen Ebenen zum Ausdruck. An diesen Gesprächen ist die römisch-katholische Kirche in hohem Maße beteiligt. Hier hat sich ein bedeutsames Element ökumenischen Strebens neben dem ÖRK entwickelt. Auf seiten des ÖRK hat Faith and Order wesentlich dazu beigetragen, daß die These von der Komplementarität zwischen den bilateralen Gesprächen und dem multilateralen theologischen Gespräch innerhalb des ÖRK nicht nur eine beruhigende

oder beschwörende Formel geblieben ist. Die Wechselwirkung zwischen beiden Methoden ökumenischen theologischen Bemühens hat nicht zuletzt wieder in den Lima-Texten ihren unverkennbaren Niederschlag gefunden. Im Vorwort zu den Texten wird zudem der Beitrag der bilateralen Gespräche ausdrücklich anerkannt. Andererseits haben die bilateralen Gespräche durch die Lima-Texte einen Bezugsrahmen erhalten, der für ihren weiteren Verlauf eine große Hilfe bedeutet. Diese enge Beziehung wurde sicher auch dadurch gefördert, daß Faith and Order der einzige Arbeitsbereich des ÖRK ist, in dem römisch-katholische Theologen als volle Mitglieder beteiligt sind. Ein Zurückdrängen sowohl der Mitwirkung der Kirchen im ÖRK als auch der theologischen Konzentration auf die Frage der Einheit der Kirchen würde unweigerlich eine zunehmende Verlagerung des theologischen Ringens um die Einheit der Kirche vom ÖRK auf die Weltweiten Christlichen Gemeinschaften zur Folge haben. Das kann nicht im Interesse des ÖRK sein und liefe auch den ökumenischen Intentionen dieser Gemeinschaften zuwider. Glauben und Kirchenverfassung muß daher auch in Zukunft die wichtige verklammernde Funktion zwischen beiden Strängen ökumenischen Bemühens wahrnehmen und zugleich durch seinen eigenen Beitrag innerhalb des ÖRK die Gefahr einer solchen Verlagerung bannen.

Es ist zu hoffen, daß in Vancouver und im neuen Zentralausschuß des ÖRK diese bleibende zentrale Rolle von Glauben und Kirchenverfassung für die gesamte ökumenische Bewegung bekräftigt und auch praktisch gewährleistet wird. Daß es dabei um mehr geht als um eine Untereinheit des ÖRK, dürfte deutlich sein.

Mehr als Zusammenarbeit? Aspekte der Arbeit der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen 1972—1982

VON KONRAD RAISER

Zum fünften Mal seit ihrer Gründung 1965 legt die Gemeinsame Arbeitsgruppe zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen einen offiziellen Bericht über ihre Tätigkeit vor.[1] Die Veröffentlichung dieses Berichts bietet eine Gelegenheit, die Entwicklung der Beziehungen zwischen diesen beiden christlichen Weltorganisationen während der letzten zehn Jahre zu untersuchen.

Die ersten sieben Jahre des Bestehens der Gemeinsamen Arbeitsgruppe (GA) fielen mit der bahnbrechenden Periode ökumenischer Initiativen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil zusammen. Die Gemeinsame Arbeitsgruppe ließ sich von der Begeisterung dieser Jahre mitreißen und trug selbst zu ihrer Dynamik bei. Während einer kurzen Erkundungsphase von nur drei Jahren gelang es der GA im Sinne ihres ursprünglichen Mandats die Prinzipien und Methoden der Zusammenarbeit zu klären.[2] Ihre beiden ersten offiziellen Berichte, die 1966 und 1967 vorgelegt wurden, sind Ausdruck einer breiten Übereinstimmung im Blick auf das Wesen der ökumenischen Bewegung, an der sowohl die römisch-katholische Kirche wie auch der Ökumenische Rat der Kirchen teilnehmen.[3] Dieses gemeinsame Verständnis wurde in einem Studiendokument über das Wesen des ökumenischen Dialogs weiterentwickelt.[4] Darüber hinaus gelang es der GA, ein breites Netz von kooperativen Beziehungen zwischen verschiedenen Teilen des ÖRK und dem entsprechenden Partner in der römisch-katholischen Kirche zu knüpfen.

Ermutigt durch die positiven Erfahrungen während der Erkundungsphase sowie durch die zustimmenden Reaktionen der beiden Trägerorganisationen dehnte die GA ihre Überlegungen über die Frage nach den Prinzipien und Methoden der Zusammenarbeit aus und griff eine Reihe von grundlegenden Problemen im Blick auf die Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und der Gemeinschaft von Kirchen innerhalb des ÖRK auf. Sie bildete zwei Studienkommissionen zu den Themen „Ka-

tholizität und Apostolizität" und „Gemeinsames Zeugnis und Proselytismus", deren Arbeitsergebnisse zusammen mit dem dritten offiziellen Bericht im Jahr 1971 veröffentlicht wurden.[5] Darüber hinaus entschloß sich die GA 1969, die Frage einer möglichen Mitgliedschaft der römisch-katholischen Kirche im ÖRK genauer zu untersuchen. Die Veröffentlichung des Berichts über diese Studie „Strukturen der Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen" 1972 schließt die zweite Phase der Tätigkeit der GA ab.[6]

Der dritte Bericht, veröffentlicht 1971, endet mit einem hoffnungsvollen Ausblick. Er streift nur kurz die Frage der Mitgliedschaft. Als ein Jahr später die Ergebnisse der Studie veröffentlicht wurden, erklärte das von Kardinal Willebrands als Präsident des Sekretariats für die Einheit der Christen und von Dr. Eugene Carson Blake als Generalsekretär des ÖRK unterzeichnete Vorwort, daß ein Antrag von seiten der römisch-katholischen Kirche auf Mitgliedschaft im ÖRK „in naher Zukunft" nicht zu erwarten sei. Es fügte jedoch hinzu, daß alle Beteiligten überzeugt seien, „daß die Zusammenarbeit zwischen diesen Körperschaften nicht nur fortgesetzt, sondern noch intensiviert werden muß". Diese reservierte Antwort auf die Studie leitete in Verbindung mit einer Reihe von anderen Ereignissen eine Periode kritischer Bestandsaufnahme und Neuorientierung in der Arbeit der Gemeinsamen Arbeitsgruppe ein, die schließlich in den vierten offiziellen Bericht mündete, der zur Zeit der Vollversammlung des ÖRK in Nairobi (1975) vorgelegt wurde.[7]

Nunmehr wird sieben Jahre später der fünfte offizielle Bericht veröffentlicht. Die ökumenische Situation hat sich weiter gewandelt, und davon waren auch die Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem ÖRK betroffen. Um den gegenwärtigen Stand der Dinge verstehen zu können, ist es sinnvoll, sich die entscheidenden Ereignisse während der letzten zehn Jahre in Erinnerung zu rufen und so die Kontinuität in der Entwicklung dieser Beziehungen wieder herzustellen. Auch der fünfte Bericht sieht diese Notwendigkeit und beginnt daher mit einer ausführlichen Beschreibung der ökumenischen Situation. Der im Folgenden gegebene Überblick und die Interpretation sollen dem Leser einige Einsichten in die Hintergründe des Berichts vermitteln.

I. Konsolidierung und Neuorientierung

Auch in einem oberflächlichen Vergleich der Situation, wie sie am Anfang der siebziger Jahre bestand, und der Situation zehn Jahre später fallen

die tiefgreifenden Veränderungen in den internationalen Beziehungen auf, mit ihren dramatischen Konsequenzen für die Lebensbedingungen. Auch die Kirchen und die ökumenische Bewegung sind von diesen Veränderungen, auf welche der fünfte Bericht in seinem ersten Abschnitt verweist (I.1), betroffen gewesen. An die Stelle des Bekenntnisses zur Entspannung, der Bereitschaft, eine gerechtere internationale Ordnung herzustellen, sowie der Hoffnung auf friedlichen Wandel ist allmählich eine neue Machtkonfrontation und eine Verhärtung der Strukturen von Ungerechtigkeit und Unterdrückung getreten. Dem weitverbreiteten Gefühl von Angst und sogar Verzweiflung steht die ebenso breite und wachsende Entschlossenheit von Menschen in allen Teilen der Welt gegenüber, den militärischen, wirtschaftlichen und politischen Mächten zu widerstehen und ihr Recht auf Leben und Menschenwürde durchzusetzen. Die zunehmenden Spannungen und Spaltungen in unserer Welt haben auf die ökumenische Bewegung eingewirkt und sind eine Herausforderung an das Zeugnis der Kirchen. Ökumenische Zusammenarbeit ist noch dringlicher und notwendiger geworden, als sie es bereits vor zehn Jahren war. „Mehr als jemals zuvor erweisen sich die Spaltungen unter Christen als ein Skandal. Das Fehlen voller sichtbarer Einheit unter Christen schwächt die Sendung der Kirche, die berufen ist, Menschen mit Gott und untereinander zu versöhnen (vgl. 2 Kor 5, 18 ff.), verdunkelt die Vision Christi, der das Leben der Welt ist, und unterdrückt seine Stimme der Hoffnung" (I.2).

Daher ist die Feststellung wichtig, daß die neue Wahrnehmung der grundlegenden Einheit des Volkes Gottes, die sich als Frucht des Zweiten Vatikanischen Konzils entwickelt hatte, nicht nachgelassen hat, sondern gewachsen ist und begonnen hat, das Selbstverständnis der Kirchen und das Bewußtsein ihrer Glieder zu verwandeln. Allzuoft setzt man das neue Verhältnis zwischen der römisch-katholischen Kirche und anderen christlichen Kirchen, das nur 25 Jahre vorher noch undenkbar gewesen wäre, als eine Selbstverständlichkeit voraus. Wenn auch im Vergleich zur Anfangsperiode der Arbeit der GA die Fortschritte während der letzten zehn Jahre weniger spektakulär gewesen sind, so ist der Prozeß selbst doch unumkehrbar, und es gibt eine tragfähige Grundlage, auf der weitere Schritte in Richtung auf das Ziel der sichtbaren Einheit aufgebaut werden können.

Der Bericht ruft kurz den wesentlichen Ertrag der ersten zehn Jahre der offiziellen Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem ÖRK in Erinnerung und bestätigt ihn ausdrücklich. Im Jahr 1975 hatte die GA ihre Überzeugung folgendermaßen formuliert: „Trotz all der Trennungen, die sich im Laufe der Jahrhunderte ergeben haben, gibt es

eine wirkliche, wenn auch unvollständige Gemeinschaft, die auch weiterhin zwischen denen besteht, die an Christus glauben und die in seinem Namen getauft sind . . . Das Wesen der Gemeinschaft, durch die wir zusammengehalten werden, kann noch nicht gemeinsam in konkreten Worten beschrieben werden. Die von uns benutzte Sprache ist durch die Trennung der Geschichte bedingt. Jede Kirche hat ihre eigene Betrachtungsweise und ihre eigene ekklesiologische Terminologie. Aber da die Kirchen in Christi Namen zusammenkommen und an seiner Gabe teilhaben, muß ihre Gemeinschaft ekklesiale Wirklichkeit haben. Indem sie gemeinsam vorangehen, dürfte sowohl die Art der gegenwärtigen, schon vorhandenen Gemeinschaft als auch die künftige Einheit, die wir suchen, deutlicher werden. Und so können sie auch ihre Trennungen überwinden."[8]

Diese gemeinsame Grundlage wird in dem vorliegenden Bericht ausdrücklich bestätigt. Er stellt fest, daß diese Einsichten die Überzeugung verstärkt haben, „daß die römisch-katholische Kirche und die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen in ihren bilateralen und multilateralen Beziehungen an ein und derselben ökumenischen Bewegung teilhaben. Mehr und mehr werden sie zu einem gemeinsamen Verständnis des Zieles der Einheit geführt . . . Und es gibt ein wachsendes Einverständnis, daß diese Schau der einen Kirche manifestiert werden kann als eine konziliare Gemeinschaft von Ortskirchen, die ihrerseits tatsächlich vereinigt sind" (I.3).

Diese ausdrückliche Bestätigung früherer Überzeugungen ist keineswegs nur eine rein formale oder diplomatische Geste. Vielmehr kommt darin eine wichtige Konsolidierung im Verständnis des Wesens und des Ziels der Zusammenarbeit zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem ÖRK zum Ausdruck. Aufgrund dieser Aussagen ist deutlich, daß Zusammenarbeit kein Selbstzweck bleiben kann, sondern daß sie stets auf eine Vertiefung der ekklesialen Gemeinschaft ausgerichtet sein muß. Das „gemeinsame Erbe" der inzwischen erreichten Ergebnisse der Zusammenarbeit und besonders die erstaunlichen Konvergenzen, die sich im Verlaufe von gründlicher theologischer Arbeit während der letzten zehn Jahre herausgestellt haben, verpflichten dazu, die Bemühungen fortzusetzen, und schaffen zugleich die Voraussetzung dafür, neuen Schwierigkeiten oder gar Spannungen mit dem Bewußtsein einer klaren Zielrichtung entgegenzutreten.

Der Bericht erwähnt einige der äußeren Herausforderungen sowie inneren Erfahrungen und Veränderungen, denen sowohl die römisch-katholische Kirche wie der ÖRK während der letzten zehn Jahre ausgesetzt waren und die ihre Beziehungen beeinflußt haben. Er geht jedoch nicht genauer

auf die „Probleme" ein, mit welchen die GA zu kämpfen hatte bei ihren Bemühungen, die Zusammenarbeit zwischen ihren Trägerorganisationen auszuweiten und zu vertiefen. Was verbirgt sich hinter dem allgemeinen Hinweis auf die „Unterschiede der Struktur und im Vorgehen zwischen den beiden Organisationen"? Es mag erforderlich sein, den Bericht an dieser Stelle durch einige Informationen zu ergänzen.

Die Tatsache, daß die römisch-katholische Kirche und der ÖRK sich in ihrem grundlegenden Selbstverständnis unterscheiden und daher unterschiedliche Strukturen ausgebildet haben und in ihrer Arbeit unterschiedlichen Methoden folgen, ist natürlich nicht erst jetzt entdeckt worden. Man war sich während der Anfangsperiode der GA dieses Umstandes nicht nur bewußt, sondern betonte ihn immer wieder. Beide Seiten waren sich im klaren über die mangelnde Vergleichbarkeit zwischen einem Rat von Kirchen und einer Kirche mit weltweiter Ausdehnung. Bei mehreren Sitzungen des Zentralausschusses sowie bei der IV. Vollversammlung des ÖRK in Uppsala (1968) wurde ausdrücklich betont, daß die neugeknüpften Beziehungen zwischen dem Ökumenischen Rat der Kirchen und der römisch-katholischen Kirche eventuellen direkten Kontakten zwischen Mitgliedskirchen des ÖRK und der katholischen Kirche weder vorgreifen wollten noch konnten.

Beide Seiten konnten sich jedoch einigen über ein gemeinsames Verständnis der ökumenischen Bewegung, deren „privilegiertes", wenn auch nicht einziges Instrument nach wie vor der Ökumenische Rat der Kirchen ist. Durch die Versicherung von seiten der katholischen Kirche, daß auch sie sich dem Dienst an dieser ökumenischen Bewegung verpflichtet wisse, wurde der Weg zur Suche nach „immer dynamischeren Beziehungen" zwischen den beiden Trägergemeinschaften eröffnet. Wie Lukas Vischer gezeigt hat, führten diese Überlegungen „nahezu unausweichlich zu der Frage römisch-katholischer Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat".[9] Diese Frage wurde von Pater R. Tucci SJ bei der IV. Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Uppsala (1968) und im folgenden Jahr sogar von Papst Paul VI. während seines Besuchs beim Ökumenischen Rat der Kirchen offen angesprochen. In ihrer Untersuchung dieser Frage erörtert die GA zwar eine Reihe von strukturellen Möglichkeiten für engere Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem ÖRK, aber sie läßt klar erkennen, daß sie der vollen Mitgliedschaft den Vorzug geben würde und keine unüberwindlichen Hindernisse für einen solchen Schritt sieht. Die Studie ist sich jedoch bewußt, daß die Entscheidung über einen möglichen Antrag auf Mitgliedschaft bei der römisch-katholischen Kirche alleine liegt.

Das Ergebnis dieser Diskussionen ist bekannt. Es bleibt jedoch die Frage, die immer wieder gestellt worden ist: Was waren die Gründe für die reservierte oder negative Reaktion auf seiten der zuständigen Stellen in der katholischen Kirche? War die Frage vielleicht zu früh aufgeworfen worden, wie im Rückblick einige Beobachter gemeint haben, oder waren die Probleme nicht ausreichend untersucht worden? Hatte man die Schwierigkeiten ekklesiologischer, politischer und pastoraler Art unterschätzt, welche der Eintritt der römisch-katholischen Kirche in den Ökumenischen Rat der Kirchen ausgelöst haben würde, oder hatte sich auf seiten der katholischen Autoritäten ein bewußter Positionswechsel vollzogen? Die volle Antwort auf diese Fragen wird wohl noch einige Zeit auf sich warten lassen. Der im Vorwort zu dem Studienbericht versprochene Aufsatz mit genaueren Erläuterungen für die reservierte Haltung auf katholischer Seite ist nie veröffentlicht worden. Aber vermutlich enthalten alle vorgeschlagenen Erklärungen ein Element von Wahrheit.

Der fünfte Bericht der GA gibt selbst einen wichtigen Hinweis, in dem er auf die Veränderungen verweist, denen beide Gemeinschaften seit 1965 unterworfen waren, und auch die neuartigen Spaltungen herausstellt, denen sich die ökumenische Bewegung in dieser Periode gegenübergestellt sah. In der römisch-katholischen Kirche sind diese Entwicklungen weitgehend ein Ergebnis des Zweiten Vatikanischen Konzils gewesen. Sie betrafen insbesondere die Beziehungen zwischen den Ortskirchen und dem römischen Stuhl. Die Bildung nationaler und regionaler katholischer Bischofskonferenzen und die Ausformung des Prinzips der Kollegialität haben eine neue Dynamik ausgelöst und eine Reihe von strukturellen und pastoralen Problemen mit sich gebracht, die sich aus der Aufgabe ergeben, die Einheit der Kirche zu erhalten. Wie läßt sich die Identität einer Weltkirche bewahren angesichts der wachsenden und unabweisbaren Vielfalt pastoraler Herausforderungen auf lokaler und nationaler Ebene? Dieses Problem der „praktischen Ekklesiologie" wurde verschärft durch den Umstand, daß der ÖRK weitgehend eine Gemeinschaft von Ortskirchen bzw. nationalen Kirchen ist und sich eine Weltgemeinschaft in diesen Rahmen nur schwer einfügen läßt.

Aber auch innerhalb des ÖRK haben in dieser Periode tiefgreifende Veränderungen stattgefunden. Der fünfte Bericht verweist auf eine doppelte Herausforderung, welcher sich der ÖRK gegenübersah, nämlich einmal eine wahrhaft weltweite Gemeinschaft zu werden und seine Mitgliedskirchen als umfassende Gemeinschaften einzubeziehen. Überblickt man jedoch die gesamte Periode seit dem Ende der sechziger Jahre, so fallen

noch zwei weitere Aspekte in die Augen: Einerseits das nach der Vollversammlung in Uppsala 1968 immer klarere Eintreten des Rates für die Forderung der Gerechtigkeit durch prophetisches Zeugnis und durch besondere Aktionsprogramme in den Bereichen des Rassismus, der Entwicklung, der Menschenrechte usw., und andererseits der Einfluß der Diskussion über Konziliarität und konziliare Gemeinschaft auf das ekklesiologische Selbstverständnis des Rates. Beide Entwicklungen führten zu Fragen über die Autorität des Ökumenischen Rates in ekklesialem und politischem Sinn und über seine Rolle innerhalb der gesamten ökumenischen Bewegung. Derartige Fragen, die nicht nur auf römisch-katholischer Seite, sondern auch innerhalb der Mitgliedskirchen des ÖRK gestellt wurden, konnten offensichtlich durch den in der Studie über die Mitgliedschaft gegebenen Hinweis auf die Verfassung des Ökumenischen Rates und andere offizielle Texte, wie etwa die „Toronto-Erklärung", nicht völlig befriedigend beantwortet werden.

Der Kern der damaligen und auch heutigen Schwierigkeiten ist daher nur zum Teil beschrieben durch den Verweis auf „Unterschiede der Struktur, der Geschichte und des Umgangs mit Problemen". Die Probleme, denen sich die GA gegenübersah, haben mehr mit dem Wandel und der Reaktion auf Veränderungen zu tun, sowohl innerhalb der Strukturen der beiden Partner und ihrer Wechselwirkung wie auch im weiteren Weltkontext. Die frühzeitige Konzentration auf die Frage nach einer organischer strukturierten Beziehung mag daher zur Folge gehabt haben, daß beide Seiten sich den Veränderungen im Leben der Kirchen und der ökumenischen Bewegung nicht genügend ausgesetzt haben, die sich gleichzeitig mit der Diskussion über die Mitgliedschaft vollzogen. Es mag daher an der Zeit sein, nicht nur die gemeinsame Grundlage erneut zu bekräftigen, sondern auf der Basis dieser Gemeinsamkeit die Zielrichtung der ökumenischen Bewegung neu zu bestimmen.

Die Feststellung, daß mit der Mitgliedschaft „nicht in naher Zukunft" zu rechnen sei, die auch im fünften Bericht der GA erneut bestätigt wird, war Ausdruck einer klaren Grundsatzentscheidung auf der höchsten Ebene der römisch-katholischen Kirche, und sie hatte Konsequenzen für die Beziehungen im ganzen. Die praktische Folge war, daß die Entwicklung weiterer strukturierter und institutionalisierter Verbindungen zwischen den beiden Organisationen abgebrochen wurde, und auch bereits existierende wurden zunehmend kritisch beurteilt. Nimmt man das ganze Spektrum ökumenischer Beziehungen in den Blick, die von der römisch-katholischen Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil hergestellt wurden, so verlagerte

sich die Aufmerksamkeit allmählich von den Beziehungen mit dem ÖRK zu den bilateralen Gesprächen mit den großen konfessionellen Weltbünden. Zur Zeit der Studie über die Mitgliedschaft hatten die meisten dieser Gespräche die Erkundungsphase abgeschlossen und bewegten sich auf einen offiziellen Lehrdialog zu.

Die Konsequenzen der Grundsatzentscheidung wurden alsbald in drei Bereichen der Zusammenarbeit sichtbar, die als besonders bemerkenswerte Beispiele für die Zunahme gemeinsamer Initiative gegolten hatten: die Christliche Gesundheitskommission, die ökumenische Verbindungsgruppe für Frauen und der gemeinsame Ausschuß für Gesellschaft, Entwicklung und Frieden (SODEPAX). Im Falle der Christlichen Gesundheitskommission des ÖRK, die bald nach ihrer Bildung im Jahre 1967 durch fünf römisch-katholische Berater erweitert worden war, war ein Vorschlag ausgearbeitet worden mit dem Ziel, eine breitere Beteiligung der betroffenen Einrichtungen auf beiden Seiten an einer gemeinsamen Struktur zu ermöglichen. Von der Leitung der römisch-katholischen Kirche wurde dies als ein verfrühter Schritt beurteilt und statt dessen vorgeschlagen, das Wesen der christlichen Verantwortung im Bereich von Gesundheit und Heilung genauer zu untersuchen. Inzwischen ist auch die Position eines römisch-katholischen Beraters im Stab der Christlichen Gesundheitskommission, die während einiger Jahre bestanden hatte, aufgegeben worden. Die ökumenische Verbindungsgruppe für Frauen war ein gemeinsamer Ausschuß von zehn Mitgliedern, der im Jahr 1968 als Ergebnis einer Reihe von vorangegangenen Zusammenkünften und Kontakten zwischen verantwortlichen Einzelpersonen und Organisationen auf beiden Seiten gebildet worden war. Zwar hatte die Zusammenarbeit in diesem Bereich eindrückliche Ergebnisse erzielt, aber die Gemeinsame Arbeitsgruppe konnte sich, als sie im Jahr 1972 das Mandat des Ausschusses überprüfte, über die Organisation der zukünftigen Zusammenarbeit nicht einigen, und die Gruppe wurde daher aufgelöst.

Der Fall von SODEPAX zeigt besonders deutlich das Problem, dem sich die GA und ihre Trägergemeinschaften in dieser Periode gegenübersahen. SODEPAX war 1968 als Ergebnis einer gemeinsamen Konferenz über Entwicklungsfragen in Beirut gegründet worden und hatte die Möglichkeiten seines experimentellen Mandats als eines wirklich gemeinsamen Instrumentes mit einem kompetenten und einsatzfreudigen Mitarbeiter-Team und unterstützt von großzügigen finanziellen Spenden von dritter Seite voll ausgeschöpft. Zunächst hatte man gehofft, daß SODEPAX als Katalysator für einen Prozeß der Entwicklung organischer Beziehungen zwischen seinen

Trägern dienen werde — in diesem Fall der Päpstlichen Kommission Justitia et Pax und des Ökumenischen Rates der Kirchen. Als jedoch deutlich wurde, daß keine der beiden Seiten schon zu diesem Schritt bereit war, fand sich SODEPAX in dem Dilemma, entweder als eine irritierende „dritte Größe" angesehen zu werden oder aber zu einem überstrukturierten Bindeglied zwischen den getrennten Tätigkeiten seiner Träger zu werden. Dieses Dilemma wurde 1972 zunächst dadurch gelöst, daß die Aufgabenstellung drastisch reduziert wurde, und in der weiteren Folge wurde schließlich 1980 das Mandat von SODEPAX ganz beendet.

Das Zusammentreffen dieser verschiedenen Entscheidungen im Jahr 1972 führte zu einer vorübergehenden „Vertrauenskrise" in der GA und leitete einen Prozeß der Neuorientierung in der Arbeit ein. Hatte die GA sich bislang auf die Aufgabe konzentriert, die Zusammenarbeit zwischen den Strukturen der beiden Trägergemeinschaften auf internationaler Ebene auszuweiten und zu organisieren, so wandte sie ihre Aufmerksamkeit in den Jahren bis 1975 der Frage der lokalen Ökumene zu.

Ein erster Schritt in dieser Richtung war bereits in Gestalt einer Untersuchung über römisch-katholische Beteiligung an Kirchenräten getan worden; diese Studie diente als Beitrag zu einer vom ÖRK veranstalteten Weltkonsultation über Christenräte im Jahr 1971.[10] Zur gleichen Zeit hatte das Sekretariat für die Förderung der Einheit der Christen eine Studie über die Formen ökumenischer Zusammenarbeit auf den verschiedenen Ebenen begonnen in Fortführung seiner Bemühungen, Richtlinien für katholische Bischöfe und Bischofskonferenzen auf der Grundlage des Konzilsdekrets über den Ökumenismus zu formulieren. Das Resultat der Untersuchung sowie die sich daran anschließende Diskussion in der GA stellten wichtiges Material bereit, das bei der Formulierung des Dokuments über „Ökumenische Zusammenarbeit auf regionaler, nationaler und lokaler Ebene" — veröffentlicht vom Sekretariat für die Förderung der Einheit der Christen, 1975 — benutzt wurde.[11]

Eine andere Stelle, an der seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil die Entwicklung und das Wachstum lokaler Ökumene sichtbar geworden war, war die jährliche Feier der Gebetswoche für die Einheit der Christen. So führte die GA im Jahr 1971/72 eine offizielle und weitgespannte Untersuchung durch, um Informationen darüber zu sammeln, wie weit die Woche gefeiert wurde, und um Möglichkeiten für ihre Ausdehnung und Weiterentwicklung zu sammeln.[12]

Mit der Durchführung dieser beiden Untersuchungen über lokale und nationale Situationen führte die GA eine neue Perspektive in ihre Arbeit

ein und entwickelte eine Methode, die in den folgenden Jahren in noch größerem Umfang verwandt werden sollte. Die Suche nach Wegen, um die Zusammenarbeit zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem ÖRK zu verstärken, konnte sich nicht auf die institutionellen Beziehungen zwischen den beiden Trägergemeinschaften auf Weltebene beschränken. In dem Maße, in dem der ökumenische Impuls in den Kirchen und Gemeinden selber auf lokaler und nationaler Ebene Wurzeln geschlagen hatte, ergaben sich neue Chancen für die Zusammenarbeit und wurden neue Ausdrucksformen der Beziehungen entwickelt.

Als daher die GA genötigt war, ihre Tätigkeiten neu zu orientieren und an die infolge der verschiedenen Entscheidungen im Laufe der Jahre 1971 und 1972 veränderte Situation anzupassen, entschloß sie sich, eine umfassendere Untersuchung über lokale Ökumene und die Mission der Kirche in Angriff zu nehmen. Der Zwischenbericht der GA, der während der Sitzung des Zentralausschusses des ÖRK 1973 veröffentlicht wurde, gibt klare Auskunft über das Interesse und die Perspektive, welche diese Studie leiteten. „Wohin sind die Kirchen durch die ökumenische Bewegung geführt worden? Was sind die wahren Prioritäten für die römisch-katholische Kirche und für den Ökumenischen Rat der Kirchen bei ihrem Versuch, voranzuschreiten in Richtung auf eine vollere Einheit der Kirchen und ihr gemeinsames Zeugnis? Die Gemeinsame Arbeitsgruppe beabsichtigt, eine sorgfältige Analyse der Probleme vorzunehmen, denen die Kirchen sich beim Vollzug ihrer Mission gegenübersehen, und die Konsequenzen dieser Probleme für die ökumenische Situation zu untersuchen . . . Diese Studie wird auch eine Analyse der verschiedenen Arten ökumenischer Zusammenarbeit einschließen, die sich im Verlauf der letzten Jahre entwickelt haben . . . Die Gemeinsame Arbeitsgruppe ist überzeugt, daß sich angemessene Strukturen der Zusammenarbeit auf der Basis einer solchen Studie besser entwickeln lassen.“ [13]

Bei der Durchführung dieser Studie bediente die GA sich wiederum der Methode einer Untersuchung von einer begrenzten Zahl besonderer Situationen. Auf der Grundlage der Antworten, die von Partnern in 20 verschiedenen Ländern sowie von drei Sekretariaten in der römischen Kurie eingegangen waren, wurde ein analytischer Bericht ausgearbeitet und der GA im Jahr 1974 vorgelegt.[14] Dieses Dokument, dessen reicher Inhalt auch nach zehn Jahren noch gleich anregend geblieben ist, identifiziert eine Reihe von charakteristischen Zügen der ökumenischen Situation, wie die überall anzutreffende Verbesserung der ökumenischen Atmosphäre, den Einfluß von Kontextfaktoren (z. B. Kultur, Geschichte, Sozialstruktur) auf die Ent-

wicklung spezifischer Formen von Zusammenarbeit sowie die Ausweitung ökumenischen Bewußtseins: aus Ökumene als interkonfessioneller Aktivität ist Ökumene als eine Dimension christlichen Lebens geworden, aus Ökumene als zwischenkirchlicher Angelegenheit ist Ökumene als Dienst in der Welt geworden, aus dem bloßen Zusammenarbeiten ist gemeinsames Zeugnis geworden. Vor allem jedoch machte die Studie die tiefgreifenden Veränderungen sichtbar, die sich im Leben der Kirchen und in ihren Beziehungen zueinander seit dem Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils vollzogen hatten.

Das Dokument ging jedoch noch entscheidend darüber hinaus und machte einen Versuch, die tieferliegenden Schwierigkeiten zu analysieren, „die das weitere Voranschreiten der Kirchen in Richtung auf die Einheit behindern". Fünf solche Schwierigkeiten werden erwähnt, und sie stellen fast so etwas wie eine Zusammenfassung der Probleme dar, denen sich auch die GA gegenübergestellt sah, und lassen daher im Rückblick einiges Licht auf die Umstände fallen, die zu den Entscheidungen in den Jahren 1971/72 geführt haben. Die erste Schwierigkeit betrifft das Wesen der ökumenischen Bewegung als einer Triebkraft für ständige Erneuerung in den Kirchen und die unterschiedlichen Einstellungen in den Kirchen zum Wandel, zur Erneuerung und ihrer Zielrichtung. Genannt wird auch die Tendenz, die ökumenische Tagesordnung in eine geistlich-theologische und pastoral-soziale Dimension aufzuspalten und die vertikale und horizontale Orientierung einander entgegenzusetzen. Darüber hinaus erwähnt die Studie die Spannung zwischen „offizieller" und „gelebter" Ökumene, die Angst vor dem Verlust überkommener Identitäten und die Tendenz, sich an die bestehende Ordnung der Dinge zu klammern.

Die Studie schließt mit der Formulierung von zwei allgemeinen Forderungen, die sich aus den verschiedenen Situationen ergeben. Zunächst spricht sie von der Notwendigkeit, eine wirklich lokale Form von Ökumene zu entwickeln, welche die Ortskirche als das wichtigste Umfeld ökumenischer Begegnung anerkennt: „Ökumene am Ort ist nicht einfach eine Anwendung irgendwo im vorhinein ausgearbeiteter universaler Konzepte auf die örtliche Ebene, sondern ‚ein selbständiger Aspekt des ökumenischen Problems . . ., originäre Form des Ökumenischen und selbständiger Ausgangspunkt theologischer Erkenntnis' (Ratzinger)".[15] Daran schließt sich eine zweite Forderung an: die Notwendigkeit, ein wirklich gemeinsames Zeugnis abzulegen und auf die Glaubenskrise durch ein gemeinsames Bekenntnis des Glaubens der Kirche zu antworten.

Die sich aus dieser Studie ergebenden Perspektiven gingen über das hin-

aus, was die GA damals aufzunehmen in der Lage war. Es erstaunt daher nicht, daß man im vierten offiziellen Bericht, der zur Zeit der Nairobi-Vollversammlung des ÖRK (1975) vorgelegt wurde, nur einen kurzen Hinweis darauf findet. Die Tagesordnung und die Tätigkeiten der GA seither sowie die Vorschläge, die im fünften Bericht für die zukünftige Arbeit gemacht werden, zeigen jedoch den nachhaltigen und weiterwirkenden Einfluß dieser neuen Orientierung in Verbindung mit einem neuen Realismus, der sich aus der Studie über lokale Ökumene ergeben hatte.

II. Die Periode seit 1975

Der fünfte offizielle Bericht beschreibt im einzelnen die Tätigkeiten der GA von 1975 bis 1983. Es erübrigt sich, noch genauer auf die Ergebnisse der Arbeit einzugehen, die in den drei im vierten Bericht 1975 genannten Schwerpunktbereichen für die Zusammenarbeit geleistet worden ist. Speziell die beiden Studien über „Auf dem Weg zu einem Bekenntnis des gemeinsamen Glaubens“[16] und über „Gemeinsames Zeugnis“[17] nehmen unmittelbar die Forderungen auf, die sich im Zusammenhang der Studie über lokale Ökumene herausgeschält hatten. Diese Studien, welche frühere Überlegungen in der GA über das Ziel der sichtbaren Einheit und über die Aufgabe gemeinsamen Zeugnisses weiterführen, haben seither weite Verbreitung gefunden und haben bereits in vielen Situationen Anstöße für ökumenische Zusammenarbeit gegeben.

Seit 1978/79 hat die GA ihre Aufmerksamkeit auf die Fragen der Zusammenarbeit im sozialen Bereich verlagert. Diese Thematik hatte während der Anfangsperiode bis 1971 in der Arbeit der GA eine wichtige Rolle gespielt. Danach war diese Aufgabe weitgehend an SODEPAX übergegangen, während die GA genötigt war, sich mit den Problemen der Struktur und der Zukunft von SODEPAX zu befassen. Strukturelle Veränderungen auf beiden Seiten — d. h. die Bildung der Programmeinheit für Gerechtigkeit und Dienst im ÖRK und die Formulierung der neuen Mandate für den Päpstlichen Laienrat und die Päpstliche Kommission Justitia et Pax sowie die Bildung des Päpstlichen Rates Cor Unum auf römisch-katholischer Seite — brachten neue Elemente ins Spiel und verstärkten die Ungleichartigkeit von Strukturen und Arbeitsweisen. Zur rechten Zeit entschloß sich daher die GA 1979, sich einer genaueren Untersuchung der Möglichkeiten und Probleme im Blick auf die Zusammenarbeit im sozialen Bereich zuzuwenden.

Diese neue Ausrichtung der Arbeit hat bislang noch keine schlüssigen Er-

gebnisse erbracht. Der 1979 von der GA formulierte dreiteilige Arbeitsplan ist noch nicht überholt und dient weiterhin als Rahmen für die fortlaufenden Bemühungen. Anstatt die Aufgabe dieser neuen Untersuchung einer besonderen Einrichtung oder Studiengruppe zu übertragen, wandte sich die GA selbst bei ihrer Sitzung im Jahr 1980 einer ausführlicheren Diskussion der drei Fragenbereiche zu, die für die Untersuchung ins Auge gefaßt worden waren: die Unterschiede im Selbstverständnis und der Arbeitsweise der beiden Partner bei ihren Aktionen im gesellschaftlichen Umfeld; die Bereiche von Konvergenz und Divergenz im Sozialdenken auf beiden Seiten; und das gemeinsame Nachdenken über die theologische und ekklesiologische Grundlage des sozialen Handelns der Kirchen. Die bei dieser Gelegenheit im Rahmen der GA gehaltenen Vorträge sind mit einer ersten Zusammenfassung der Diskussion in der Gemeinsamen Arbeitsgruppe veröffentlicht worden.[18]

Seither sind nur geringe Fortschritte erzielt worden. Im Jahr 1979 hatte die GA ihren beiden Trägergemeinschaften hoffnungsvoll drei Sachfragen für konkrete und sichtbare Zusammenarbeit vorgeschlagen in der Annahme, daß sie unmittelbar aufgegriffen werden könnten, da es sich um für beide Seiten in gleicher Weise dringende Probleme handelte. So hatte die GA gemeinsame Initiativen im Blick auf das Internationale Jahr der Behinderten, die Menschenrechte und Religionsfreiheit und die Rüstungsfrage vorgeschlagen. Zu dieser Zeit ging man noch davon aus, daß SODEPAX als Plattform für eine Initiative vor allem im zweiten und dritten Bereich dienen könne und daß SODEPAX überhaupt die Durchführung der breiteren Studie über die Zusammenarbeit im sozialen Bereich unterstützen könne. Ein Jahr später hatte sich dann abgezeichnet, daß SODEPAX nur bis zum Ende des Jahres 1980 bestehen würde, und neues Instrumentarium war noch nicht entwickelt worden. So blieben die drei Vorschläge ohne unmittelbares Echo.

Ausgehend von einer Empfehlung der GA im Jahr 1980 wurde eine kleine Konsultation durchgeführt, um die bestehenden strukturellen Verbindungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem ÖRK im Bereich der sozialen Verantwortung zu untersuchen und Überlegungen anzustellen über zukünftige, flexiblere und vorläufige Instrumente, welche die Zusammenarbeit in diesem Bereich verstärken könnten. In Vorbereitung auf diese Konsultation, die im März 1981 stattfand, wurde eine Reihe von Fallstudien über soziale Zusammenarbeit in bestimmten Situationen zusammengetragen und analysiert. Dieser Überblick bestätigte erneut den Wert der seit 1971 verfolgten Methode, bei der Beobachtung und Analyse

des Zustandes in lokalen Situationen anzusetzen. Es schälten sich klar eine Reihe von unterschiedlichen Modellen der sozialen Zusammenarbeit heraus, in welchen sich die Bedingungen der jeweiligen Situation widerspiegelten. Die Analyse bestätigte, wie gefährlich es ist, die Unterschiede zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat bzw. seinen Mitgliedskirchen in vereinfachenden Typologien zu beschreiben, und stellte als ein Ergebnis heraus, daß es sehr hinderlich sein kann, wenn die Zusammenarbeit zu stark strukturiert wird. Es zeigte sich, daß die Zusammenarbeit im Bereich der sozialen Verantwortung wahrscheinlich auf lokaler, nationaler und sogar regionaler Ebene leichter zustande kommt. Dennoch war die Konsultation überzeugt, daß genau definierte kooperative Programme ökumenischen Handelns auch auf internationaler Ebene ins Auge gefaßt werden könnten, solange sie flexibel und gezielt durchgeführt werden.

Ein unmittelbares Ergebnis dieser Konsultation war, daß die entsprechenden Partner auf beiden Seiten, d. h. vier Dikasterien der römischen Kurie und eine Reihe von Untereinheiten innerhalb des Ökumenischen Rates, vor allem die zur Programmeinheit für Gerechtigkeit und Dienst gehörenden, sich über die Bildung einer „Gemeinsamen Beratungsgruppe für soziale Verantwortung" einigten. Diese Gruppe ist gedacht als eine flexible, interimistische Struktur, die zunächst für einen Zeitraum von drei Jahren vorgesehen ist mit dem Ziel, einen langfristigen Rahmen für die weitere Zusammenarbeit in diesem Bereich zu entwickeln. Die Gruppe hat bislang drei Sitzungen abgehalten. Ihrer dritten Zusammenkunft ging eine erweiterte Sitzung mit einer Reihe von Beratern von beiden Seiten voraus, um über die Beziehung zwischen Evangelisation und sozialer Verantwortung nachzudenken, einem der theologischen Probleme, die für eine genauere Untersuchung ins Auge gefaßt worden waren. Die abschließende Sitzung der Gruppe im Rahmen ihres gegenwärtigen Mandats wird Anfang 1984 stattfinden; bei dieser Gelegenheit wird die Frage der zukünftigen Formen der Zusammenarbeit erneut diskutiert werden auf dem Hintergrund der Erfahrungen seit 1981. Ein bescheidener, aber sichtbarer Ertrag dieser Bemühungen ist die gemeinsame Veröffentlichung eines Bandes mit offiziellen Erklärungen von beiden Seiten über Frieden und Abrüstung.[19] Diese von der Päpstlichen Kommission Justitia et Pax und der Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten gemeinsam verantwortete Veröffentlichung stellt eine nachträgliche Reaktion auf den Vorschlag der GA im Jahr 1979 dar, der eine gemeinsame Initiative im Blick auf die Rüstungsfrage anregte.

Es gehört zu den Aufgaben der GA, sich selbst mit wichtigen Fragen zu befassen, die im Zusammenhang mit den sich entwickelnden Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem ÖRK auftreten, oder Studienaufträge an kompetente Stellen wie die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung oder die Kommission für Weltmission und Evangelisation des Ökumenischen Rates zu vergeben. Daneben hat es die GA von Anfang an als ihre Aufgabe angesehen, die unmittelbare Zusammenarbeit zwischen den entsprechenden Partnern innerhalb der Strukturen ihrer Trägergemeinschaften anzuregen, zu begleiten und zu koordinieren. Der fünfte Bericht enthält ebenso wie die ihm vorausgegangenen Berichte einen Abschnitt über „fortlaufende Zusammenarbeit", der einige der Bereiche nennt, in denen über die Jahre hinweg regelmäßig und ernsthaft gemeinsame Arbeit geleistet worden ist. Jeder Versuch, sich ein Urteil über die gegenwärtigen Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen zu bilden, würde einseitig und unvollständig bleiben, solange er dieses Netz von alltäglichen Arbeitsbeziehungen, d. h. Zusammenkünften auf Stabsebene, Expertenkonsultationen oder auch schlichtem Informationsaustausch nicht berücksichtigt. Fast alle Untereinheiten und Programme im ÖRK unterhalten Kontakte mit den entsprechenden Partnern innerhalb der römischen Kurie sowie mit römisch-katholischen Einrichtungen und internationalen Organisationen.

In einigen dieser Bereiche, vor allem in der Arbeit der Kommissionen für Glauben und Kirchenverfassung und für Weltmission und Evangelisation sowie in der Vorbereitung der Gebetswoche für die Einheit der Christen, hat diese Zusammenarbeit einen langfristigen und strukturierten Ausdruck gefunden, unter Ausnutzung der besonderen Verfassungsbestimmungen in den Satzungen dieser beiden Kommissionen, welche die volle und offizielle Teilnahme von Organisationen zulassen, die kein formelles Mitgliedschaftsverhältnis zum Ökumenischen Rat haben. Es sollte nicht übersehen werden, daß diese Form der Zusammenarbeit, trotz der Hindernisse und Probleme in anderen Bereichen, erhalten geblieben ist und sich sogar ausgeweitet hat. So hat die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung vor kurzem ökumenische Konvergenztexte über „Taufe, Eucharistie und Amt" vorgelegt. Diese Leistung wäre ohne die volle Teilnahme von sachkundigen offiziellen katholischen Vertretern undenkbar gewesen. Im Bereich von Mission und Evangelisation ist die Zusammenarbeit in den letzten Jahren besonders intensiv gewesen. Auf Veranlassung und unter koordinierender Beteiligung des Sekretariats für die Einheit der Christen hat sich eine kleine Arbeitsgruppe von römisch-katholischen Missionsorden ge-

bildet, welche die Arbeit der Kommission für Weltmission und Evangelisation des ÖRK durch regelmäßige Beiträge begleitet hat, unabhängig von dem beratenden Verhältnis, in dem einige dieser Orden zur Kommission für Weltmission und Evangelisation stehen. Zu diesen Beiträgen gehören z. B. Dokumente über das Thema der Weltmissionskonferenz in Melbourne (1980), Reaktionen von katholischen Missionswissenschaftlern zum Entwurf einer ökumenischen Erklärung über Mission und Evangelisation und ein besonderes Studiendokument zur Vorbereitung der VI. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, das von einer Konsultation über Missionsfragen, die vom Sekretariat für die Einheit der Christen im Mai 1982 durchgeführt wurde, ausgearbeitet worden war.

Zu den weiteren Bereichen, in denen die Arbeitskontakte fest etabliert sind und eine regelmäßige Form gefunden haben, gehören der Dialog mit Menschen anderen Glaubens, die christliche Arbeit auf dem Gesundheitssektor, Initiativen im Blick auf Wissenschaft und Technologie sowie das Programm des Ökumenischen Instituts in Bossey. Es fällt jedoch in die Augen, vor allem wenn man den vorliegenden Bericht mit den drei ersten offiziellen Berichten der GA vergleicht, daß diese fortlaufende Zusammenarbeit vor allem im Studienbereich klarere Gestalt angenommen hat. Die Erfahrungen im Blick auf soziale Zusammenarbeit zeigen, daß es schwieriger war, Formen der Kooperation in den Bereichen herzustellen oder aufrechtzuerhalten, wo die Tätigkeiten des Ökumenischen Rates auf Aktion, Erneuerung oder Bildung ausgerichtet sind, d. h. wo der Ökumenische Rat sich in seiner Arbeit direkt auf lokale Verhältnisse bezieht und auf die ausdrücklichen Bedürfnisse seiner Mitgliedskirchen eingeht. Die besondere Rolle der Dikasterien der römischen Kurie in ihren Beziehungen zu der Situation in den Ortskirchen, die sich herausbildende Stellung der Bischofskonferenzen und die Strukturen von Autorität innerhalb der römisch-katholischen Kirche haben es zusätzlich schwer gemacht, Formen der Zusammenarbeit zu entwickeln, die über Kontakte auf Stabsebene hinausgehen.

Diese Schwierigkeit ist im Falle der sozialen Zusammenarbeit beschrieben und analysiert worden; sie hat jedoch die gemeinsame Arbeit im Blick auf die Laienfrage — Frauen, Jugendliche, Bildung und Erneuerung — noch nachdrücklicher beeinflußt. Eine wichtige im Jahr 1974 durchgeführte gemeinsame Konsultation über „Neue Entwicklungen in der Laienbildung" ist nicht weiter aufgenommen worden. Bemühungen, in den Bereichen von Religionsunterricht und theologischer Ausbildung zu einer Zusammenarbeit zu kommen, sind über gelegentliche Kontakte auf Stabs-

ebene nicht hinausgekommen. Dies ist um so erstaunlicher, als die kirchliche Bildungsarbeit einer der Sektoren ist, in denen lokale und nationale Zusammenarbeit zu aufsehenerregenden Ergebnissen geführt hat in Gestalt von gemeinsamen Lehrplänen für den Religionsunterricht, Zusammenschlüssen oder Konsortien von theologischen Schulen usw. Ähnliches ließe sich sagen von der ökumenischen Arbeit mit Frauen und Jugendlichen. In einigen dieser Bereiche sind in letzter Zeit Kontakte zu römisch-katholischen internationalen Organisationen, Laienbewegungen, religiösen Orden, Werken und Studienzentren hergestellt worden, die häufig Beziehungen zu den entsprechenden Partnern innerhalb der Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates unterhalten und die Interesse an einer Zusammenarbeit mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen gezeigt haben.

III. Perspektiven für die Zukunft

In den nahezu 18 Jahren ihres Bestehens hat die GA ihre eigene Dynamik, ihren Stil und einen Sinn für Kontinuität entwickelt, welche sicherlich die Perspektiven für die Zukunft weitgehend bestimmen werden. Dieser Überblick über die Tätigkeiten während der letzten zehn Jahre sowie der fünfte Bericht mit seinen Vorschlägen für zukünftige Arbeit sind ein klarer Ausdruck für die innere Kontinuität der bisher verfolgten Zielrichtung. Als ein gemeinsames Instrument der römisch-katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates wird die Gemeinsame Arbeitsgruppe jedoch von den Entwicklungen und Veränderungen beeinflußt, die sich innerhalb ihrer Trägergemeinschaften vollziehen. Eine Reihe von Beispielen ist bereits erwähnt worden.

Das wichtigste Ereignis während der Periode seit 1975, das auch weiterhin die Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem ÖRK bestimmen wird, ist ohne Zweifel das Ende des Pontifikats von Papst Paul VI. und die Wahl von Papst Johannes Paul II. gewesen. In den viereinhalb Jahren seit seiner Wahl haben sich im Leben der katholischen Kirche tiefgreifende Veränderungen vollzogen. Schon die Tatsache, daß die Person des Papstes und die Art, in der er sein Amt ausübt, nach wie vor die höchste öffentliche Aufmerksamkeit auf sich ziehen, ist ein Hinweis darauf, daß eine neue Phase begonnen hat.

Die öffentlichen Erklärungen, Briefe, Enzykliken und die weltweiten Reisen von Papst Johannes Paul II. haben seinem Amt ein neues universales Profil verliehen, das sich auch auf die gesamte römisch-katholische Kirche übertragen hat. Eine Neuinterpretation des Primatsanspruchs des Bi-

schofs von Rom liegt ihm fern, und er zögert nicht, die gesamte ihm übertragene moralische, geistliche, pastorale und, soweit nötig, Lehrautorität einzusetzen, um die geschichtliche Identität der römisch-katholischen Kirche zu bestätigen und zu stärken. Denn er ist überzeugt davon, daß nur eine geeinte Körperschaft, die ihrer Identität, Mission, ihres Glaubens und ihrer Disziplin sicher ist, die außerordentlichen Herausforderungen und die missionarische Aufgabe meistern kann, denen sich die Kirche zum gegenwärtigen Zeitpunkt in Erwartung des Jahres 2000 gegenübersieht. Er steht unter einer unausweichlichen Verpflichtung: Er sieht eine Welt, die auf eine Kirche wartet, die frei ist und die den Mut hat, ihren Glauben an Christus, den neuen Menschen und die Quelle wirklichen Lebens und Heils für die ganze Welt zu bekennen und zu bekräftigen. Darum hat er keine Wahl als, wie der Apostel Paulus, bis an die Enden der Erde zu gehen und seine Botschaft der ganzen Kirche und allen Menschen guten Willens weiterzugeben.

Seit seiner ersten öffentlichen Ansprache nach seiner Wahl hat Papst Johannes Paul II. immer wieder unterstrichen, daß er zu den Entscheidungen des Zweiten Vatikanischen Konzils steht und sich zur uneingeschränkten Durchsetzung und Verwirklichung all seiner Lehren und Anweisungen verpflichtet. In den Jahren seither ist jedoch deutlich geworden, daß die Periode des Konzils mit ihren Reformen, Experimenten, Vorstößen und selbstkritischen Fragen an ein Ende gekommen ist. Eine neue Seite ist aufgeschlagen worden und die Aussagen des Konzils sind zu normativen und verbindlichen Kriterien für die gegenwärtige Identität der Kirche geworden, ein Teil der verbindlichen Tradition und nicht länger der Ausgangspunkt für einen fortdauernden Prozeß von Erneuerung und „Aggiornamento". Diese konservativere Auslegung der Konzilsentscheidungen wird besonders deutlich in den Bereichen der Ekklesiologie und der Kollegialität, der Autorität und der Stellung mariologischer Frömmigkeit.

All dies wirkt sich auf die ökumenische Position der römisch-katholischen Kirche in ihrer Beziehung zum Ökumenischen Rat der Kirchen aus. Zweifellos unterstützt der Papst die Förderung christlicher Einheit in „Liebe und Wahrheit". Ein besonderer Akzent fällt dabei auf die Bekehrung von Herz und Sinn als unerläßlichem ersten Schritt in Richtung auf eine Einheit, die vorwiegend in apostolisch-missionarischer Perspektive gesehen wird und sich im gemeinsamen Zeugnis unter Christen sowie im gemeinsamen Kampf für Menschenwürde mit allen Menschen guten Willens ausdrückt. So war auch vorgesehen, daß der 1981 geplante Besuch des Papstes beim Ökumenischen Rat seinen Höhepunkt in einer gemeinsamem Erklärung über die Verpflichtung zu gemeinsamem Zeugnis finden sollte.

Aber die Rückkehr zur „Normalität" nach nahezu 20 Jahren der konziliaren Periode hat in Verbindung mit dem besonderen Stil dieses Pontifikats eine neue Situation geschaffen und hat den Prozeß, der bereits im Jahr 1971/72 begonnen hatte, zum Abschluß gebracht. Im Rückblick wird deutlich, warum die römisch-katholische Kirche und der ÖRK sich während der Konzilsperiode und der Jahre danach wechselseitig anzogen. Solange die römisch-katholische Kirche mit sich selbst „zu Rate ging", stand sie im Empfinden und in der Wirklichkeit dem Leben jener Gemeinschaft am nächsten, in der Kirchen sich zu einer fortwährenden Suche nach Einheit, zur offenen Rechenschaft voreinander und zu einem Prozeß ständiger Erneuerung verpflichtet haben. Eine römisch-katholische Kirche jedoch, die darauf bedacht ist, ihre Identität und Integrität als eine universale Kirche erneut zu bekräftigen, wird zögern, in engere institutionalisierte Beziehungen mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen einzutreten oder die bereits bestehenden auszuweiten.

Freilich gibt es Anzeichen, daß diese Betonung der universalen Identität innerhalb der römisch-katholischen Kirche nicht unumstritten ist. Unter dem Einfluß des Zweiten Vatikanischen Konzils und in Reaktion auf dringende pastorale Bedürfnisse hat sich in vielen Teilen der Welt, vor allem in Lateinamerika, eine neue Gestalt der Kirche herausgebildet. Sie ist in der Erfahrung und im Selbstvertrauen von Basisgemeinschaften verwurzelt und hat zu neuen Formen von ökumenischer Begegnung geführt. Wo das Volk Gottes als eine lebendige Wirklichkeit wieder entdeckt wird, kommt es auch zu einer Erneuerung des institutionellen Lebens der Kirche und ihrer Ämter. Diese Erfahrungen, wie auch die Ergebnisse der Pastoralsynoden in vielen europäischen Ländern mit ihrer deutlichen ökumenischen Ausrichtung, gehören ebenso zum Profil der gegenwärtigen römisch-katholischen Kirche wie das erneuerte Bewußtsein universaler Identität. Noch läßt sich nicht sagen, wohin die Dynamik dieses inneren Prozesses führen wird; seine Bedeutung für die Zukunft ökumenischer Beziehungen mit der katholischen Kirche kann man kaum zu hoch veranschlagen.

Es war eine Ermutigung für die Gemeinsame Arbeitsgruppe, als sie bei ihrer Sitzung Anfang 1979 eine Botschaft des Papstes erhielt. Er betonte darin zunächst die Notwendigkeit, „die Bemühungen um eine baldige Wiederherstellung der Einheit unter allen Christen zu verstärken" und „Wege zu finden, die es möglich machen, den Glauben, den wir bereits gemeinsam haben, und die unvollkommene, aber dennoch reale Gemeinschaft, die uns bereits in Christus und im Geheimnis seiner Kirche miteinander verbindet, zu bezeugen". Schließlich spricht er den Wunsch aus, „alles zu tun, damit

eine wachsende Zusammenarbeit zwischen der Katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen in allen Bereichen, wo dies möglich ist, sichergestellt wird".[20]

Eine wachsende Zusammenarbeit, wo immer dies möglich ist, bei gleichzeitiger Bewahrung der Eigenarten und der Beachtung der Unterschiede zwischen den Partnern — das ist die entscheidende Perspektive für die Zukunft. Solche Zusammenarbeit, die mit Zustimmung der höchsten Leitungsebene in der römisch-katholischen Kirche durchgeführt wird, ist gewiß zu einem wichtigen Symbol für all diejenigen geworden, die auf lokaler, nationaler und regionaler Ebene für die ökumenische Bewegung arbeiten. Auch wenn das Ausmaß und die unmittelbaren Ergebnisse solcher Zusammenarbeit auf Weltebene begrenzt bleiben, so ist doch allein schon die Tatsache, daß die römisch-katholische Kirche und der ÖRK brüderliche und aktive Beziehungen miteinander unterhalten, ermutigend und dient hin und wieder als Schutz für andere und vielleicht weitergehende Versuche.

Aber, ist „Zusammenarbeit" genug? Ist dies bereits eine ausreichende Antwort auf den Ruf nach sichtbarer Einheit? Wird es auf diesem Wege gelingen, die beiden Gemeinschaften und durch sie die Kirchen selbst in eine tiefere und umfassendere Gemeinschaft in Christus hineinzuziehen, oder wird die Folge eher eine Bestätigung der bestehenden Unterschiede in brüderlicher Koexistenz sein? Wird so vor allem nicht der Eindruck verstärkt werden, daß der Ökumenische Rat der Kirchen eine Gemeinschaft von nicht-römischen Kirchen oder gar eine protestantische Organisation sei? Zusammenarbeit, die über eine längere Zeitperiode hinweg aufrechterhalten werden soll, muß eine sinnvolle Ausrichtung haben und von realistischen Zielsetzungen geleitet sein. Sonst erschöpft sie sich in der Pflege zwischenkirchlicher Beziehungen als eines Selbstzwecks, nach Analogie zu den Beziehungen zwischen Nationen und Ländern.

Die ökumenische Bewegung ist mehr als die Gesamtsumme aller äußeren Beziehungen von christlichen Kirchen. In seinem Dienst an der ökumenischen Bewegung kann vor allem der Ökumenische Rat der Kirchen nicht ablassen, auf immer sichtbarere Ausdrucksformen von Gemeinschaft zu drängen. Dies ist seine entscheidende Aufgabe und sein Zweck, sowohl in den Beziehungen zu seinen eigenen Mitgliedskirchen wie auch in denen zur römisch-katholischen Kirche. Die neue Betonung überkommener Identitäten läßt sich in vielen Kirchen und Konfessionen beobachten und wirft tiefgreifende Fragen für die Zukunft der ökumenischen Bewegung auf. Die bevorstehende sechste Vollversammlung des ÖRK in Vancouver wird einen Anlaß geben, erneut über die entscheidenden Ziele des ÖRK nachzudenken

und ebenso über die Bedeutung, welche die Kirchen bereit sind, ihrer Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat zuzumessen. Welche Konsequenzen werden die Kirchen, unter Einschluß der römisch-katholischen Kirche, aus der unbestreitbaren ökumenischen Konvergenz im Verständnis und in der Praxis von Taufe, Eucharistie und Amt ziehen? Werden sie in der Lage sein, gemeinsam voranzugehen und den Ökumenischen Rat selbst als ihr Instrument zu benutzen, um eine noch stärker verpflichtete Gemeinschaft zu bilden?

Der fünfte Bericht zeigt vor allem in den Vorschlägen für die zukünftige Arbeit, daß die GA sich dieser Fragen bewußt ist und ernsthaft versucht, auf die neue Situation einzugehen. Der Bericht ruft auf zu einer ständigen Bekehrung der Herzen und Sinne zu dem, was Gott für seine Kirche will. Er betont vor allem die Notwendigkeit, „sichtbare Zwischenschritte" auf dem Wege zur Einheit auszuarbeiten. Eine wichtige neue Initiative in dieser Richtung, welche die Gemeinsame Arbeitsgruppe in den kommenden Jahren aufzunehmen hofft, ist mit einer Konsultation über „Bedeutung und Beitrag von Kirchenräten zur ökumenischen Bewegung" getan worden. Diese Konsultation, die 1982 in Venedig stattfand, ging aus von einer erneuten Untersuchung der ökumenischen Beziehungen in einer ausgewählten Reihe von Ländern. Am wichtigsten ist vielleicht der Vorschlag der GA, „ökumenisches Lernen", die Schaffung von ökumenischem Bewußtsein zum Schwerpunkt ihrer Arbeit in der kommenden Periode zu machen.

„In all dem — heißt es im fünften Bericht — wird es immer notwendiger, daß die Gemeinsame Arbeitsgruppe Einsichten aus dem miteinbezieht, was auf der örtlichen Ebene geschieht." Und der Bericht nimmt die Forderung und Erwartung auf, „daß die GA mehr und mehr eine Stelle sein wird, um über wichtige Ereignisse zu reflektieren und diese zu analysieren, die für die von Christus gewollte Einheit für die Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft von Bedeutung sind. Nur so kann sie über Ressourcen verfügen, um zu einer neuen ökumenischen Einstellung unter Christen beizutragen". Dieser Ruf danach, mit größerer Sensibilität auf die ökumenischen Bemühungen und Erwartungen auf lokaler, nationaler und regionaler Ebene einzugehen, ist in den meisten der Dokumente der GA während der letzten zehn Jahre laut geworden.[21] Nicht zuletzt auf lokaler und nationaler Ebene sind in den letzten Jahren wichtige Schritte unternommen worden, aber gerade hier gibt es auch Zeichen von Entmutigung.

Sofern die Perspektiven, welche die GA vorschlägt, in den kommenden Jahren mit Nachdruck in die Tat umgesetzt werden, so würde dies den Stil ihrer Arbeit verändern. Während sie nach wie vor die Zusammenarbeit

zwischen Untereinheiten des ÖRK und Partnern auf römisch-katholischer Seite anregen und koordinieren würde, müßte die GA nach Wegen suchen, um einen Austausch von Einsichten und Erfahrungen zu organisieren, die sich aus lokalen ökumenischen Versuchen ergeben. Sie würde zwar weiterhin Studien über grundlegende Fragen hinsichtlich der Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen anregen, aber sie müßte darüber hinaus in pastoraler Verantwortung Ermutigung und klare Perspektiven für ökumenische Versuche ermitteln, welche Mitgliedskirchen des ÖRK und römisch-katholische Partner auf allen Ebenen zusammenbringen. Nur in dem Maße, in dem die Mitgliedskirchen des ÖRK und die römisch-katholische Kirche in Stand gesetzt werden, an jedem Ort zusammenzuwachsen in einer Gemeinschaft zwischen Menschen, die als Christen gemeinsam bekennen, handeln und leben, wird es auch möglich sein, die Unterschiede zu überwinden, die gegenwärtig den Beziehungen zwischen den beiden Weltorganisationen Grenzen setzen. Der Prozeß wird länger dauern, als man vor zehn Jahren annahm; aber er ist unumkehrbar, denn er ist nicht allein von menschlichem Einsatz und Planen abhängig, sondern ist Ausdruck dessen, was Gott durch seinen Heiligen Geist tut, „um sein Volk zur Einheit zu versammeln".

ANMERKUNGEN

1 S. Seite 335.
2 Der Text des Mandats findet sich in: Lukas Vischer, Die eine ökumenische Bewegung, Polis Reihe Bd. 40, Zürich 1969, s. dort Appendix I, 58 ff. Dieser Band bietet einen Überblick über die Tätigkeit der Gemeinsamen Arbeitsgruppe von 1965 – 1975 und enthält in Anhängen die wichtigsten Texte dieser Periode.
3 Für die Texte der beiden Berichte vgl. L. Vischer, a. a. O. 64 ff und 83 ff; s. ebenfalls Arbeitsbuch für die IV. Vollversammlung des ÖRK, Uppsala, 1968, 189 ff.
4 Der Text ist abgedruckt bei L. Vischer, a. a. O. 101 ff.
5 Die Texte sind abgedruckt in: Löwen 1971, Hrsg. v. K. Raiser, Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 18/19, Stuttgart 1971, 136 ff.
6 Vgl. ÖR Heft 4/1972, 528 ff.
7 Vgl. Bericht aus Nairobi 1975, Frankfurt/Main 1976, Anhang V, 272 ff.
8 S. a. a. O. 273 ff.
9 S. L. Vischer a. a. O. 15.
10 Die Studie wurde zusammen mit anderen Beiträgen veröffentlicht in: One in Christ, Bd. VIII, 1972, Nr. 2, 200 ff.
11 Die ökumenische Zusammenarbeit auf regionaler, nationaler und örtlicher Ebene. Eingeleitet und kommentiert von Werner Becker, Trier 1976.
12 Die Auswertung der Umfrage wurde veröffentlicht in: One in Christ, Bd. IX, 1973, Nr. 1, 84 ff.

13 Der Zwischenbericht wurde veröffentlicht in: One in Christ, Bd X, 1974, Nr. 1, 87 ff.
14 Für den Text der Studie „Ökumenismus heute" vgl. Una Sancta, Heft 3/1975, 156 ff.
15 S. a. a. O. 166.
16 Vgl. ÖR Heft 3/1980, 367 ff.
17 Vgl. ÖR Heft 1/1982, 76 ff.
18 Vgl. Mid-Stream, Nr. 1/1981; zwei der Vorträge sind auf Deutsch veröffentlicht in: ÖR Heft 3/1981, 232 ff.
19 Vgl. Peace and Disarmament. Documents of the WCC and the RCC, Presented by the Commission of the Churches on International Affairs and the Pontifical Commission „Justitia et Pax", 1982.
20 S. Deepening Communion. An account of the current work of the Joint Working Group, in: The Ecumenical Review, Nr. 2/1980, 179 ff.
21 Vgl. Bericht aus Nairobi 1975, a. a. O. 278 ff; auch in Deepening Communion, a. a. O. 180, 185.

Martin Luther und die Ostkirche

VON VIOREL MEHEDINŢU

Professor D. Dr. Edmund Schlink DD. zum 80. Geburtstag

Vorbemerkung

Die Würdigung Martin Luthers anläßlich seines 500. Geburtstages ist nicht nur eine Angelegenheit der Kirche und Theologie, die seinen Namen tragen — wenn auch für sie in besonderer Weise —, sondern auch der anderen Kirchen und Theologien, da auch sie sich mit dem Anspruch und den Folgen der Reformation bis heute auseinanderzusetzen haben. Auch wenn die Reformation sich gegen die damaligen Verhältnisse in der römisch-katholischen Kirche wandte und zum Bruch mit dieser führte, so fordert jedoch die reformatorische Theologie nicht nur die römisch-katholische, sondern jede christliche Theologie heraus. Das Glaubensbekenntnis der evangelisch-lutherischen Kirche ist zwar in Geltung nur in dieser Kirche, erhebt aber zugleich den Anspruch, Grundwahrheiten des Glaubens zum Ausdruck zu bringen. Nicht zuletzt aus diesen Gründen kann sich keine Theologie dem Dialog mit der reformatorischen Theologie entziehen. Die Reformation Martin Luthers führte zu einem so tiefgreifenden Umbruch

im theologischen Denken und zu grundsätzlichen Einsichten im Glaubensgeschehen, daß man sich einer ernsthaften Begegnung mit dieser Theologie nicht verschließen dürfte, mag die Überzeugung von der Richtigkeit der Glaubenslehre der eigenen Kirche noch so groß sein, wie diese nicht wenige orthodoxe Theologen, aber nicht nur sie, kennzeichnet. Dieses Selbstbewußtsein, das nicht selten zur Selbstgenügsamkeit führt, rechtfertigt in keiner Weise die Vernachlässigung der Beschäftigung mit der Theologie des Reformators. Auch die orthodoxe Theologie hat hierzu einiges nachzuholen, nicht zuletzt um mittels auch dieser Theologie die eigenen Ansichten zu vertiefen und ihren Horizont zu erweitern. Wer könnte bestreiten, daß sich die orthodoxe Theologie manche Ansichten und Anregungen aus der evangelisch-lutherischen Theologie zu eigen gemacht hat, auch wenn das nicht als bewußte Aufnahme geschah, die ihr entweder als Anstoß zur stärkeren Geltung eigener bis dahin ungenügend entwickelter Gedanken gegeben oder zum kritischen Nachdenken über die eigene Theologie verholfen hat? Dasselbe gilt wohl auch für die evangelisch-lutherische Kirche in bezug auf die orthodoxe Kirche.

Wenn bis jetzt hinsichtlich der gegenseitigen Bereicherung beider Theologien recht wenig geschehen ist, so dürfte das Luther-Jubiläum ein willkommener Anlaß sein, dies in Erinnerung zu rufen, in der Hoffnung auf eine intensivere Beschäftigung der beiden Theologien miteinander. Während man sich im evangelisch-lutherischen Raum in der letzten Zeit der orthodoxen Theologie und Spiritualität zuwandte und sich hier „Wandlungen im protestantischen Verständnis der Ostkirche“[1] vor einem Vierteljahrhundert feststellen ließen, wartet man immer noch auf Wandlungen im orthodoxen Verständnis der reformatorischen Kirche. Denn auch hier ist ein Umdenken notwendig. Von diesem Prozeß der Wandlung soll auch die Gesamthaltung der Orthodoxie nicht nur gegenüber einzelnen theologischen Fragen, sondern auch gegenüber der evangelisch-lutherischen Kirche erfaßt werden. Für ein gültiges und umfangreiches Kennenlernen des Dialogpartners gehören nicht nur die Untersuchung der Lehre, sondern auch des kirchlichen Geschehens, und dies setzt auch dessen Miterleben voraus. Im Lebensvollzug der Kirche als Ereignis offenbart sich die Lehre viel mehr, als sie in zusammenfassenden Begriffen und Formulierungen auszusagen vermag.[2] Eine Überprüfung der überkommenen orthodoxen Beurteilung der evangelisch-lutherischen Kirche durch eine Untersuchung ad fontes sine ira et studio ihrer Lehre und durch eine unvoreingenommene Erfahrung ihres gottesdienstlichen Geschehens würde zum Abbau mancher Abneigungen und Mißverständnisse verhelfen und die Unterschiede, die

zweifellos zwischen den beiden Kirchen bestehen, würden befreit von Vorurteilen ihren richtigen Stellenwert erhalten.

Man kann wohl von einem gespaltenen Verhältnis der orthodoxen Theologie zur Reformation Luthers sprechen. Einerseits findet diese ihre volle Zustimmung. Ihre Notwendigkeit und ihre Berechtigung wurden niemals in der Ostkirche in Frage gestellt. Andererseits tut sich ihre Theologie schwer mit den dogmatischen Grundsätzen der Reformation, und wiederum zieht sie die evangelisch-lutherische Kirche und Theologie als Gesprächspartner allen anderen protestantischen Kirchen und Theologien vor. Die Möglichkeiten eines theologischen Dialogs sieht die Ostkirche auf einer breiteren Basis eher hier gegeben. Die begonnenen theologischen Gespräche sind ein Beweis dafür.

Blickt man auf die 500jährige Geschichte lebhafter Auseinandersetzungen zwischen der Theologie der Reformation und der römisch-katholischen Theologie zurück, so sieht im Vergleich dazu die Beschäftigung der evangelischen Theologie mit der orthodoxen und noch mehr der orthodoxen Theologie mit der evangelischen recht bescheiden aus. Während sich die evangelische Theologie in ihrem Abwehrkampf und ihrer Durchsetzung gegenüber der römisch-katholischen Theologie verständlicherweise mehr auf diese konzentrierte — eine Tatsache, die bis heute festzustellen ist —, hielt sich die Orthodoxie zurück und betrachtete die Reformation und ihre Folgen als eine Angelegenheit der Westkirche, als eine von der römisch-katholischen Kirche verschuldete Erscheinung. Zu den Schwierigkeiten, die eine nähere Konfrontation der Orthodoxie mit der Theologie der Reformation verhinderten, gehörten sicherlich auch die widrigen geschichtlichen Umstände unter der Fremdherrschaft, in der sich diese Kirche lange Zeit befand. Ebenfalls hinderlich dürfte sich auf eine ernsthaftere Beschäftigung der orthodoxen Theologie mit dem theologischen Erbe der Reformation das starke Bewußtsein orthodoxer Theologen von der Richtigkeit der dogmatischen Lehre der eigenen Kirche ausgewirkt haben, die als die einzige Kirche im vollen Sinne des Wortes und als getreue Erbin in Lehre und Leben der alten ungeteilten Kirche angesehen wird. Wenn man sich im vollen Besitz der Wahrheit glaubt, braucht man anscheinend diese nicht mehr anderswo zu suchen! Von dieser Überzeugung erfüllt, wäre es in den Augen mancher orthodoxer Theologen das richtige gewesen, wenn Luther sich an die Ostkirche angenähert hätte.[3] Welche Gründe und Umstände es auch verhindert haben mögen, daß eine intensive Beschäftigung der orthodoxen Theologie mit der Theologie des Reformators nicht erfolgte, so ist nun dies „nicht nur ein dringendes ökumenisches Desideratum, sondern vielmehr

ihre noch unerfüllte Aufgabe“ [4]. Für den theologischen Dialog mit dem reformatorischen Christentum ist dies auch deswegen unumgänglich, weil die neuen theologischen Grundsätze, die Luther erarbeitet hat, eine Reihe von Fragen auch an die orthodoxe Theologie stellen, auch wenn sie aufgrund der Verhältnisse aufgestellt wurden, die damals in der römisch-katholischen Kirche herrschten. Die Tatsache, daß die lutherische Reformation innerhalb des römisch-katholischen Christentums ausbrach, bedeutet nicht, daß das nur eine Angelegenheit des westlichen Christentums war und geblieben ist. Die sachliche theologische Auseinandersetzung der Reformation mit der katholischen Theologie brachte auch die Ostkirche ins Spiel. Anders war es auch nicht möglich, da Luther, der nicht beim Nullpunkt beginnen, sondern sich in der Kontinuität der Lehre der alten Kirche wissen wollte, sich einiger Argumente der Ostkirche bediente, um seinen Thesen noch mehr Gewicht zu verleihen. So fällt die gegenwärtige Annäherung zwischen der orthodoxen und der evangelisch-lutherischen Kirche nicht erst mit den ökumenischen Bemühungen unserer Zeit zusammen, sondern geht bis auf die Anfänge der Reformation zurück.

1. Luthers Stellung zur Ostkirche[5]

a) *Auf der Leipziger Disputation*

Um die Stellung Luthers zur orthodoxen Kirche besser einzuschätzen, ist es sinnvoll, zuerst darauf hinzuweisen, daß der bedrängten geschichtlichen Lage der östlichen Christenheit nach dem Fall Konstantinopels das fast völlige Entschwinden ihrer Bedeutung aus dem Bewußtsein des westlichen Christentums entsprach. Das war nicht einfach die selbstverständliche Folge des Schismas zwischen der östlichen und der westlichen Christenheit oder nur der Entfremdung, die danach zwischen ihnen erfolgte, sondern vor allem der gezielten Herabsetzung und Verdrängung der orthodoxen Kirche aus dem Geschichtsbewußtsein der westlichen Christenheit durch die katholische Kirche, die ihr allein die Schuld an der Trennung und am Mißlingen der Durchführung der in Ferrara/Florenz 1439 beschlossenen Union zuschob. Die Kritik, die die katholischen Kirchenmänner an die Adresse der Ostkirche übten, ging so weit, daß sie den Fall Konstantinopels als das gerechte göttliche Gericht über diese Kirche deuteten. Der Zusammenbruch des byzantinischen Reiches bestätigte nach ihrer Meinung die Kritik, die sie an die Ostkirche richteten.[6] Beim Ausbruch der Reformation war das Bild der orthodoxen Kirche im Bewußtsein der abendländischen Christenheit negativ geprägt. Um so erstaunlicher wirkte sich

die Berufung Luthers auf diese Kirche auf der Leipziger Disputation im Jahre 1519 aus. Während der Disputation machte er auf diesen Teil der Christenheit aufmerksam, nicht durch Kritik oder Schuldzuweisung, sondern indem er sich auf diese Kirche als die echte Erbin der alten Kirche berief. Um den Beweis der Richtigkeit seiner von Eck umstrittenen Lehre zu erbringen, legitimiert er sie mit der Lehre der östlichen Kirche. Als Eck Luther im Zusammenhang mit dem Jurisdiktionsprimat des Papstes über die Gesamtkirche entgegenhielt, daß seine Lehre von der Kirche häretisch sei, widerspricht Luther Eck kategorisch und verteidigt seine These, indem er sich auf die Lehre und Praxis der orthodoxen Kirche beruft. Das Primat kann keineswegs als eine göttliche Einrichtung für die Gesamtkirche betrachtet werden, wie Eck es behauptete, da diese eine solche Verbreitung und Anerkennung gar nicht kennt. „Dieses aber ist niemals geschehen, geschieht nicht und wird nicht geschehen, da bis zu unseren Zeiten die griechische Kirche nicht zugestimmt hat und dennoch nicht für häretisch gehalten ist." [7] Da Eck keine anderen schwerwiegenderen Argumente ins Spiel bringen konnte, um das Argument Luthers zu entkräften, bleibt ihm nur die Möglichkeit, die Ostkirche der Häresie zu bezichtigen. Diese radikale Beschuldigung der Ostkirche durch Eck geschah, um Luther als Häretiker abzustempeln. Der Zweck, den Eck verfolgte, heiligte die Mittel, derer er sich bediente. Die extreme Position, die Eck einnahm, veranlaßte Luther, als Verteidiger der Ostkirche aufzutreten, so daß dies Eck in Erstaunen darüber brachte: „Was aber die Griechen angeht, so ist erstaunlich, mit welchem Eifer der ehrwürdige Vater (Luther) sie verteidigt...." [8] Die Vorwürfe, mit denen Eck in seinem haßerfüllten Suchen nach Beschuldigungen die Ostkirche belegt, entlarvt Luther als nicht stichhaltig. Gute Christen waren sie nach Ecks Meinung nur, solange sie in der Einheit mit der römischen katholischen Kirche standen. Mit dem Bruch dieser Einheit, der der Ostkirche allein zur Last gelegt wurde, sind sie vom rechten Glauben abgefallen: „Was die Griechen angeht, so gebe ich zu, daß sie einst sehr christlich und gelehrt gewesen seien, als sie noch die römische Kirche als den ersten Sitz bezeichneten, da sie sich aber, von Übermut gebläht und von Neid befallen, dem Gehorsam des römischen Stuhles entzogen, fielen sie in die schlimmsten Irrtümer und verloren mit dem Reich auch den Glauben." [9] Die Anerkennung Roms als ersten Sitz gleicht nach Ecks Denkweise einer Gnadengabe, der die Griechen vom Schisma und Häresie sicher bewahrte. Es war Luther nicht schwer, diese fadenscheinigen Argumente zu widerlegen: „Ich bitte jeden Christen, er möge mit christlicher Liebe genau erwägen, ob es nicht eine ganz schamlose Ungerechtigkeit ist, soviel tausend

Märtyrer und Heilige, die tausendvierhundert Jahre hindurch in der griechischen Kirche gelebt haben, aus der Kirche hinauszuwerfen und nun sogar auch die im Himmel Herrschenden herabstürzen zu wollen?"[10] In seiner Apologie der Ostkirche bezeichnet Luther sie sogar als „den besseren Teil der allgemeinen Kirche" [11]. Luthers Rückgriff auf die Ostkirche erfolgt aus seiner Überzeugung, daß in ihr die Lehre und das Leben der alten Kirche weitergeführt werden. In der Ostkirche sieht er die Erbin der alten Kirche. Zwischen den beiden besteht eine ununterbrochene Kontinuität bis zu seiner Zeit: „Tausendvierhundert Jahre hindurch". Ihr Glaube ist durch das Blut vieler Märtyrer unter Beweis gestellt worden. Die Berufung Luthers auf die Ostkirche erfolgte nicht einfach, weil er von irgendeiner Seite Unterstützung brauchte, sondern weil er die Lehre der Ostkirche für richtig hielt. Um deutlich zu machen, daß seine Lehre nicht neu ist, berief er sich auf der Leipziger Disputation auf die Ostkirche, in der das, was er vertrat, schon lange praktiziert wurde. Man würde Luther nicht ganz gerecht, wenn man seine Berufung auf die Ostkirche nur aus geschichtlichem Interesse verstehen würde.[12] Er tut dies auch wegen sachlicher Übereinstimmung mit der betreffenden Lehre dieser Kirche. Die Lehrübereinstimmung läßt sich auch geschichtlich nachweisen. Er hat in der orthodoxen Kirche eine Zeugin gesucht und auch gefunden, aber eben eine Zeugin der Wahrheit. Daß Luthers Rückgriff auf die orthodoxe Kirche auch aus eigenem Interesse geschah, kann seine durchaus positive Stellung zu dieser Kirche nicht beeinträchtigen.

Man würde seiner Haltung insgesamt der orthodoxen Kirche gegenüber nicht gerecht werden, wenn man nur die Leipziger Disputation zugrunde legte. Neben seiner Hochschätzung dieser Kirche hat er sich auch kritisch gegenüber der Ostkirche geäußert. Es ist bekannt, daß Luther in seiner Schrift „Von den Conciliis und Kirchen" (1539) auch Kritik an den Verhältnissen in der orthodoxen Kirche übt. Er hat festgestellt, daß auch diese Kirche vom Machtstreben ihrer führenden Hierarchie nicht verschont blieb. Rivalitäts- und Machtkämpfe greifen nicht nur innerhalb dieser Kirche um sich, sondern kennzeichneten weitgehend auch das Verhältnis zwischen der griechischen und der römischen Kirche. „Also haben die zwo Kirchen, Rom und Konstantinopel gehaddert umb den nichtigen Primat, mit eitel faulen, lamen vergeblichen zoten, bis sie zuletzt der Teuffel alle beide gefressen hat, die zu Konstantinopel durch den Türcken und Mahomet, die zu Rom durch das Bapstum und seine lästerlichen Dekreten." [13]

Diese wohl berechtigte Kritik Luthers hat keinen dogmatischen Charakter. Sie bezieht sich nicht auf die hierarchische Struktur der orthodoxen

Kirche, sondern auf die Verfallserscheinungen in den Reihen der Hierarchie. Mit seinen kritischen Äußerungen verbindet Luther wiederum nicht den Gedanken eines Abfalls der orthodoxen von der alten Kirche.[14] Er wußte, daß diese negativen Erscheinungen sich nicht auf den Grundcharakter dieser Kirche ausgewirkt haben, und er wußte wahrscheinlich, daß hier die Hierarchie anders als in der römisch-katholischen Kirche nicht das alles Bestimmende war.

Dieselbe bejahende, aber zugleich kritische Haltung Luthers drückt sich auch gegenüber den Kirchenvätern aus. Er kann von sich behaupten, daß er sie mehr als seine Gegner gelesen und daß er ihre Schriften beim Lesen der Heiligen Schrift herangezogen habe.[15] Wenn er ihnen manchmal Respekt zollt, fühlt er sich dadurch nicht gehindert, sie auch sehr kritisch zu beurteilen.[16]

b) *Gegenüber den dogmatischen Entscheidungen der alten Kirche*

Im Vergleich zu der Beurteilung der Kirchenväter durch Luther ist seine Stellung zu der altkirchlichen-dogmatischen Überlieferung durchaus positiv.[17] Das liegt daran, daß die lutherische Reformation ein vitales Interesse an der Kontinuität und der Übereinstimmung in der Lehre mit der alten Kirche hatte. Sie verstand sich nicht als eine neue Kirche, sondern wollte in der Lehrtradition mit der alten Kirche stehen. Für die Reformation stand nicht eine Entscheidung für oder gegen das altkirchliche Dogma zur Diskussion. Luther wollte eine erneuerte Kirche, nicht neue Lehren einführen: „Man soll keine Lehre annehmen, die nicht das Zeugnis von der alten reinen Kirche, dieweil leichtlich zu verstehen, daß die alte Kirche hat alle Artikel des Glaubens haben müssen, nämlich alles, so zur Seligkeit nötig ist." [18] Luthers Protest richtete sich gegen bestimmte Verhältnisse in der römisch-katholischen Kirche, zu der er auch gehörte, und nicht generell gegen die Kirche. An der historisch-dogmatischen Kontinuität mit der alten Kirche, die nicht aufgehört hatte zu bestehen, sondern bis zu seiner Zeit weiterlebte, wollte er nicht rühren: „es fährlich ist und erschrecklich, etwas zu hören oder zu gläuben wider das einträchtiglich Zeugnis, Glauben und lehre der ganzen heiligen christlichen Kirchen, so von Anfang her nun über 1500 Jahre in aller Welt einträchtig gehalten hat." [19] Die Übernahme und die Hochschätzung der altkirchlichen Glaubensbekenntnisse, die inhaltlich seine uneingeschränkte Zustimmung fanden, sind für ihn ein wichtiger Beweis für den Anschluß der Reformation an den Glaubenskonsensus mit der alten Kirche,[20] wie Luther selbst in seiner Schrift „Die drei Symbola oder

Bekenntnis des Glaubens Christi" (1538) zum Ausdruck bringt: „Hab ich zum überflus die drey Symbola (die man so nennet) oder bekenntnis zusammen wollen lassen deudsch ausgehen, welche ynn der ganzen Kirchen bisher gehalten, gelesen und gesungen sind, damit ich abermal Zeuge, das ichs mit der rechten christlichen Kirchen halte, die solche Symbola oder bekenntnis bis daher hat behalten." [21] Das Bemühen der Reformation, mit dem Glaubensbekenntnis der alten Kirche übereinzustimmen, wird nicht nur in der Zustimmung zum Apostolicum, Nicaeno-Constantinopolitanum und Athanasianum erkenntlich, sondern auch in ihren Aufnahmen im Text der Confessio Augustana, wie z.B. im 1. Artikel, in dem man sich im Bekenntnis zum dreieinigen Gott auf das Nicaeno-Constantinopolitanum beruft, und die christologischen Aussagen des 3. Artikels werden „lauts des Symboli Apostolorum bekannt". Aber nicht nur diese erwähnten Artikel der CA, sondern alle ihre Lehrartikel sind von der Absicht dieser Bekenntnisschrift „als Auslegung der altkirchlichen Symbola" zu verstehen.[22]

Die Übereinstimmung mit der Lehre der alten Kirche vollzog Luther auch in der Übernahme der dogmatischen Entscheidungen der vier ökumenischen Konzilien: „denn es ist ja nicht so zu schertzen mit Artikeln des Glaubens von Anfang her, und so weit die Christenheit ist, eintrechtiglich gehalten wie man schertzen mag mit Bepstlichen odder Keiserlichen rechte odder andern menschlichen tradition der Veter odder Concilien."[23]

Die allgemeine Gültigkeit und Verbindlichkeit, die Luther den altkirchlichen Symbolen und den dogmatischen Beschlüssen der ökumenischen Konzilien für die Reformation zuerkennt, beruhen nicht zuerst auf der Autorität der alten Kirche, die sie formulierte, sondern der entscheidende Grund ihrer Übernahme liegt für ihn darin, daß sich ihr Inhalt als schriftgemäß erweist. „Die christliche Kirche hatt Arium, Pelagium und alle andere Ketzer geurteilt und verdammet nicht, daß sie Herrin werde über das Wort Gottes, sondern daß sie sich dahin ergeben hat in das wortt gottes... und das sie eine schülerin ist dieses mannes und seines worts oder lehre. Daher wird sie eine Meisterin über alle und aus diesem wortt hat sie beschlossen, das diese lehre recht jhene aber unrecht ist." [24] Die Autorität der alten Kirche wird dadurch unerschütterlicher, daß sie mit der absoluten Autorität des Wortes Gottes der Schrift in Verbindung gebracht wird und wohl auch mit der Wirkungskraft des Heiligen Geistes, der ihr bei den dogmatischen Entscheidungen beigestanden hat (Apg 15,28).

Aus der Einstellung Luthers zur Ostkirche läßt sich wohl zusammenfassend Folgendes feststellen. Seine kritischen Äußerungen an die Adresse der kirchlichen Verhältnisse und auch seine scharfen Urteile nicht generell über

alle Kirchenväter, sondern einzelnen gegenüber — wie zutreffend seine Beurteilung ist, und ob diese nicht etwas mit ihm selber zu tun hat, mag dahingestellt sein —, richten sich weder gegen die Gesamtlehre noch gegen einzelne Lehrstücke der orthodoxen Kirche. Wenn es darum geht, dann beruft er sich auf die Lehre und Praxis der Ostkirche, die er als schwerwiegendes Argument in die zur Diskussion stehenden Themen bringt. Daraus läßt sich jedoch nicht der Schluß ziehen, daß Luthers Haltung zur Ostkirche seine Zustimmung zu ihrer gesamten dogmatischen Lehre einschließt. Luther hat bekanntlich weder zur orthodoxen Lehre insgesamt Stellung genommen noch hat er sich im einzelnen mit ihr auseinandergesetzt. Seine Gemeinsamkeit mit der Lehre der orthodoxen Kirche reicht so weit, wie die Reformation die Lehre der alten Kirche tatsächlich übernommen hat. Sein Bezug auf die Ostkirche während der Leipziger Disputation erfolgte vor allem, um die Richtigkeit seiner Lehre unter Beweis zu stellen. Später bemühte er sich nicht mehr mit demselben Interesse um die Übereinstimmung seiner Lehre mit der orthodoxen Kirche.

Philipp Melanchthon bemühte sich noch mehr um die orthodoxe Kirche, und ihm ist auch die erste Kontaktaufnahme zu verdanken. Für ihn spielte die Autorität der Kirchenväter, vor allem der östlichen Kirche, eine große Rolle. Ihre Beurteilung durch ihn unterscheidet sich wesentlich von ihrer Einschätzung durch Luther. Die persönliche Art der Beziehung, die Melanchthon mit der Ostkirche schriftlich herstellte, setzte sich in der Korrespondenz der Tübinger Theologen mit dem Patriarchen von Konstantinopel Jeremias II. (1573-1581) fort, die nach dreimaligem Austausch aus gegenseitigen unzureichenden Kenntnissen zu Ende ging.[25]

2. Die orthodoxe Theologie und Martin Luther

In der orthodoxen Theologie wird die Meinung vertreten, daß Luther unzureichende Kenntnisse von der orthodoxen Kirche gehabt hätte.[26] An ein besseres Verständnis der Lehre und des Lebens der östlichen Kirche durch Luther knüpft man hier fast selbstverständlich die Hoffnung, daß er dann seine Reformation der orthodoxen Kirche nähergebracht hätte. Die Reformation hätte eine andere Entwicklung genommen, wenn Luther eine tiefe und umfassende Kenntnis von der echten Tradition der alten Kirche gehabt hätte, die fünfzehn Jahrhunderte in der Ostkirche lebendig bewahrt wurde.[27] Die lutherische Reformation findet in der orthodoxen Kirche volle Zustimmung, insofern sie sich gegen die Mißstände in der römisch-katholischen Kirche von damals wandte und die Fehlentwicklungen auf-

deckte, die auch Gegenstand ihrer Kritik darstellten: der Primatsanspruch des Papstes, die Lehre vom Fegefeuer, die Erteilung der Kommunion unter einer Gestalt, die Ablaßpraxis, die Privatmessen und die ausschließliche Verwendung der lateinischen Sprache in der Liturgie. Aber damit erschöpfte sich fast die positive Bewertung der Reformation durch die traditionelle orthodoxe Theologie. Als schwerwiegend gilt hier die Tatsache, daß die lutherische Reformation sich nicht nur auf die Bekämpfung und Beseitigung der Fehlentwicklungen in der damaligen römisch-katholischen Kirche beschränkte, sondern weit darüber hinausging. Sie machte auch nicht Halt vor einem wichtigen Teil der Tradition der ungeteilten Kirche. [28]

Die orthodoxe Theologie nimmt in ihrer Beurteilung der Reformation den Standpunkt ein, den ihr nicht zuletzt Luther selbst zuerkannt hat, als er in der Disputation mit Eck auf die Ostkirche als auf die rechtgläubige Erbin der alten Kirche hinwies.[29] In Luthers Haltung zur Ostkirche sieht sie eine Bestätigung ihrer Selbsteinschätzung. Sie sieht von daher die Reformation aus der Sicht der Tradition der alten Kirche. Das Argument der Tradition spielt für sie eine wichtige Rolle. Bevor sie sich im einzelnen in eine sachliche theologische Auseinandersetzung mit Luthers reformatorischem Programm einläßt, meint sie, in der Tradition ein Kriterium zur Einschätzung der Reformation zu haben. Auf diese Weise kommt man durch eine Vergleichsmethode zu einer Feststellung von Gemeinsamkeiten und Unterschieden, zu einer statischen Beschreibung der Positionen, nicht aber zur inneren Wesensbestimmung der dogmatischen Lehre in ihrem Selbstverständnis. Mitbestimmend bei der Beurteilung der Lehre des Dialogpartners ist dabei der eigene Standpunkt und die Sichtweise der eigenen Theologie. Auch die orthodoxe Theologie ist nicht über das Stadium der kontroversen Fragestellungen hinausgelangt. Sie trägt noch unverkennbare apologetische Züge, die auch mit dem orthodoxen Bewußtsein und der Selbsteinschätzung zu tun haben, unverkürzt und unverfälscht die Glaubenstradition der ungeteilten Kirche weiterzuführen. Diese Sicht der Dinge und die noch nicht erreichte Überwindung der vorherrschenden apologetischen Tendenz, auf die Richtigkeit der eigenen Lehre hinzuweisen, sowie die fehlende Einsicht, daß die Wahrheit der apostolischen Tradition sich in ihrer Fülle durch eine Interpretation nicht gänzlich einfangen läßt,[30] erschwerten bis jetzt der orthodoxen Theologie eine tiefere Begegnung und eine eingehende Beschäftigung mit der evangelisch-lutherischen Lehre. So ist auch zu erklären, warum man in der orthodoxen Theologie auf Fehleinschätzungen z. B. aus dem Bereich der evangelischen Rechtfertigungslehre stößt, die sich fast Generationen hindurch übertragen haben. Eine aufmerksame und

unvoreingenommene Beschäftigung mit den Quellen der reformatorischen Theologie wäre dringend geboten, um bestimmte Fehleinschätzungen zu korrigieren. Ihre weite Verbreitung und das Ansehen derer, die sie vertreten haben, dürften ihrer Nachprüfbarkeit nicht im Wege stehen.

Auf diese Weise kann man zu der Einsicht gelangen, daß nicht alle Unterschiede auch als Gegensätze gelten und daß die verschiedenen Interpretationen der gemeinsamen apostolischen Tradition auch Ergänzungscharakter haben können.

Berücksichtigt man die in der letzten Zeit intensiver betriebene Lutherforschung in der römisch-katholischen Theologie und infolgedessen die neugewonnenen Ansichten, wenn man sie mit den früheren vergleicht — auch wenn hier eine besondere Motivation besteht —, so kann man die bisherige geringe Beschäftigung mit Luther in der orthodoxen Theologie nur bedauern. Das verhinderte nicht nur eine deutliche und fundierte Stellungnahme der Ostkirche zu Luthers Theologie, sondern auch eine Selbstprüfung aus dem Gegenüber zu ihr. Die meisten der orthodoxen Studien, die sich auf die evangelisch-lutherische Lehre beziehen, erwecken wohl mehr den Eindruck, daß die Beschäftigung mit dieser vor allem der Herausstellung der orthodoxen Lehre dienen. Abgesehen von einigen wichtigen Anfragen, die die orthodoxe Theologie zweifellos an Luthers reformatorisches Werk zu stellen hat, bietet seine Theologie der orthodoxen Theologie auch sehr wichtige Anregungen an. Auch diese festzustellen und sie für sich in Geltung zu bringen, gehört zu ihrer unerläßlichen Aufgabe, nicht nur angesichts der Fortführung und Vertiefung des Dialogs mit der evangelisch-lutherischen Theologie, sondern auch um ihrer eigenen Bereicherung willen.

Obwohl die bilateralen Gespräche zwischen der evangelisch-lutherischen und den verschiedenen orthodoxen Kirchen teilweise nicht mehr im Anfangsstadium stecken, so haben sie bis jetzt jedoch die orthodoxe Theologie der Theologie Luthers in den wichtigsten Fragen nicht nähergebracht. Das war auch nicht der Hauptzweck dieser Gespräche, und die bis jetzt behandelten Themen verleiteten nur in geringem Maße dazu. Wenn zentrale Themen, wie z. B. der Fragenkomplex der Rechtfertigungslehre, behandelt werden, wird man unmittelbar mit Luthers Gedanken konfrontiert sein. Um aber eine intensive und ertragreiche Begegnung zwischen den beiden Theologien zu erreichen, bedarf es mehr als nur einer parallelen Darstellung der Standpunkte, wie doch wohl einige der bisherigen Gespräche geschehen sind. Es wird eine tiefere und offenere Auseinandersetzung notwendig sein, befreit von Rücksichtnahme auf die Empfindlichkeiten des

Dialogpartners, damit auch in der Sache selbst Fortschritte erreicht werden, und nicht nur in den zwischenmenschlichen Beziehungen, so wichtig diese auch für die Zusammenarbeit sind. Im ernsthaften Ringen um die Wahrheit des Evangeliums erschließen sich die beiden kirchlichen Lehren in ihrer Bedeutung füreinander, sei es als Ergänzung, sei es als kritische Anfrage oder als Hervorhebung eines wichtigen Aspektes der Glaubenswahrheit.

3. Die kritische Funktion der Theologie gegenüber der Kirche

Es ist hier nicht der Ort, auf die Bedeutung des theologischen Gesamtwerkes Luthers einzugehen. Eine Bewertung seiner Theologie schließt auch im Sinne des Reformators ihre kritische Würdigung ein. Luther selber war kritisch genug, um Kritik an sich selbst zuzulassen, und kämpfte zu unnachgiebig gegen die Unfehlbarkeit einer Person, um diese dann nur für einen Augenblick für sich in Anspruch zu nehmen. Das Wort, auf das er unerschütterlich vertraute, war nicht sein eigenes, sondern allein Gottes Wort. Wenn er die Meinung vertrat, daß auch Konzilien irren können, wie hätte er sich selbst vorstellen können, als einzige Person davon eine Ausnahme zu machen? Seine theologische Lehre ist somit mindestens prinzipiell vom Anspruch auf Fehlerlosigkeit befreit. Diejenigen unter seinen Nachfahren, die seine Theologie und sein kirchliches Handeln keineswegs für korrekturbedürftig halten, haben sich von Luthers Gesinnung entfernt. Und wenn ein Orthodoxer anläßlich seines 450. Geburtstages schreibt: „Luther stellt sich dem Papst entgegen, aber sich selber rief er zum Papst aus“ [30], so wird durch diese Bemerkung weder seine Absicht noch seine innere Haltung getroffen, es sei denn, daß man mehr von der Meinung derer ausgeht, die ihn so sehen möchten. Die Kritik, die auch aus den eigenen Reihen an ihn gerichtet wird, kann jedoch seine besondere Leistung zur Erneuerung der Kirche und Theologie nicht in den Schatten stellen. Seine hervorragende Bedeutung beruht nicht darauf, daß seine Theologie nicht einmal schwache Stellen, Verkürzungen und Einseitigkeiten aufweist, sondern geht auf seine unbestrittenen Verdienste im Dienst der Kirche und Theologie zurück.

Wir beschränken uns hier auf einige Aspekte der Theologie Luthers nicht allein deswegen, weil sie zu wesentlichen und zentralen Gedanken der evangelischen Theologie geworden sind, sondern auch, weil sie in eine Beziehung auch zu der orthodoxen Theologie gebracht werden können, sei es,

daß sie anregende oder kritische Anfragen an diese stellt oder solche von ihr empfängt.

Die Rechtfertigung der Reformation war eine theologische. Luthers reformatorisches Pathos hatte theologische Gründe. Er wandte sich damals energisch und mit Erfolg gegen die Fehlentwicklungen in der römisch-katholischen Kirche, die ihre geistliche Kraft stark in Mitleidenschaft zogen, und bediente sich dabei des theologischen Arguments, das er auf seiner Seite hatte. Luther hat die kritisch prüfende Funktion der Theologie gegenüber der Kirche wirkungsvoll ans Licht gebracht. Diese war nicht nur damals notwendig, sondern sollte das kirchliche Leben ständig begleiten. Ihre Stellung im Dienste des wahren Glaubens ist eine Notwendigkeit für alle Zeiten, vor allem wenn es um eine Theologie geht, die aus der Erfahrung und dem Nachdenken im Umgang mit der Heiligen Schrift schöpft. An diese kritische Funktion der Theologie, die Luther neu entdeckte, sollte anläßlich seines 500. Jubiläums alle Kirchen erinnert werden. Dieses Wächteramt der Theologie ist auch für die orthodoxe Kirche unerläßlich. Denn auch in ihr ist die Gefahr des Ritualismus, des Formalismus, der Verflachung des Glaubens, des Aberglaubens, des Verlustes des rechten Verständnisses des Gottesdienstes nicht gebannt, um nur an einiges zu erinnern. Wer könnte verneinen, daß auch in der orthodoxen Kirche die Durchführung einiger Reformen notwendig, ja unerläßlich wäre? Die Vorschläge für das künftige orthodoxe Konzil beweisen es.

So sehr auch die orthodoxe Kirche Luther für die Wiederentdeckung der kritischen Funktion der Theologie ihre Anerkennung zollt und sich von ihm anregen lassen will, so warnt sie zugleich vor der Verabsolutierung und Verselbständigung der Theologie von der Kirche. Die protestantische Theologiegeschichte kennt solche Beispiele. Der orthodoxen Kirche ist eine enge Bezogenheit von Theologie und Kirche eigen. Sie orientiert sich, wenn es um diese Frage geht, an der Praxis der alten Kirche, an der engen lebendigen und wechselvollen Beziehung zwischen Theologie und Gottesdienst der Kirche, zwischen der „lex credendi und lex orandi“ [32]. Sicherlich ist mit dieser engen Beziehung auch die Gefahr des Verlustes der Selbständigkeit und der kritischen Funktion der Theologie gegeben. So unbestritten die Wachsamkeit der Theologien gegenüber dem ist, was im Leben der Kirche geschieht, so soll sie sich wiederum von dem Glauben der Kirche nicht selbstgenügsam entfernen. Die theologische Kritik an der Kirche schließt die kirchliche Kritik an der Theologie nicht aus.

Um den Beweis zu erbringen, daß seine Erkenntnis des Evangeliums nicht auf seiner subjektiven Einschätzung beruht, berief sich Luther auf die

Lehre der alten Kirche und wollte mit dieser im Einklang stehen. Damit beweist er, wenn auch indirekt, die Notwendigkeit des Bezuges der Theologie zu der dogmatischen Tradition der Kirche. Die Theologie hat aber ihre kritische Funktion innerhalb der Kirche auszuüben und darf nicht zur Spaltung der Kirche führen. Dies Luther allein anzulasten, würde seine ursprünglichen Absichten übersehen, nur zur Erneuerung der römisch-katholischen Kirche beizutragen und keine neue Kirche gründen zu wollen, und würde zugleich die Tatsache verkennen, daß seine Reformvorschläge damals nicht ernst genug genommen wurden. Die Kirche muß ein feines Gespür für die Forderungen der Theologie haben, und letztere darf sich nicht zu einer von der Wirklichkeit der Kirche losgelösten Theologie entwickeln. Die Theologie sollte eine Theologie der Kirche und im Dienste der Kirche bleiben.

Die enge Abstimmung zwischen Theologie und Kirche und ihre enge Bezogenheit aufeinander möchte die Ostkirche als einen Grundsatz der alten Kirche gelten lassen und an diesem festhalten. Die Theologie hat sich hier im Kontext und in der Übereinstimmung mit der dogmatischen Tradition zu entwickeln. Diese Bezogenheit kann zu einer verengten theologischen Sicht führen, wenn sie mißverstanden wird. Das starke Gespür für die Tradition in der orthodoxen Kirche und wenn die Tradition vornehmlich in ihrem bewahrenden Charakter verstanden wird, so kann diese Sicht nicht ohne Folgen für die theologische Arbeit bleiben. Es gab in der orthodoxen Kirche Zeiten, als man mehr Wert auf die Bewahrung der dogmatischen Tradition als auf ihr erneuerndes und vertiefendes Verständnis legte. Dies hat zu einer Haltung geführt, von der man sich nicht gänzlich befreit hat, die hinter einer sich erneuernden Theologie oder einer Überprüfung der traditionellen Standpunkte und ihrer Überwindung die Gefahr der Abweichung von der orthodoxen Lehre zu ängstlich im Auge hat. Darunter leidet nicht zuletzt auch eine neue Bewertung der reformatorischen Lehre. Wie folgenschwer für die Kirche die Überhörung des Rufes und der Warnung der Theologie sein kann, läßt sich an dem hohen Preis ermessen, den die römisch-katholische Kirche mit den Folgen der Reformation zu zahlen hatte. Die Erneuerung, die sie erst nachher einleitete, kam zu spät, um den Bruch noch zu retten. Die Erneuerung der Kirche durch Reformen ist dem Wesen der Kirche nicht fremd, sondern eigen. Wenn sie reformunfähig wird, so wird das zum Zeichen, daß sie die Bitte um die Herabkunft des Heiligen Geistes und um sein Wirken in ihr nicht ernst nimmt. Er ist der lebenspendende und lebendigmachende Geist. Die Kirche befindet sich ständig unterwegs in einem in dieser Zeit unaufhörlichen Wachstum: „In

der Gnade und in der Erkenntnis unseres Herrn und Heilandes Jesus Christus" (2 Petr 3,18). „Die Legitimität der kirchlichen Reform liegt also im Wesen der Kirche selbst begründet..."[33] Die Notwendigkeit der Reform der Kirche hängt eng mit ihrem menschlichen Charakter zusammen. Es gibt keine Kirche, die der Reform nicht bedarf. „Tempelreinigung ist immer wieder notwendig. Allzu leicht nisten sich immer wieder menschliche Unzulänglichkeit und Leidenschaft, Selbstsucht und Geldsucht im Heiligtum Gottes ein und entstellen es bis zur Unkenntlichkeit. Darum hat der Herr die Geißel geschwungen und die Händler und Geldwechsler aus dem Hause seines Vaters vertrieben. Diese Tat war symbolisch für alle Zukunft." [34]

Wenn die Berechtigung der Reform der Kirche in ihrem Wesen selbst begründet liegt, so kann die Reform nur einen konstruktiven und keineswegs destruktiven Charakter für die Kirche haben. Sie hat im Dienste der Einheit, der Identität und der Kontinuität der Kirche zu stehen. Sie dient der Erneuerung der Kirche, damit in ihr das Wort Gottes durch das Menschenwort nicht überhört wird, damit die Verdienste Jesu Christi durch die Verdienste der Menschen nicht geschmälert werden, damit die Alleinwirksamkeit Gottes durch die Werke der Menschen nicht überschattet wird, letzten Endes damit zwischen Gotteswerk und Menschenwerk bei aller cooperatio des Menschen deutlich unterschieden wird. Das war der Hauptgedanke der lutherischen Reformation.

Dieser Prozeß der Reinigung und Erneuerung der Kirche darf jedoch die Identität, die Kontinuität und die Einheit der Kirche nicht beeinträchtigen. Und hier setzt die Kritik der orthodoxen Theologie am Reformprogramm Luthers und seinen Folgen ein.[35] Daß die Einheit der römisch-katholischen Kirche durch den reformatorischen Bruch verlorenging, dies kann man aus der Kenntnis der damaligen geschichtlichen Ereignisse nicht Luther allein anlasten. Auch katholische Theologen erkennen das immer mehr an. Beide Seiten tragen die Verantwortung für die Spaltung der Kirche genauso wie für ihre Aufhebung. An dieser Stelle dürfte es berechtigt sein zu fragen, ob die Einheit oder die Wahrheit einen höheren Wert besitzen, wenn es unbedingt um eine Alternative zwischen den beiden geht, wenn es unter Umständen nicht möglich ist, beide zu erreichen? In der orthodoxen Theologie ist die Meinung zu hören, daß Luther sein Reformprogramm auf Kosten der Kontinuität und damit der Einheit der Kirche durchführte. „Er hat aber mit seinen neuen Prinzipien der Autorität den Boden der alten Kirche verlassen."[36] Worin der Bruch mit der echten Glaubenstradition der alten Kirche besteht, mit der Luther sich in Übereinstimmung zu befinden glaubte, dies muß genau noch nachgewiesen werden. Solange dieser Frage nicht

nachgegangen wird, sieht es so aus, als wäre der lutherischen Reformation der gemeinsame Boden mit der alten Kirche völlig verlorengegangen. Solche Allgemeinurteile übersehen die Tatsache, daß für die Reformation die dogmatischen Entscheidungen der vier ökumenischen Konzilien nicht zur Debatte standen und daß es in der Trinitätslehre, abgesehen vom Filioque, und in der Christologie keine grundsätzlichen Unterschiede gibt. Hier wird keineswegs der Versuch gemacht, die Unterschiede zu übersehen oder sie zu verharmlosen, die ohne weiteres bestehen. Man sollte aber bei denen bleiben, die es in Wirklichkeit gibt.

Wenn man den Blick nur darauf richtet, was die lutherische Reformation an Traditionen von der alten Kirche nicht übernommen hat, so übersieht man leicht das Wesentliche, was sie mit dieser dennoch gemeinsam hat. So kann der Eindruck entstehen, daß sie im Gehorsam nur gegenüber dem Wort des Evangeliums das Eingehen in die Geschichte unter bestimmten Formen der Tradition eben dieses Evangeliums vernachlässigt hat und daß sie die Geschichtlichkeit der Kontinuität und der Einheit der Kirche aufgibt zugunsten eines pneumatischen Verständnisses von der Kontinuität der Kirche.[37] Daß für Luther das Wort Gottes über allem steht, daß für ihn das testimonium spiritus sancti internum eine wichtige Rolle spielt und daß er dem pneumatischen Prinzip große Aufmerksamkeit schenkt, dürfte unbestritten sein. Daß damit die Gefahr einer einseitigen Sicht der Kontinuität und Einheit der Kirche gegeben ist, ist wiederum nicht zu verkennen. Das ist aber in Luthers Reformprogramm nicht ausschließlich bestimmend. Er „wollte kein biblischer Abenteurer und Freibeuter, kein religiöser, spiritualistischer Individualist und kein kirchlicher Revolutionär sein“ [38]. Zu Luthers theologischer Grundhaltung gehört auch seine Überzeugung und sein Wunsch, in der historischen Kontinuität und in der Gemeinschaft der Glaubenstradition mit der alten Kirche zu stehen. Daß er gegenüber einer vorwiegend geschichtlichen Betrachtung der Kontinuität der Kirche den Akzent auf die Übereinstimmung im Glauben setzt, ist theologisch nicht nur zulässig, sondern allzu berechtigt. Problematisch wird diese Betrachtungsweise, wenn sie die echte geschichtliche Verkörperung des Evangeliums, die unter der Einwirkung des Heiligen Geistes erfolgte, welche die Kontinuität der Kirche im geschichtlichen Wandel gewährleistet, außer acht läßt. Auf diese Weise wird nicht nur der Wirkung des Wortes Gottes in der Gegenwart mehr Aufmerksamkeit als in der Geschichte geschenkt, sondern auch die geschichtliche Kontinuität als Orientierung und Überprüfungsmöglichkeit vernachlässigt, die jedoch notwendig ist, damit die Reform die Kirche nicht von ihrer Identität und ihrer Kontinuität wegführt.

Die Alternative: entweder die pneumatische Wirksamkeit des Evangeliums in der Gegenwart oder die Geschichtlichkeit der Tradition darf es nicht geben. Die orthodoxe und die evangelisch-lutherische Theologie, in denen jeweils eine von diesen Tendenzen, wenn auch nicht ausschließlich, so jedoch mehr zur Geltung kommt, können sich in dieser Hinsicht gegenseitig sinnvoll anregen. „Die orthodoxe Kirche würde ihrerseits von Luther lernen müssen, die Geschichte der Kirche nicht gegen die Dynamik des gepredigten Evangeliums auszuspielen."[39]

Die orthodoxe und evangelisch-lutherische Theologie können in vielen Fragen ergänzend aufeinander einwirken, wie z.B. in der Frage nach der Bedeutung des Wortes und des Sakramentes, nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition und auch in der Frage nach dem Verständnis der Rechtfertigung. Für die Beantwortung dieser zentralen theologischen Fragen ist die Theologie Martin Luthers von entscheidender Bedeutung.

In der Mitte aller seiner Bemühungen und sich auf alle anderen theologischen Fragen auswirkend steht die Rechtfertigung des Menschen vor Gott. In seinem unablässigen Ringen um die Antwort auf diese Frage hat Luther unmißverständlich für die Trennung zwischen Gottes- und Menschenwerk gesorgt. Er hat das Heilswerk Gottes von allen menschlichen Leistungen und Verdiensten befreit und unsere Erlösung allein in die Hände Gottes gelegt. Dagegen hat keine Theologie etwas einzuwenden. Hinter der sola fide steht solus Christus.

An Luthers 500. Geburtstagsjubiläum sind Fragen nicht nur an sein reformatorisches Werk, sondern auch an die Kirche zu richten, die sich seiner Theologie verpflichtet fühlt. Im Zentrum dieser Theologie steht die Rechtfertigungslehre als articulus stantis et cadentis ecclesiae. Steht diese auch im Zentrum des kirchlichen Lebens? Zweifelnde Fragen hierzu werden selbst aus dieser Kirche laut: „Trotzdem ist die selbstkritische Frage berechtigt, ob unsere heutige praktische kirchliche Wirklichkeit diese zentrale Bedeutung widerspiegelt. Kritische Fragen sind hier etwa an die Art und Weise zu richten, wie weithin die Anthropologie in den Vordergrund gerückt ist... Aber wo die unbedingte Vorordnung der Frage nach Gott und seiner Offenbarung übersehen wird und die Selbstverwirklichung des Menschen zum Selbstzweck wird, steht praktisch die Rechtfertigungsbotschaft auf dem Spiel. Der Weg führt nun einmal von der Erkenntnis Gottes in Jesus Christus zur Erkenntnis des Menschen und nicht umgekehrt."[40]

Wenn man das diesjährige Lutherjubiläum begeht, so ist es ein Anlaß, nicht nur des Mannes zu gedenken, der die Reformation eingeleitet, getragen und sie auf ein festes theologisches Fundament gegründet hat, sondern

auch dessen bewußt zu werden, daß Vollkommenheit nicht ein Attribut der Theologie ist, sei sie orthodox, römisch-katholisch oder evangelisch-lutherisch. Ihre ständige Entwicklung beweist es und gehört zu ihrer Bestimmung. Nicht zuletzt im bewußten Wissen darum liegt die Chance des ökumenischen Dialogs als eines Versuchs, die konfessionellen Verengungen der Theologien zu überwinden, um zu einer breiteren gemeinsamen dogmatischen Grundlage der getrennten Kirchen zu gelangen.

ANMERKUNGEN

1 So lautet die Untersuchung von E. Schlink in: Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen, Göttingen 1961.
2 V. Mehedinţu, Offenbarung und Überlieferung. Neue Möglichkeiten eines Dialogs zwischen der orthodoxen und der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 1980.
3 J. Karmiris, Luther vu par un orthodox, (Auszüge aus der Rede des griechischen Theologen, die er anläßlich des 500. Geburtstags Luthers am 25. Januar in Athen gehalten hat), in: Episkepsis, Februar 1983, 12.
4 J. Panagopoulos, Die Ostkirche im Gespräch mit Martin Luther, in: Weder Ketzer noch Heiliger. Luthers Bedeutung für den ökumenischen Dialog, Regensburg 1982, 175.
5 Dieser Frage ist E. Benz in folgenden Schriften nachgegangen: Wittenberg und Byzanz. Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Reformation und der östlich-orthodoxen Kirche. Marburg 1949; Die östliche Orthodoxie und das kirchliche Selbstbewußtsein der Reformation, in: Evangelisches und orthodoxes Christentum in Begegnung und Auseinandersetzung, hrsg. E. Benz, L. Zander, Hamburg 1952. Auf diese Schriften wird in folgenden Ausführungen öfters Bezug genommen.
6 Vgl. E. Benz, Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart, Freiburg-München 1952, 3.
7 Die Zitate aus der Leipziger Disputation folgen nach E. Benz, Die Ostkirche..., hier 10.
8 Ebd. 13.
9 Ebd. 12.
10 Ebd.
11 Ebd. 13.
12 J.Panagopoulos, a. a. O.180.
13 E. Benz, Die Ostkirche...16.
14 E. Benz, Die östliche Orthodoxie...112.
15 WA 50, 519, 18.
16 Zu Luthers kritischer Stellung zu den Kirchenvätern siehe E. Benz, Die östliche Orthodoxie... S. 111ff.; V. Mehedinţu, a.a.O. 132ff.
17 Siehe in Auswahl hierzu: E. Kinder, Der Gebrauch des Begriffs „ökumenisch" im älteren Luthertum, in: KD (1) 1955, 180-207; J. Koopmanns, Das altkirchliche Dogma in der Reformation, München 1955; V. Mehedinţu, a.a.O. 135ff.
18 WA 50, 12.
19 WA 30, 3, 552.
20 Von Bedeutung sind für Luther die vier ökumenischen Konzilien; WA 50, 605.
21 WA 50,262
22 W. Pannenberg, Das Bekenntnis in der lutherischen Tradition, in: Le IIe Concile Oecumenique. Signification et Actualité pour le monde chrétien d'aujourd'hui, Chambèsy 1982, 447.

23 WA 30, 3, 553.
24 WA 33, 365.
25 Vgl. Wort und Mysterium. Der Briefwechsel über Glauben und Kirche 1573-1581 zwischen den Tübinger Theologen und dem Patriarchen von Konstantinopel, Witten 1958.
26 J. Panagopoulos, a.a.O. 175; J. Karmiris, a.a.O. 12.
27 J. Karmiris, a.a.O. 12.
28 Ebd.
29 J. Panagopoulos, a.a.O. 190.
30 N. A. Nissiotis, Ost und West in Begegnung — Erfahrung komplementärer Gegensätze, in: Una Sancta (37), 2/1982, 150.
31 Todor pop Todorov, Martin Luther im Urteil eines orthodoxen Christen, in: Hochkirche 11/12, 1939, 318.
32 Vgl. A. Schmemann, Liturgy and Theology, in: The Greek Orthodox Theological Review, 1972, 89.
33 J. Panagopoulos, a.a.O. 196.
34 Luther gestern und heute! Eine Geburtstagsbetrachtung von einem römisch-katholischen Priester, in: Martin Luther als Erneuerer der Kirche, 32.
35 J. Panagopoulos, a.a.O. 196f.
36 Ebd. 197.
37 Ebd. 196.
38 E. Kinder, Der Gebrauch des Begriffs „ökumenisch" im älteren Luthertum, 184.
39 J. Panagopoulos, a.a.O. 197.
40 G. Heintze, Martin Luthers Erbe als Anfrage an das heutige ökumenische Gespräch, in: Weder Ketzer noch Heiliger, 19.

Welche Ökumene für Lateinamerika?

VON JEAN-PIERRE BASTIAN

Das religiöse Feld in Lateinamerika befindet sich heute unter dem Einfluß einer teils zentripetalen und teils zentrifugalen Kraft. Die systematische Tätigkeit der protestantischen Gruppen — in ihrer Mehrheit nordamerikanischen Ursprungs — hat die religiöse Praxis zersplittert oder völlig zerstört. Ihr Eindringen begann zwar schon in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, sie hat sich jedoch nach dem Zweiten Weltkrieg wesentlich verstärkt, als nämlich China der nordamerikanischen Missionstätigkeit seine Tore verschloß. Obzwar sie insgesamt auf dem Kontinent eine Minderheit darstellen, sind doch 15 % der chilenischen, 10 % der nikaraguanischen und 5 % der brasilianischen Bevölkerung Protestanten; und der Protestantismus betreibt, unter Anwendung audiovisueller Methoden, eine

aggressive Evangelisation, die bis in die durch die nordamerikanische „elektronische Kirche" entwickelten und für den Kontinent übersetzten Fernsehprogramme vordringt. Auf der katholischen Seite bleibt ein starker Einfluß der einheimischen Religionen mit wesentlichen synkretistischen afrikanischen (Antillen, Brasilien) und indianischen (Anden, Guatemala, Mexiko) Elementen, die sich relativ autonom neben der hierarchischen Kirche entwickeln. Diese letztere ist auch durch integratorische, charismatische, reformistische und revolutionäre Strömungen stark durchsetzt, die eine Institution ins Wanken bringen, welche starke Schwierigkeiten hat, ihre Einheit zu wahren. Dennoch bleibt die Kirche eine der starken politischen Kräfte in einem Kontinent, in dem die wichtigsten sozialen Kräfte (die politischen Parteien, die Universität, die Gewerkschaften und die Presse) unterdrückt oder den Herrschenden dienstbar gemacht werden. Nach dem Positivismus und dem antiklerikalen Liberalismus des 19. Jahrhunderts, und langfristig gesehen, kann man feststellen, daß die Kirche nichts an symbolischer und politischer Macht über die Massen verloren hat und daß die machthabenden Eliten sich verpflichtet sehen, den kirchlichen Hierarchien Beachtung zu schenken, um sie zu nutzen oder aber auch wegen ihrer offenen Opposition (wie im Falle Chiles oder Argentiniens). Auf der anderen Seite dieser zentrifugalen Kräfte der religiösen Zerstreuung auf dem Kontinent steht eine zentripetale Kraft, die die Christen zusammenführt mit dem Ziel, die Bemühungen und Praktiken in einer wirtschaftlichen und politischen Krisenkonjunktur zu einen. Die Frage der Einheit der Kirche in Lateinamerika geht natürlich über die theologische Diskussion hinaus. Daher werden wir hier kurz die Lage der derzeitigen ökumenischen Bewegung darstellen, und zwar rückwirkend betrachtet vom Anfang des protestantischen Eindringens an; anschließend werden wir den Bruch der 60er Jahre und seine Bedeutung untersuchen, und schließlich werden wir uns mit dem inhaltlichen Problem der Ökumene heute in Lateinamerika befassen.

1. Das ökumenische Erbe

Die Geschichte der Ökumene in Lateinamerika ist eng verknüpft mit der Geschichte der Zersplitterung der religiösen Szene unter dem wirtschaftlichen und politischen Einfluß Englands und vor allem Nordamerikas. Die Vorstellungen von Toleranz und in ihrer Folge von Religionsfreiheit sind im Laufe des 19. Jahrhunderts aufgetaucht, und ihr Erfolg war abhängig von dem Grad der Zerstörung oder der Veränderung der vorkapitalisti-

schen sozialen Beziehungen und von der Präsenz ausländischen Kapitals. Die Politik der Kolonisation und der wirtschaftlichen Entwicklung beinhalteten Religionsfreiheit und die Verbreitung neuer religiöser Glaubensbekenntnisse. In diesem Zusammenhang tauchten die ersten protestantischen Missionsgesellschaften auf — dem Zeitpunkt der wirtschaftlichen Expansion Nordamerikas in der imperialistischen Entwicklungsphase des Kapitalismus. John Mott und die evangelischen Führer aus Nordamerika forderten die Evangelisation der Welt für diese Generation und begleiteten siegesbewußt die großen Handels- und Finanzunternehmen. Einige zwanzig Missionsgesellschaften, wovon die meisten von großen protestantischen Gruppen aus Nordamerika stammten, fanden sich auf lateinamerikanischem Boden ein; angesichts der Anschuldigung seitens der katholischen Kirche, sie würden „die Wahrheit" zerteilen und dadurch die Einheitlichkeit der Botschaft zerstören, sahen die Missionsführer die Notwendigkeit, auf diese Herausforderung durch die Einigung ihrer Kräfte und die Straffung ihrer Aktionen zu antworten. Das erste Ergebnis dieser Einheitsbestrebungen war der Kongreß von Panama 1916, der die Stärkung der Arbeit des „Komitees für Zusammenarbeit in Lateinamerika" ermöglichte; ein Komitee, das mit Samuel Guy Inman die Entwicklung der Ökumene in Lateinamerika bis zum Ende der fünfziger Jahre anführte. Die Ökumene verstand sich als eine innerprotestantische Bewegung, die angesichts des konservativen und reaktionären politischen und religiösen Feindes, nämlich der katholischen Kirche, die eigene Zersplitterung und Uneinigkeit zu überwinden suchten. Im weitesten Sinne hatte diese Ökumene die Dimensionen der panamerikanischen Politik, die die nordamerikanische Politik des „Big Stick" korrigieren sollte. Der mit den progressiven und demokratischen Kräften verbundene Protestantismus begünstigte den Fortschritt, indem er den Mittelstand hervorbrachte als die Wiege der Erneuerung, der mit seinem ausgeprägten Nationalismus in Opposition zu den oligarchischen Kreisen ging. Daher standen bei den auf Panama folgenden Kongressen zwei Themen auf der Tagesordnung: das Problem der Industrialisierung und des Aufkommens einer organisierten Arbeiterbewegung einerseits, das Problem der protestantischen Identität in Lateinamerika andererseits. Der Kongreß von Montevideo (1925) versuchte, auf die Industrialisierung mit dem „sozialen Evangelium" zu antworten. Angesichts der durch den Kapitalismus neu hervorgerufenen sozialen Probleme ging es darum, ein undogmatisches praktisches Christentum zu verkünden, dessen Schwerpunkt auf der sozialen Umsetzung des Evangeliums liegt. Auf dem Kongreß von Havanna (1929) hingegen wurde schwerpunktmäßig das Problem der Identität

des lateinamerikanischen Protestanten bearbeitet als „eines Fremden im eigenen Volk". Die Führung der ökumenischen Bewegung ging nach und nach in die Hände von Lateinamerikanern über, aber ohne daß die ökumenische Arbeit die von den Missionaren eingeschlagene Richtung geändert hätte. Die Ökumene war notwendig, um der konservativen katholischen Kirche eine geeinte protestantische Front entgegenzusetzen. Der Protestantismus wird als einziger Weg der Erneuerung eines Kontinents betrachtet, im Kampf gegen die sozialen mit einem antidemokratischen Katholizismus verknüpften Probleme, „der nicht in der Lage war, unseren Völkern den christlichen Sinn des Lebens zu zeigen", „angesichts der Gefahr, daß durch die Entstehung von politischen, sozialen und wirtschaftlichen Systemen die Menschenwürde verletzt wird". Aber im Laufe der fünfziger Jahre veränderte sich die liberale Zielsetzung durch das massive Eindringen von „Glaubensmissionen" und anderen fundamentalistischen und evangelikalen Gruppen. Im übrigen trug auch der „Kalte Krieg" und der Anspruch der Vereinigten Staaten auf Lateinamerika als ihrem Revier zur Instrumentalisierung der Kirchen für den angestrebten geeinten Kampf gegen einen gemeinsamen Feind bei: den Kommunismus. Der evangelikale Missionar Kenneth Strachan aus Costa Rica nennt bei einer Versammlung der Nationalen Evangelischen Vereinigung deutlich den neuen Einsatz der Ökumene für 1961: „In Rom findet ein Wechsel statt; es könnte sein, daß wir uns auf die Seite Roms stellen müssen, um gegen den Kommunismus anzutreten." Die Krise der Populisten in den Jahren 1930 und 1940 (Cardenas in Mexiko, Vargas in Brasilien, Perón in Argentinien) und das Scheitern der Entwicklungspolitik der fünfziger Jahre haben gezeigt, daß es keine reformistische Lösung gab in einem Kontinent, der unter der Last der wachsenden Marginalisierung der Massen auf dem Lande und in den Randgebieten der Städte fast zusammenbricht. Im Jahre 1959 siegt in Kuba die Revolution, die sich zwei Jahre später zum Marxismus/Leninismus bekennt und ein radikales Konzept im Kampf gegen die mit der Unterentwicklung verknüpften Übel entwickelt. In wenigen Jahren wird Kuba zum Symbol des demokratischen Zugangs der Massen zu Bildung, Gesundheit und Arbeit. Im selben Jahr, 1961, scheitert die „Allianz für den Fortschritt", die Kennedy der kubanischen Herausforderung entgegensetzt; sie erwies sich als unfähig, eine Lösung für die strukturellen Probleme der Unterentwicklung zu liefern. Die Krise der Entwicklungsmodelle, der sozialistische Sieg in Kuba und das Scheitern der reformistischen Vorhaben schaffen dann in den Kirchen ein neues Bewußtsein, das den Inhalt der lateinamerikanischen Ökumene verändert.

2. *Vom interkonfessionellen Dialog zum revolutionären Engagement*

Den Beginn der sechziger Jahre kennzeichnet ein Bruch in der ökumenischen Praxis in Lateinamerika. Die Dialoge zwischen antagonistischen Institutionen und Doktrinen bedeuten eine Öffnung, die sich schließlich im Zweiten Vatikanischen Konzil niederschlägt, an dem lateinamerikanische protestantische Delegierte als Beobachter teilnehmen. An der Versammlung der evangelischen Kirchen in Buenos Aires 1969, ebenso wie an der Lateinamerikanischen Bischofskonferenz in Medellin (Kolumbien) 1968, nahmen auch Mitglieder anderer Konfessionen als Beobachter teil. Diese Art von Ökumene, die in Europa große Fortschritte im Gespräch zwischen Anglikanern und Katholiken oder zwischen Reformierten und Lutheranern ermöglichte, blieb in Lateinamerika ohne Erfolg und ging niemals über höfliche Beziehungen hinaus. Denn weit davon entfernt, den Dialog mit der katholischen Kirche zu suchen, sind die etablierten protestantischen Sekten vor allem erst einmal darauf bedacht, sich zu vergrößern und mit den anderen gemeinsam in den Wettbewerb um die Eroberung des „Seelenmarktes" zu treten. Außerdem hat sowieso nur ein verschwindend geringer Teil des lateinamerikanischen Protestantismus an diesen Annäherungen teilgenommen. Die große Mehrheit, die aus Glaubensmissionen und pfingstlerischen Gruppen besteht, widersetzt sich jeglichem Kontakt zur römisch-katholischen Kirche. Und so folgte aus diesem Versuch der Annäherung paradoxerweise die Herausbildung von drei großen Blöcken: der römisch-katholische Block, der anti-ökumenische Protestantismus — konservativ und fundamentalistisch —, der im Laufe der sechziger Jahre aus verschiedenen Vereinigungen und Konferenzen hervorging, und der ökumenische Protestantismus, der dem Ökumenischen Rat der Kirchen zugeordnet ist. Heute sind aus den Kirchenversammlungen, im Rahmen der Evangelisationsstrategien, aber nicht in dem der Lehrgespräche, zwei einander entgegengesetzte Organisationen erwachsen, nämlich der ökumenisch und progressiv eingestellte Lateinamerikanische Kirchenrat (CLAI) auf der einen Seite und der konservativ und fundamentalistisch eingestellte Lateinamerikanische Ökumenische Rat (CONELA) auf der anderen Seite. Während der CLAI im Verlauf der Zusammenkünfte, die die Konferenz von Glauben und Kirchenverfassung in Lima 1982 vorbereiteten, nach und nach die Dringlichkeit eines prophetischen Zeugnisses erkannt hat, das der Unterdrückung der schweigenden Mehrheit Rechnung trägt, verharrt der CONELA antikommunistisch und propagiert die individuelle Bekehrung als Lösung für die Probleme des Kontinents.

Neben diesen institutionellen Formen der Ökumene, die in letzter Instanz auch konservative oder reformistische (sozial-demokratische) Positionen beziehen, ist im Zusammenhang mit den revolutionären Kampfprozessen, die den Kontinent erschüttern, eine neue Form der Ökumene entstanden. Sowohl katholische als auch evangelische Christen haben sich zusammengeschlossen, um herauszufinden, wie die Praxis des Glaubens und der Kampf für den Aufbau des Sozialismus in Lateinamerika vereint werden können. Diese Art zu denken und zu handeln hat in Bewegungen Ausdruck gefunden, wie der Vereinigung der christlichen Studenten (FUMEC), der Bewegung „Kirche und Gesellschaft in Lateinamerika" (ISAL) und der Zeitschrift „Cristianismo y sociedad" (Christentum und Gesellschaft), der Bewegung der Priester für die Dritte Welt und der Bewegung ONIS in Bolivien. Zu dem Zeitpunkt, als die linken Christen in Europa den christlich-marxistischen Dialog anstrebten, versuchten militante Gruppen in Lateinamerika die Rolle des Christentums in den revolutionären Prozessen zu definieren. Der Tod des kolumbianischen Priesters Camilo Torres 1966 und das Verschwinden des argentinischen evangelischen Führers Mauricio Lopez 1976 stellen zwei Möglichkeiten für das Leiden und das Engagement dar, nämlich den Kampf der Guerillas und den Kampf gegen die Regime der nationalen Sicherheit. Die theologische Richtung, die zuerst unter der Bezeichnung Theologie der Revolution entstand (zwischen 1965 und 1968) und dann als Theologie der Befreiung weiterentwickelt wurde, war ein Ergebnis der Reflexion und der Aktion sowohl von protestantischen — die Gruppe von ISAL und die Zeitschrift „Cristianismo y sociedad" — als auch von katholischen — Gutierrez, Comblin u. a. — Theologen. Die Annäherung fand statt, indem man sich auf die Anwendung des Marxismus als erklärende Theorie der wirtschaftlichen Widersprüche in Lateinamerika und auf die soziologische Dependenztheorie stützte. Die soziopolitischen Probleme Lateinamerikas faßte man nun nicht mehr als Probleme des Rückstandes gegenüber den reichen Ländern auf, sondern als strukturelle Probleme der Beherrschung und Ausbeutung verarmter Randgebiete durch die reichen Zentren mit Hilfe ein und desselben wirtschaftlichen und politischen Systems: dem Kapitalismus. Das Ende des Populismus und das Aufkommen der militärischen Regime der nationalen Sicherheit bedeutete für viele Christen Unterdrückung, ein Leben im Untergrund oder im Exil. Diese Suche nach einem konkreten politischen Engagement führte die lateinamerikanischen Theologen zur Definition einer Theologie, die die idealistische Sichtweise, die von Plato stammt und die christlich-jüdische Tradition prägt, verläßt, um die mate-

rialistische und biblisch-historische Betrachtungsweise wiederzufinden.

Diese Neustrukturierung der theologischen Arbeit ermöglichte das Einbeziehen des wissenschaftlichen Verständnisses von Geschichte und Gesellschaft innerhalb eines neuen hermeneutischen Zirkels: die Beschäftigung mit der biblischen Tradition im Licht der lateinamerikanischen Situation, die Reflexion und Systematisierung von Themen, von pastoraler Praxis und neuen politischen Wegen. Es entstand eine ökumenische Theologie, die einen tatsächlichen Zusammenhang zwischen der biblischen Heilsbotschaft und der notwendigen historischen und politischen Befreiung Lateinamerikas bestätigte. Die Geschichte Lateinamerikas fügte sich ein in die Geschichte des Heils. 1972, in der Euphorie des Sieges der Volksfront in Chile, war das erste Treffen von „Christen für den Frieden" die Bestätigung dieser Einheit, die die konfessionellen Schranken durchbrach, um sich auf die Solidarität in der Arbeit und das Finden einer Übereinstimmung zwischen revolutionärem Christentum und Marxismus im Befreiungskampf zu konzentrieren. Obwohl sie taktische Verbündete waren, wurden die revolutionären Christen als strategische Verbündete anerkannt.

Dennoch folgte auf den Sturz Allendes und den Sieg der blutigen Regime eine neue Antwort der ökumenischen Christen, die den Übergang von der revolutionären Avantgarde zu den Volksmassen ermöglichte, nämlich die Gründung der kirchlichen Basisgemeinden (CEB). Die katholische Kirche erfuhr zuerst in Brasilien, dann auf dem ganzen Kontinent eine grundlegende Veränderung durch das Hervorbrechen von neuen Lebensformen in christlichen Kommunitäten und durch einen neuen Umgang mit den konkreten Problemen der Bürgergemeinde zu einem Zeitpunkt, zu dem jegliche demokratische politische Betätigung unterdrückt wird. Während des Kampfes gegen Somoza in Nikaragua und heute in Salvador und in Guatemala sind diese protestantischen und katholischen Basisgemeinden das Zeugnis einer praktischen Ökumene, deren Maßstab die Solidarität mit den Ärmsten ist; mit den Armen, die organisiert und mobilisiert aktiv an ihrer Befreiung teilnehmen. Hier wird heute in Lateinamerika Ökumene wirklich praktiziert.

3. Die mögliche Ökumene

Nachdem wir die Ökumene der Praxis in Lateinamerika untersucht haben, wollen wir uns nun einige Gedanken zu dem Inhalt dieser möglichen Ökumene machen, nämlich einer Ökumene jener Christen, die im Befrei-

ungskampf engagiert sind. Jesus Christus hat kurz vor seinem Tode beim Abendmahl mit seinen Jüngern den Wunsch und Willen geäußert, daß seine Jünger eins seien. Dieser letzte Wille Christi bleibt uns als Testament, das eine historische Komponente hatte, die es verstärkt: die Verwirklichung der Einheit bestimmt die Glaubwürdigkeit des Christentums. Seit der Spaltung der Christen gab es immer Bemühungen, diese Einheit herzustellen. Aber ihre Verwirklichung hängt von den konkreten Möglichkeiten in sozialen, wirtschaftlichen und politischen Bereichen ab, die unsere jeweiligen Gesellschaften aufweisen. Daher müssen wir, bevor wir auf der rein theologischen Ebene über die Bemühungen um Einheit sprechen, das Problem der Einheit auf der konkreten sozialen Ebene beleuchten. Bevor wir das Problem mit konfessionellen Termini angehen, müssen wir es auf der Ebene des täglichen Lebens angehen, nämlich im Bereich der Arbeit, Wohnung, Kleidung, Nahrung und Gesundheit. Das ist die wirkliche Ebene der Gemeinschaft und ihrer Widersprüche. Das ist genau der Bereich, in dem Jesus die Erfahrung machte, daß es dort Freunde und Feinde gibt. Der Versuch, eine Einheit der Gläubigen herzustellen, folgt aus dem gemeinschaftlichen Willen, gleichheitliche, gerechte und freie Gesellschaften aufzubauen. Ohne diese notwendige Vermittlung geht die Ökumene über diplomatische oder institutionelle bürokratische Beziehungen nicht hinaus. Im Gegenteil, nämlich erst durch solche Vermittlung offenbart sich die geheimnisvolle Einheit der Gläubigen in der Öffentlichkeit und auf sozialer Ebene und wird somit glaubwürdig. Die Einheit in Glaube, Liebe und Hoffnung erkennt man nur beim konkreten Handeln der Gläubigen.

Die Ökumene ist heute nicht mehr das Privileg der Kirchen; sie wird im wesentlichen getragen von der realen, konkreten und engagierten Solidarität jener, die für die Gerechtigkeit, die Gleichheit und die Freiheit, die Hauptinhalte der Botschaft Christi, lieben und kämpfen. Denn es ist undenkbar, daß die von Jesus postulierte Einheit einhergehen könnte mit irgendeiner Form von Herrschaft, Ausbeutung und Tod. Allein die Zugehörigkeit zu einer Kirche ist demnach keine Garantie für ein gemeinsames praktisches Engagement mit den Ärmsten und Enteigneten. Das Gegenteil ist der Fall, oft nämlich findet eine schnelle Übereinstimmung statt zwischen Mitgliedern unterschiedlicher Kirchenzugehörigkeiten, die aber die gleiche sozioreligiöse Praxis haben sowie die gleiche Art zu denken, je nach ihrer Führungsgruppe. Die Ökumene ist, bevor es um ideologische Konzepte und Doktrinen geht, in erster Linie eine Frage der sozialwirtschaftlichen und politischen Haltung, ein Engagement und schließlich ein historisches Projekt.

Im Rahmen der kapitalistischen Gesellschaft zeigt sich die Ökumene als außerordentlich schwierige Angelegenheit. Denn der Kapitalismus bringt immer aufs neue einander entgegengesetzte soziale Klassen hervor und erzeugt Widersprüche, die sich auch auf die Kirchen ausweiten. Es gibt die Religion, die ein unterdrückerisches und ungerechtes System deckt und zu verbergen sucht. Dies ist eine Sklavenreligion, deren anti-utopischer Inhalt das Leben und die Freiheit verleugnet. Aber es gibt auch die Religion der Hoffnung und der Liebe, die sämtliche Formen des Lebens und der Freiheit miteinbezieht. Eine Verbindung zwischen diesen beiden Arten zu leben, zu denken und zu glauben ist unmöglich. Die eine ist für das Leben, die andere für den Tod; die eine ist für die Freiheit, die andere für die Sklaverei; die eine ist von Christus, die andere vom Antichristen.

Die Geschichte bietet uns bis zum heutigen Tage zahlreiche Beispiele dafür, daß die Religion als ein Unterdrückungs- und Herrschaftsinstrument benutzt wurde, um Eroberungen und ideologische Offensiven gegen die gerechte Sache zu rechtfertigen. Aber die Geschichte lehrt uns auch, daß eine explosive Kreativität des Volkes entsteht, wenn eine einheitliche Lebenshaltung die Forderung nach Arbeit, nach dem täglichen Brot, nach Gesundheit, nach Bildung zu einer gemeinschaftlichen Forderung macht sowie den Wunsch nach Dichtung, Gesängen, Tanz und Liebe, die notwendig sind, um die harten Opfer und das Fest des Volkes zu verbinden. Die lateinamerikanischen Massen glauben an Gott und wenden sich in lebenswichtigen Augenblicken ihrer individuellen und kollektiven Existenz an ihn. Für das Volk der Geringen ist der Glaube an Gott und die Möglichkeit, diesen auszudrücken, ein wichtiges Mittel im Kampf. Seine Sprache über die Liebe und die Hoffnung wird wesentlich vom Glauben geprägt. Die jüngsten Erfahrungen in Zentralamerika zeigen, daß der Glaube der Armen explosiv ist und ein Träger der für die Schaffung von Brüderlichkeit notwendigen Aktionen sein kann; von einer Brüderlichkeit, die die neue Gesellschaft, die der Lehre Christi mehr entspricht als die vorhergegangenen, fordert. Die Kirchen können, wenn sie es wollen, an der so verstandenen Praxis von Gerechtigkeit und Brüderlichkeit teilnehmen. Diese Ökumene jedoch wird jenseits der konfessionellen Grenzen gelebt. Aber es stimmt, daß es eine wesentliche Verbindung zwischen dieser ökumenischen Praxis der Befreiung und der Erneuerung der Kirchen gibt; diese Erneuerung beginnt bei einer Entscheidung für die Armen und ihre gerechte Sache. Diese Entscheidung steht zwar nicht zur Debatte, sie ist aber das Zeichen und die Garantie für die Treue zu Jesus und seiner Botschaft. 1975 hatte Lateinamerika 325 Millionen Einwohner. Im Jahr 2000 wird es 637 Millionen Ein-

wohner haben, das ist ein Bevölkerungswachstum von 96 %. Diese Zahlen ermöglichen uns eine konkrete und objektive Vorstellung von den Problemen der Ernährung, Bildung, Beschäftigung, Wohnung und Städtebau, die auf die Regierungen und die Gesellschaften von Lateinamerika zukommen. In einem solchen Zusammenhang und mit einer derartigen Perspektive ist eine Ökumene, die nicht die Errichtung einer gerechten, gleichheitlichen Gesellschaft zum Ziel hat, nämlich eine wahre Lebensgemeinschaft aller Menschen und die Beteiligung aller an der Nutzung sämtlicher verfügbarer Güter und Ressourcen, eine falsche Ökumene. In Lateinamerika ist nur die Ökumene, die in dem Befreiungskampf der Unterdrückten entspringt und gelebt wird, ein Träger des Evangeliums, also der guten Botschaft, davon, daß Gottes Reich nahe herbeigekommen ist.

Übersetzt aus dem Französischen von Elisabeth Müller

Gibt es asiatische unabhängige Kirchen?

VON NIELS-PETER MORITZEN

Afrikanisch-unabhängige Kirchen sind unter diesem Markenzeichen einigermaßen bekannt. Gibt es eigentlich eine vergleichbare Erscheinung auch in Asien?

David B. Barrett hat die afrikanisch-unabhängigen Kirchen in einer Gesamtanalyse erfaßt.[1] Seitdem werden sie statistisch erfaßt und allgemein beachtet. Zehn Millionen Anhänger und die größte Wachstumsrate aller religiösen Gruppen in Afrika sind schon beeindruckend. Barrett hat auch eine Art von Ursachen-Theorie vorgelegt. Dabei spielen eine wesentliche Rolle einmal die Faktoren, die die traditionelle Kultur aufbrechen, wie Kolonialherrschaft, moderne Wirtschaft mit Bargeld und Weltmarkt, moderne Bildung mit Schulen und Lesefähigkeit; zum anderen aber Faktoren der Missionsgeschichte wie Zersplitterung der Missionen, Paternalismus und Europäismus in den Missionen und besonders wichtig: die Bibel in einheimischen Sprachen. Damit liegt ein Maßstab vor, an dem man die Missionen kritisch messen und mit dem man den eigenen Protest und die eigene Erfahrung mit dem Evangelium legitimieren konnte.

Soweit diese Theorie richtig ist, müßte sie auch für Asien die Vermutung begründen, daß zahlreiche unabhängige Kirchen entstanden sind. Denn die kulturverändernden Faktoren sowie die Protest hervorrufenden Eigenarten der Mission konnte man in Asien ebenfalls reichlich beobachten; und die Heilige Schrift war ebenfalls zugänglich.

Nur zwei Einschränkungen gibt es zu beachten: Barretts Analyse geht davon aus, daß der Stamm die kulturelle Grundeinheit ist, also eine schriftlose Gesellschaft, die weitgehend in persönlichen Kontakten funktioniert. Asien kennt viele Stämme, aber sie sind weitgehend in Hochkulturen eingelagert und von diesen dominiert. Die andere Beobachtung führt noch ein Stück weiter. Je stärker der Islam verbreitet ist, desto seltener treten afrikanisch-unabhängige Kirchen auf. Der Islam wirkt also als eine so mächtige Alternative, daß in seiner Nähe Spannungen nicht so leicht an die Oberfläche kommen. Auf Asien übertragen heißt das: Wo eine mächtige religiöse Alternative lebendig ist, werden wir weniger "asiatisch-unabhängige Kirchen" erwarten.

Eine letzte Vorbemerkung: Afrikanisch-unabhängige Kirchen sind in ihrer Geschichte zunächst als Sekten oder Schwärmerei, jedenfalls negativ bewertet worden und fanden infolgedessen sehr viel weniger Interesse, sondern stießen auf Hemmungen im Informationsfluß. Man muß damit rechnen, daß solche Hemmungen in Asien auch vorhanden sind. Wenn eine Bewegung destruktiv ist, warum soll man sich die Mühe machen, sie zu erforschen oder von ihr zu berichten? Es genügt vor ihr zu warnen.

Wir werden nun eine Reihe von Beispielen vorstellen, die sicher unvollständig und lückenhaft bleibt, aber doch einen Eindruck vermittelt, wie vielgestaltig das Christentum in Asien auch ohne das Gewächshaus und die Blumentöpfe der Mission Wurzeln geschlagen hat.

Eine japanisch-unabhängige Kirche: Mukyokai

Sucht man nach einem Testfall, ob und wie das Evangelium in Japan Wurzeln schlagen kann ohne Abhängigkeit von westlicher Mission, so bietet sich Mukyokai an. Es zeigt sich, daß diese Bewegung im Westen nur recht summarisch bekannt ist: dabei ist die Tendenz, die Bewegung als eine Art Gefolgschaft von Kanzo Uchimura († 1930) anzusehen.

Zweifellos ist K. Uchimura die auslösende und prägende Gestalt; er gehörte zur Generation der Erstlinge, als er 1878 mit anderen Studenten in Sapporo getauft wurde. Hier trafen sich das Ethos der Samurai und das puritanische Ethos zu einer weiterführenden Synthese.[2] Etliche dieser Erst-

linge wurden prominent in Kirchen, im Bildungswesen und in Sozialarbeit. Uchimura brauchte zweiundzwanzig Jahre voller Irrwege und mißlingender Versuche, ehe er seine Lebensaufgabe als unabhängiger Prediger eines im Kreuzesglauben zentrierten Evangeliums fand. Der Stil seines Wirkens wurde echt japanisch und zugleich ziemlich modern. Er wirkte als Sensei, wie ein traditioneller Lehrer; er ist nicht in eine Gemeinde eingebunden, die ihn überstimmen kann; im Konfliktfalle wird die Versammlung aufgelöst.

Er hat keinen Nachfolger, aber verschiedene Schüler. In dieser Form — literarisch und mündlich — hat er dreißig Jahre lang gewirkt. Mukyokai, von westlichen Autoren als „Nicht-Kirche-Bewegung", von Japanern als „Kirchenloses Christentum" wiedergegeben, ist eine durchaus beachtliche Bewegung geworden. Über 280 regelmäßige Sonntagsversammlungen hat man gezählt; 121 Zeitschriften zur Auslegung der Bibel, mit einer Lebensdauer von mehr als 13 Jahren im Durchschnitt, von denen über 60 noch erscheinen, und zahlreiche Monographien entstammen aus Mukyokai. Die Bewegung ist soziologisch bemerkenswert: Ohne auswärtige Hilfe hat sie eine wachsende Anhängerschar sammeln können, die sich von anderen Kirchen in Japan z.B. durch den hohen Anteil von Männern, durch ihr intellektuelles Niveau und durch ihre rigorose und mutige ethische Linie unterscheidet; und dabei als vollständig japanisch erscheint.

Eine Ausgliederung ist die Makuya (Tempel Christi)-Bewegung, gegründet von Teshima Ikuro, die man kurz als eine pfingstlerische Bewegung nach Art der japanischen Neureligionen skizzieren könnte; sie hat von Mukyokai unter anderem den Nachdruck auf das Erlernen der biblischen Sprachen übernommen und dazu eine biblizistische Israelliebe entwickelt. Diese Gruppe mag 50 000 Anhänger zählen und damit Mukyokai in der Größenordnung erreicht oder überflügelt haben.[3]

Theologisch ist aber Mukyokai von noch größerem Gewicht. Nach ihrem Sebstverständnis muß Mukyokai als „die Kirche transzendierendes Christentum" übersetzt werden, und Mukyokai versteht sich als eine Wiederentdeckung des reinen Evangeliums der bedingungslosen Gnade, begründet im Kreuz Christi. Hannelore Kimura hat deutlich gemacht, daß Uchimuras Leben und Werk um dies Erfassen des Rechtfertigungsglaubens kreist und daß hier die Glaubensgrundlage von Mukyokai liegt; die Betonung der „Unabhängigkeit" ist dann die durchgehaltene Kirchenkritik oder genauer: Kritik der Mission, in der Missionsmittel und Strategien die schon durch Zersplitterung unglaubwürdig gewordenen Missionen noch weiter von ihrem Zentrum und Auftrag abbringen.[4] Vom Selbstverständnis her ist also Mukyokai die Wiederentdeckung der Botschaft der Reformation und da-

mit ihre Aktualisierung. Nicht eine Anpassung der Wahrheit an Japan, sondern eine Erfassung des Evangeliums aus japanischen Möglichkeiten heraus und deshalb frei von vielen Korruptionen des Westens, so sah Uchimura, so sehen seine Schüler ihre Aufgabe als Zeugen des Evangeliums. Ganz ähnlich hat Kazo Kitamori in seiner Theologie des Schmerzes Gottes seinen Beitrag gesehen.[5]

Strukturell ist ein Umgang mit Mukyokai allerdings sehr schwierig, weil es keine zusammenfassende Organisation, keine Definition der Mitgliedschaft und keine zentrale Vertretung gibt. Zwar besteht ein recht dichtes Netzwerk persönlicher und literarischer Kommunikation, aber keine Institution, die sich in ökumenische Strategie einbeziehen ließe. Japanische Theologen fast aller Richtungen haben Uchimuras Werke und auch einzelne Werke seiner Schüler in aller Regel gelesen, zum Teil recht gründlich; ohne Wirkung ist die Bewegung nicht. Will man sich kritisch-theologisch mit ihr auseinandersetzen, so müßte man über die Sakramente und das Amt und die Ekklesiologie sprechen; hier ist ein weißer Fleck infolge ihrer Entstehungsgeschichte.

Koreanische Beispiele

Die protestantische Missionsgeschichte Koreas gilt als eine große Ausnahme; keine andere alte Schriftkultur hat eine so rasche, intensive und auch anteilmäßig beachtliche Christianisierung erlebt wie Korea. Ein Faktor ist die Ausgangskonstellation, in der die Mission nicht als Begleiter der Kolonialmacht aus dem Westen erscheint, sondern als Vertreter einer kritischen und fortschrittlichen Instanz gegenüber der Kolonialmacht Japan. Die alten großen religiösen Traditionen stellten keine bedrohliche Alternative dar, und die religiöse Auseinandersetzung hat sich zu einem erheblichen Teil im Bereich der schamanischen „Folkreligion" vollzogen, die als unterlegen erschien, deren Heilserwartungen aber ihre Spuren in der protestantischen Frömmigkeit hinterlassen haben. Die Kirchen Koreas haben im Grunde von Anfang an ein hohes Maß an eigener Initiative der einheimischen Gläubigen und wohl nicht so viel Paternalismus und Überfremdung erfahren wie andere Kirchen in Asien.

Und dann ist es doch zu Sonderbildungen gekommen. 1975 zählte man in Korea über 300 Neureligionen, von denen nur vier vor 1900 entstanden sind. 64 davon sind christlicher Herkunft. Dieser Boom für Neugründungen ist mit der Situation in Japan nach 1945 vergleichbar, dort aber sind nur zwei oder drei von über 100 Neureligionen als christlich erkennbar.

Wie in Japan ist darin auch das Heilsverlangen eines Volkes zu sehen, das viel zu leiden hatte und dessen Tradition erschüttert war. Der größere Anteil — 20% „christliche" Neugründungen — ist ein Anzeichen, wie weitgehend das Christentum bereits aufgenommen, im Notfall sozusagen „zur Hand" ist. Ein äußerer Faktor mag mitspielen: die protestantischen Kirchen haben eine große Zahl einheimischer Pastoren in den Zwangsmaßnahmen des Nordens und den Wirren des Krieges verloren.

Die Heilserwartungen des traditionellen Dorfschamanismus finden sich in veränderter Form in der Erweckungsfrömmigkeit Koreas; das gemeinsame hörbare Gebet aller hat stark ekstatisch-exorzistische Züge, und die Erwartung konkreter Gebetserhörung besonders in Krankheitsfällen ist recht ausgeprägt, so daß sie zum Problem für den Pfarrer werden kann. In Deutschland ist diese Spiritualität bekannt durch die Verbindung von Prediger Volker Spitzer in Berlin mit Dr. Yonggi Cho aus Seoul.[6] In Cho's Gedanken ist die Nachbarschaft anderer Neureligionen und die Heilserwartung der Bevölkerung als Herausforderung an den christlichen Glauben deutlich mit aufgenommen.

Nun gibt es Neubildungen, in denen charismatische Gründer im Zentrum stehen und die sich doch christlich zu legitimieren suchen. Man kann hier das Wiederauftauchen des Schamanismus sehen; die Gründer beanspruchen Kontakte zur Überwelt. Eine Heilungsbewegung eines Ältesten namens Tae Sun Pak, die Olivenbaumgruppe, und die sogenannte „Vereinigungskirche" des Koreaners S. M. Mun gehören dazu.[7]

Ist die Munsekte eine unabhängige asiatische Kirche? Gewiß ist sie unabhängig, und sie ist in hohem Maß asiatisch; zwar propagiert sie ein Zeitalter der Vereinigung aller Religionen und Vereinigung von Glauben und Wissen, eine Vereinigung aller Nationen, und schreibt sich selber dabei die zentrale Rolle zu. Aber die Grundvorstellungen und Leitbilder dieser Bewegung sind ganz ausgesprochen koreanisch.

Aber ist dies nun eine christliche Kirche? Es ist etwas mehr als ein Werbetrick, wenn Mitglieder bei uns auch Gottesdienste besuchen, die Bibel zitieren und mit christlichen Traditionsstücken argumentieren. Wichtige Impulse und Gedanken dieser Bewegung stammen aus dem Christentum, also aus der protestantischen Mission in Korea und aus dem Studium der Bibel.[8] Dennoch gibt es wohl wenig Zögern sowohl unter Theologen wie unter Religionswissenschaftlern in der Antwort: Es handelt sich nicht um eine christliche Kirche. Die biblischen Sakramente sind verdrängt; die Heilige Schrift ist durch die neue Auslegung relativiert; Jesus Christus ist aus seiner zentralen Stellung verdrängt und zum Vorläufer geworden; und das

Heil, auf das man hofft, hat einen recht anderen Charakter als das, worauf die christlichen Kirchen hoffen.

Es ist aber vielleicht doch nicht überflüssig, diese Bewegung hier zu erwähnen. Ist sie doch auch ein Ergebnis der Begegnung mit der christlichen Botschaft, ein Ergebnis der großen Umbrüche der letzten zwei Generationen. Und markiert sie auch die Möglichkeit einer Mission aus der ehemals nichtchristlichen Welt in den Westen hinein, die Kontinente und Kulturen sind nicht mehr so stark getrennt wie früher.

Chinesische unabhängige Kirchen

Die Entwicklung in der Volksrepublik hat die Freiheiten zum Auftreten neuer charismatischer religiöser Führer und zur Bildung von Neureligionen wie in Japan oder Korea nicht geboten. Was sich jetzt nach dem Sturz der Viererbande als Vertretung der Christenheit artikuliert, beansprucht glaubhaft, unabhängig und chinesisch zu sein; in den zum Ausdruck kommenden Glaubensaussagen und in den verwendeten Formen der Frömmigkeit ist Chinas Christenheit auch heute eher konservativ orthodox.

Trotzdem fehlt es nicht an Anzeichen für eine eigenständige Einwurzelung des Christentums in China. Vor der Begründung der Volksrepublik China gab es bereits einige größere einheimische christliche Bewegungen. Von ihnen soll hier die auf Watchman Nee zurückgehende Assembly-Hall-Kirche hingewiesen werden. Diesen Namen trägt sie auf Taiwan; anderswo nannte man sie „kleine Herde"; und die zentrale Gestalt ist Watchman Nee (Nee Tuo Sheng). Ihre Ausformung erfolgte in den zwanziger Jahren; ihre Ausbreitung in den dreißiger Jahren. Sie hatte um 1949 auf dem Festland etwa 70 000 Anhänger, um 1970 auf Taiwan etwa 35 000 Anhänger.

Neben ihr ist die „wahre Jesus-Kirche" zu erwähnen, die eine ähnliche Geschichte und eine ähnliche Größenordnung erreicht hat, und die Jesus-Familie, die nicht ganz so groß wurde. Als man noch die einzelnen Denominationen getrennt zählte, waren die „kleine Herde" und die „wahre Jesus-Kirche" unter den fünf größten protestantischen Glaubensgemeinschaften.[9] Hier soll nur die „kleine Herde" genauer skizziert werden.

Am Anfang steht Watchman Nees Erfahrung des Kontrastes zwischen der anglikanischen Liturgie im Pflicht-Schulgottesdienst am College und der informellen warmherzigen Feier des Brotbrechens im Hause eines Chinesen; seine Erfahrungen mit organisierter und bezahlter Missionstätigkeit vom Westen her im Kontrast zum evangelistischen Eifer von Chinesen. Eine erweckliche Frömmigkeit, die eine Zeitlang im Kreis der Offenen Brü-

der in England Kontakte fand, verbindet sich dann mit einer starken Betonung chinesischer Eigenständigkeit und einer originellen biblizistischen Ekklesiologie, nach der die Hauskirche und die Ortskirche die einzigen biblisch legitimen Größen sind und in der jedes Gemeindeglied am evangelistischen Zeugnis und am Gottesdienst aktiv beteiligt wird und kein Mitarbeiter ein Gehalt zugesichert bekommt. Was man an Eigenständigkeit von dieser Kirche berichten kann, betrifft ihre Organisation und ihre Gründergestalten. In ihrer Arbeitsform hat sie in etwa vorweggenommen, was allen chinesischen Christen als einzige Form des Überlebens in der Kulturrevolution verblieben ist. Führende Gestalten sind dem Konflikt mit den kommunistischen Autoritäten nicht entgangen, und Watchman Nee ist in Gefangenschaft gestorben.[10] Er hat vermutlich nie erfahren, wie stark er durch seine Schriften in der Christenheit gewirkt hat; in deutscher Sprache sind mindestens zehn Titel mit zusammen 41 Auflagen erschienen. Er hat aber die Ausbreitung seiner Bewegung planmäßig eingeleitet durch Besuche z. B. auf Taiwan 1949 und durch Entsendung von Mitarbeitern. Einer davon, Witness Lee, ist die Autorität einer freien Gemeinde in Stuttgart — die „kleine Herde" hat sich also bis nach Deutschland ausgebreitet. Was an Spuren und Wirkungen dieser Bewegung in China noch auffindbar ist, bleibt einstweilen Vermutung. Aber daß Wirkungen des Evangeliums in China Lebenskraft erhalten haben, ist inzwischen zuverlässig bezeugt.

Unabhängige Kirchen auf den Philippinen

Weniger bekannt in Deutschland und recht unübersichtlich ist das religiöse Spektrum auf den Philippinen. Trotz einer katholischen Dominanz hat das Ende der spanischen Zeit zahlreichen protestantischen Missionen die Tür geöffnet. Und neue religiöse Bewegungen aller Art, vom Cargo-Kult bis zur Heilungsbewegung, kann man in großer Zahl finden. Es mag genügen, zwei größere unabhängige Kirchen zu skizzieren.

Die philippinische unabhängige Kirche entstand aus dem Befreiungskampf gegen Spanien als eine National-Katholische Kirche.

Der Philippino-Nationalismus entzündete sich stark an der Behandlung der einheimischen Priester durch die spanischen Mönchsorden und Bischöfe. Der Priester Gregorio Aglipay wurde der führende Mann der unabhängigen Kirche; aber zunächst war er loyaler Priester und eifriger Nationalist, und bis zum Oktober 1902 suchte er eine von Spanien und den spanischen Mönchsorden freie, aber mit Rom verbundene philippinische Kirche; erst als weder in der Hierarchie noch in Rom noch bei den macht-

habenden Amerikanern noch bei den protestantischen Missionen Verständnis zu finden war, ließ er sich von der Unabhängigkeitsbewegung dazu bewegen, die Führung in der Iglesia Filipina Independente zu übernehmen, für die er 1903 als Obispo Maximo geweiht wurde.

Die Iglesia Filipina Independente wurde am stärksten dort, wo die Bevölkerung am längsten unter der Herrschaft der spanischen Klöster gelebt hatte. Mehr als ein Viertel der Bevölkerung hat sie wohl nie erreicht. Ihr Schicksal war dann lange Zeit die Gefährdung aller unabhängigen Kirchen: ihre Isolierung. Sie verlor den Zugang zu den Grundstücken und Gebäuden, behielt aber eine volkskatholische Liturgie. Sie schloß sich jedenfalls in ihrer Führung eng an die Aufklärung an, wie sie in der philippinischen Unabhängigkeitsbewegung von De Los Reyes an lebte. So hat sie eine Zeitlang auch Kontakte zu unitarischen Kreisen Nordamerikas unterhalten. Tiefer ging aber ihre Identifikation mit dem nationalen Freiheitsstreben; aber die Beteiligung ihrer Führer an politischen Tätigkeiten ist ihr doch nicht besonders gut bekommen. Sie hat nicht genug Institutionen und Kirchengebäude bauen können.

Aber nach 1945 hat sie einen neuen Aufschwung und eine Konsolidierung erfahren, insbesonders als 1946 Isabelo de Los Reyes, Sohn des eigentlichen Gründers und Freiheitsführers zum Obispo Maximo wurde. Die Iglesia kehrte zur Orthodoxie in der Lehre zurück (1947) und konnte Beziehungen zur anglikanischen Kirche aufbauen, die am 7.4.1948 zu einer Übertragung der Bischofsweihe mit der Qualität apostolischer Sukzession führten. 1963 trat sie in den Nationalen Kirchenrat (als die größte Gruppe) ein und nimmt in steigendem Maß an ökumenischem Austausch teil. Ihre Mitgliedschaft liegt heute bei 2,5 Mio, nicht ganz 10% der Bevölkerung. Die Erneuerungen des Zweiten Vatikanischen Konzils brachten sie in die eigentümliche Position, volksreligiöse Formen zu tradieren, die in der römisch-katholischen Kirche purgiert wurden.[11]

Das andere Beispiel von den Philippinen ist die Iglesia ni Cristo, die auf Felix Manalo (1886-1963) zurückgeht und in der protestantischen Missionsbewegung ihren Hintergrund hat.

Felix Manalo hat eine lebhafte religiöse Suche hinter sich. Er nahm teil an einer volksreligiösen wundergläubigen Pilgergruppe, an einer methodistischen Bibelschule (ab 1904), einer presbyterianischen Bibelschule, wurde Evangelist der „Christian Church" und danach Mitglied der Adventisten, die ihn 1913 wegen Verfehlungen ausschlossen.

Im November 1913 erfuhr er eine Art Berufung, schloß sich drei Tage lang mit der Bibel ein, gab danach sein Schuhgeschäft auf und fing an, als

freier Prediger zu wirken. Seine eigene Gruppe wurde am 27. Juli 1914 registriert; dies Datum gewann später besondere Bedeutung im apokalyptischen Zeitplan, weil es das Datum für den Ausbruch des Ersten Weltkrieges war. 1919 reiste er für ein Jahr in die USA; nach seiner Rückkehr gab es eine Spaltung, aber im ganzen begann eine Phase raschen Wachstums. 1973 zählte die Iglesia ni Cristo 475 000 Mitglieder.

In ihrer Lehre gibt es einige Abweichungen. Ihre Gotteslehre ist antikatholisch und antitrinitarisch. Die Gottheit Christi wird bestritten, Jesus wird im Grunde adoptianisch als Heiland gesehen. Die Schrift ist Grundlage des Glaubens, bedarf aber der Interpretation; diese ist durch Gottes Boten Felix Manalo (nach Offb 7,2 und 3) erfolgt. Er ist der „Engel, d. h. Bote Gottes aus dem Osten, der das Siegel hat". Die wahre Kirche ist nach der Zeit der Apostel verschwunden, und nur eine verderbte Kirche ist geblieben; aber nun ist die wahre Kirche, die Kirche Christi, wiederhergestellt im Osten; darin ist die Prophetie Jesaja 43,5 (Ich will vom Osten deinen Samen bringen) erfüllt. Erlösung ist durch Christi Tod gewonnen; aber zugeeignet wird sie durch Taufe und Mitgliedschaft in der Iglesia ni Cristo. Sie ist also die einzige Kirche und hat entsprechend auch keinerlei freundschaftliche Kontakte zu anderen Kirchen.

Diese Kirche ist gut durchorganisiert und bindet jedes Mitglied fest ein in ihre Aktivitäten. Kirche ist nicht irgendeine lokale Gruppe, Ortsgemeinden heißen auch nur „locals". Alle Finanzen gehen durch die Zentrale, alle Mitarbeiter unterstehen der Zentrale; aber jedes „local" ist durchorganisiert, bis hinab zu Gruppen von ca. 7 Mitgliedern. Die werbende Strategie ist eine Mischung aus Konfrontation mit gegnerischen Gruppen und anderen Kirchen, manchmal in öffentlichen Disputationen, und intensiver Zuwendung zu Interessenten mit Besuchen, Literatur und Unterricht.

Die Mitglieder stammen zu einem guten Teil aus dem neu aufstrebenden technischen und wirtschaftlichen Mittelstand; die Kirche wirkt wohlhabend und modern und ist öfters mit dem Personal neuer Industrien zusammen in neue Gebiete vorgestoßen. Sie ist nicht eine Kirche der Armen, sondern eher eine Schutzgemeinschaft derer, die durch Modernisierung zwar entwurzelt sind, aber es doch zu etwas gebracht haben. Ihr Hauptquartier wurde 1973 mit höheren Baukosten als der Palast des Präsidenten errichtet. Der Tod des Gründers 1963 verursachte keine Erschütterung, denn der Übergang der Vollmachten an einen Sohn war längst vorbereitet.

Die Missionsgeschichte Indonesiens kennt etliche Beispiele für eine sehr originelle einheimische Annahme des Evangeliums. C. L. Coolen (1775-1873) begründet in seiner Eigenschaft als Landherr unter seinen Siedlern eine Art Christengemeinde, deren Credo heißt: „Allah ist groß, und der Prophet Jesus ist sein Sohn." Wer die Zehn Gebote, das Vaterunser und das Apostolikum kennt, wird als Gemeindeglied anerkannt. Biblische Geschichte wird durch das Wayang-Schattenspiel vermittelt. Die Sakramente fehlen.[12] Diese Gruppe hat sich als geschlossene Größe nicht halten können; sie hat aber starke Wirkungen ausgeübt als ein Gegenmodell gegen die amtliche Kolonialkirche.

Solche Gruppen, die ohne die Prägung und das Regiment westlicher Mission zum Evangelium finden, hat es in Indonesien mehrfach gegeben. Die Anfänge der Gemeindebildung auf der Insel Bali in den dreißiger Jahren gehören dazu, so daß die kleine Christenschar auf Bali besonders deutliche Eigenheiten aufweist.

Bis in die Gegenwart hinein sind solche Entwicklungen möglich. So hat sich auf Seleyar südlich von Sulawesi eine ganze Gruppe der Kirche angeschlossen, die auf einen Hadji zurückgeht. Mehrere Wallfahrten hatten ihn nicht befriedigt; er stellte Isa (Jesus) in den Mittelpunkt seines Glaubens; seine Anhänger nannte man die Muhdi-Akbar-Bewegung; der Islam erkannte sie nicht an, und es kam zu Repressalien. Der Schwiegersohn des Gründers entscheidet sich für den Anschluß an die Kirche.[13]

Ein zweiter Typ unabhängiger Kirche findet sich ebenfalls in Indonesien, die Lösung vom Paternalismus der Mission im Protest. Die HKI (Huria Kristen Indonesia = Christliche Kirche Indonesiens) ist aus einer solchen Protestbewegung hervorgegangen, die mit einem Schülerstreik 1905 anfing, dann eine Zeitung begründete und sich über verschiedene andere Zwischenstufen hin weiter entwickelte. Zur Abspaltung kam es erst 1927 damals unter dem programmatischen Begriff der „selbständigen Kirche". Gründe der Unzufriedenheit waren die Dominanz der Missionare, der Fortschrittswille von christlichen Batak – auch in ökonomischer Hinsicht – und die Rolle bestimmter Führerpersönlichkeiten. 1946 wurde der Name von HChB (Huria Christen Batak) auf HKI (Huria Kristen Indonesia) geändert.

Schlichtungsversuche unter Mitwirkung des Lutherischen Weltbundes führten zu keiner Einigung; aber die Spannungen zur HKBP (der größten Batakkirche) haben nachgelassen. 1967 ist die HKI Mitglied des Indonesischen Kirchenrates geworden; sie hatte 1970 225 000 Gemeindeglieder.[14]

Ein anderer Typ der unabhängigen Kirche wird durch die GKPI (Geredja Kristen Protestant Indonesia) vertreten; sie ging aus einer Protestbewegung innerhalb der HKBP gegen Simonie, d. h. bestimmte Formen des Machtgebrauchs und der Beeinflussung in der Kirche, hervor und wurde 1964 als selbständige Kirche organisiert. 1966 hatte sie etwa 65 000 Mitglieder.[15]

Über unabhängige Kirchen, die wie in Afrika die zionistischen Kirchen auf charismatische Gründer zurückgehen und einen Schwerpunkt ihres Dienstes in der Heilung suchen, können hier nur Mutmaßungen geäußert werden. Es gibt in Indonesien Einflüsse des Pfingstlertums, in etlichen Fällen durch Gemeinden der chinesischen Minderheit vermittelt. Drei größere Pfingstkirchen mit zusammen 438 000 Mitgliedern sind Mitglied des Indonesischen Kirchenrates; aber die Zahl der Pfingstler außerhalb ist mehr als doppelt so groß.[16] Das Religionsministerium hat hunderte von unabhängigen Gemeinden in seinen Akten, aber in Europa ist darüber nur wenig Literatur greifbar. Berichte über Erweckung in Indonesien machen den indonesisch-eigenständigen Charakter solcher Bewegungen gelegentlich deutlich, aber auch die Einwirkungen nordamerikanischer und anderer Missionen. Unser Überblick endet hier mit einem Fragezeichen.

Unabhängige Prediger in Indien

Die Wirkung des Christentums auf die indische Kultur geht über den Rahmen der Kirchen hinaus, und wichtige Vertreter des Reformhinduismus haben die Person Jesus in ihrer Weise wahrgenommen und auf sie geantwortet. Ghandis Verhältnis zur Bergpredigt und zur Passion Jesu als einem Vorbild der Gewaltlosigkeit ist das bekannteste Beispiel.

Es gibt auch, allerdings recht selten, christliche Bewegungen im Umfeld des Hinduismus, die man aber nicht Kirche wird nennen können. Subba Rao ist durch eine Vision zum Glauben an Christus gekommen; um ihn hat sich eine Ashram-artige Heilungsbewegung gebildet; aber Lehre wie Praxis sind bewußt deutlich von allem abgesetzt, was man Kirche nennen kann.[17]

Der Versuch, sich von der prägenden Vormundschaft der Mission freizumachen, führte zu mehreren Gründungen. In Bengalen kam es schon 1868 zu einer „Bengal Christian Association", einem Forum, wo man auch Pläne einer indischen ungeteilten Kirche erörtert. 1887 wird ein „Christo Samaj" als eine engere Gemeinschaft in Kalkutta gegründet, die auch Gottesdienste hielt, aber es nicht zu einer größeren Dauer brachte.

Zweites Zentrum ist Madras, wo 1886 eine „National Church" gegründet wird, wie in Bengalen von gebildeten und nicht armen Christen. Hier wie

dort wird Kritik an Bevormundung durch Missionare, an unnötigen westlichen Formen, an der Zerspaltenheit der Missionen geübt. Hier wie dort äußert sich teils direkt, teils indirekt indischer Nationalismus, indischer Selbständigkeitswille.[18]

Diese Gruppen waren als Vorläufer von Bedeutung, wurden aber übertroffen durch die indischen Initiativen zur Gründung einer Vereinigten Kirche, die sich ab 1919 meldeten. War vorher indische Selbständigkeit in führenden Positionen für Christen im Grunde nur im CVJM/SCM möglich, ist hier doch ein Wandel eingetreten.

Auf dem Weg zu diesem Wandel war — und ist — ein spezifisch indisches Hindernis zu beobachten. Es gibt eine nur allzumenschliche Tradition in Indien, die nicht die Unabhängigkeit auf sich nimmt, sondern an Abhängigkeit gewöhnt ist; für Inder aus niedrigen Kasten hat es sich durch Jahrhunderte lang immer nur darum gehandelt, von wem sie abhängig waren; sie suchten also den stärksten und besten Patron, und so haben sie oft den Missionar und die Mission als einen Schutzherrn erlebt. So nimmt man auch Zuflucht zu einem Guru, der die Weisheit und Kraft verkörpert, die für den Weg zur Erlösung nötig ist und die man selbst nicht hat.

Eine etwas andere Form der Abhängigkeit speziell für Kirchen in Indien war in der Thomas-Christenheit alte Tradition. Das geistliche Oberhaupt der Kirche wurde von außen, aus Syrien, geholt, so wie in Äthiopien aus Ägypten. Diese Form der Abhängigkeit hat eine volle Einbindung in die lokale Kultur nicht behindert und die Thomaschristen haben, soweit erkennbar, nicht darunter gelitten. Einzelne Beispiele, in denen indische Kirchen, die aus der Vormundschaft der Mission entlassen waren, dennoch Weiße als Bischöfe wählten und bejahten, sind vielleicht nicht voll vergleichbar. Aber der von außen Kommende steht außerhalb der Kastengruppierungen und repräsentiert damit ein Stück unabhängige Autorität.

Wohl am wichtigsten und am eigentümlichsten für den Protestantismus in Indien ist die Erscheinung des unabhängigen Predigers und Charismatikers.[19] Sadhu Sundar Singh ist der erste weithin bekannte und anerkannte Vertreter dieses Typs. Nach der Erreichung der Unabhängigkeit für die Nation und für die meisten Kirchen tauchen solche unabhängigen Charismatiker in beachtlichen Zahlen auf. W. Hoerschelmann konnte in Madras allein zwölf und in einem einzelnen ländlichen Distrikt noch einmal zwölf finden und beschreiben; damit ist für Tamilnadu das Reservoir keineswegs erschöpft, und in Andhra Pradesh sind ähnliche Phänomene bekannt.

In einigen Fällen kommt es durch das Wirken eines solchen Charismatikers auch zur Bildung einer neuen Denomination. So wurde der unab-

hängige Evangelist Bakt Singh aus Andhra Pradesh zum Führer einer Kirche namens Jehova Shammah, einer baptistisch-evangelikal-indischen Denomination.

In den meisten Fällen bildet sich aber keine Kirche, sondern eine Anhängerschaft mit einem kleinen aktiven Kern, einem größeren Kreis ziemlich beständiger Anhänger und einer weiteren Zone der vorübergehend Interessierten.

Auslösende Ursache und organisierendes Prinzip ist der charismatische Leiter. Er führt seine Autorität und seine Qualifikation auf eine direkte Berufung zurück, von der er auch berichtet; eine Reihe von Visionen, oft deutlich verbunden mit der Lösung einer Existenz- und Glaubenskrise, sind meist die Form, in der von der Berufung berichtet wird. Die Krise kann bis an den Rand des dann verhinderten Suicids gehen, also durch diese Dringlichkeit verzweifelter Suche erscheint die göttliche Antwort provoziert. Eine religiöse Wende, akzentuiert durch Suicidversuch und gelöst in einer Vision, ist nun ein allerdings formal im Hinduismus nicht selten bezeugter Weg zum Charismatiker. Wer auf diese Weise unabhängig ist, steht natürlich dem Weg ins Pfarramt durch Studium und Examen, Ordination und Berufung einer Kirche distanziert und kritisch gegenüber.

Diese seine Berufung macht ihn zu einem religiösen Menschen; andere spüren ihm das ab, suchen seinen Rat, hören seine Berichte und ersten Verkündigungsversuche und gehen ihn um Hilfe an. Im Rahmen des Hinduismus wäre damit der Unterschied vom Sadhu, dem religiösen Menschen, zum Guru, dem religiösen Lehrer, vollzogen: in der Annahme von Schülern, die sich selbst nicht weise und stark genug wissen, um den Weg des Heils zu gehen, sondern Führung und Vergewisserung begehren. Alle bekannten unabhängigen Prediger predigen; nicht alle Hindu-Gurus predigen; ein Guru bleibt auch dann Guru, wenn er schweigt. Der selbstverständliche Primat der Predigt ist ein klar christlicher Zug. Aber es kommt eigentlich immer etwas dazu, ein Erweis des Geistes und der Kraft, ein charismatisches Zeichen der Echtheit: Heilungen, Weissagungen, Exorzismen, Gebetserhörungen, mitfolgende Zeichen. Dabei gibt es klare Spezialisierungen, z. B. auf die Reinigung verzauberter Häuser und Grundstücke. Es gibt Abwandlungen des pfingstlerischen Modells, nach dem die sofortige Heilung die echte Glaubensheilung ist; wie afrikanisch-unabhängige Kirchen auch eine graduelle Glaubensheilung kennen, so gibt es auch hier etwas Derartiges mit dazu gehöriger Fürsorge in einem Heilungsheim.

Was die entstehenden Gruppen von den afrikanisch-unabhängigen Kirchen unterscheidet, ist die Tatsache, daß sie nicht wie Gemeinden aufge-

baut sind. Kann man die afrikanisch-unabhängige Kirche als einen religiös begründeten idealtypischen Ersatz für den Stamm betrachten, so bleibt die entstehende Gemeinschaft hier deutlich einer Klientel ähnlich, auf eben die Zentralgestalt hin orientiert, die im Grunde als das eigentliche Gnadenmittel die kirchlichen Gnadenmittel ersetzt.

Ähnlich wie in Afrika wird allerdings die Frage der zweiten Generation gelöst: Wo eine Gruppe noch besteht, rückt ein Familienmitglied des Gründers in sein Amt ein; Designation und Sukzession können kombiniert werden.

W. Hoerschelmann (308ff) schildert ein Beispiel, nämlich Paulaseer Lawrie, in dem sich ein apokalytisches Sendungsbewußtsein schrittweise steigerte; er nahm in Stufen gesteigerte Rollen und Hoheitstitel in Anspruch; das Nichteintreten der kosmischen Ereignisse deutete er spiritualistisch, und seine Identifikation mit der göttlichen Macht schlägt zuletzt deutlich ins Hinduistische um; Lawrie als ein Avatar, in dem sich die Gottheit verkörpert. An diesem Beispiel wird die synkretistische Möglichkeit des Guru-Typs deutlich.

Alle anderen Beispiele sind deutlich weit davon entfernt; sie gehen auf religiöse Bedürfnisse des populären Hinduismus ein, und in manchen Erscheinungsformen stehen sie ihm weit näher als die normalen Kirchen. Die christlichen Gurus erreichen auch deutlich mehr Direkt-Konvertiten als die normalen Kirchen.

Nicht alle Inder mit einer direkten Berufung zum christlichen Dienst werden in der Weise der von Hoerschelmann beschriebenen christlichen Gurus tätig. Einzelne werden als evangelikale Gründer tätig, die eine Mission oder eine Institution oder eine Bewegung gründen in uns etwas geläufigeren Formen; die also eine Art symbiotische Beziehung zu den Kirchen entwickeln, die durchaus Segen und Gewinn bedeuten kann. Auch die christlichen Gurus, die ihre Unabhängigkeit betonen, erreichen zunächst und überwiegend bereits christianisierte Gemeindeglieder, und das Phänomen der Doppelmitgliedschaft ist ziemlich häufig.[20]

Für den Hindu der Volksreligiosität ist die Botschaft des Christentums bei „christlichen Gurus" wahrscheinlich leichter zugänglich. Wer allerdings bei ihnen Impulse sozialreformerischer Art oder eine geistige Auseinandersetzung erwartet, der wird nur sehr wenig finden. Aber soviel machen sie doch deutlich, daß das Evangelium auch ohne Missionsstütze in recht einheimischen Gestalten seinen Weg durch Indien nimmt.

Sonderfall Israel: Messianische Juden

Im Staat Israel gibt es verschiedene Kirchen; aber es gibt keine israelisch-unabhängige Kirche. Nach dem Gesetz über die Rückkehr hat jeder Jude in der Welt das Recht auf Heimkehr und Staatsbürgerschaft in Israel. Nach der Anwendung dieses Gesetzes ist derjenige kein Jude mehr, der Mitglied einer christlichen Kirche ist. Die Kirchen im Lande sind aufgrund einer Art Besitzstandswahrung anerkannt. Für wichtige Strömungen in Israel und im übrigen Judentum schließen sich die Identitäten eines Juden und eines Christen aus.

Der Israeli also, der Christ wird und das durch Anschluß an eine bestehende Kirche kenntlich macht, verliert sein Bürgerrecht als Israeli. Nun aber gibt es Juden, Israeli, die an Jesus als den Messias glauben, aber gerade deswegen an ihrer jüdischen Identität festhalten wollen. Sie nennen sich messianische Juden; sie versuchten, wichtige Feste des jüdischen Festkalenders in einem verchristlichten Sinn zu begehen; sie identifizieren sich mit ihrem Volk national und religiös, aber sie versuchen ihren Glauben an Jesus als den Messias Israels zu bezeugen. Man kann noch nicht einmal sagen, ob eine jüdisch-unabhängige Kirche ihre Leitbild- und Zielvorstellung ist; vielleicht für manche. Bei anderen steht die Erfüllung der Verheißung, daß „ganz Israel gerettet werde", so im Vordergrund, bei anderen das einfache Verlangen, ihres Glaubens leben zu dürfen, daß sie sich nicht mit Gestaltungsproblemen und den bürgerlichen und öffentlich rechtlichen Konsequenzen dieses Glaubens beschäftigen.[21]

Schlußfolgerungen

Diese Rundschau über einige Bereiche Asiens ist wahrscheinlich sehr unvollständig geblieben. Man kann mit Dank und Freude feststellen, daß es bemerkenswerte Beispiele für einheimisches Christentum gibt, das der Kultur am Ort nahe gekommen ist. Man kann auch zur Kenntnis nehmen, daß es Rückwirkungen in den Westen hinein gibt; nicht nur Vertreter von Kirchen mit geregelten Beziehungen und ökumenischem Ansehen können hier auftreten, sondern auch unabhängige Evangelisten und Prediger und Sendboten einheimischer Kirchen.

Der Vorgang der Einwurzelung war vielleicht von weniger Gefahren des Synkretismus bedroht, als die Missionen gemeint haben. Aber es gibt nicht nur echt christliche Gruppen, sondern auch solche mit starken Abweichungen vom Gemeinchristlichen, teils in sektiererischer, teils in synkretistischer Art. Man wird neu unterscheiden lernen müssen, denn das Eintauchen in

eine andere Kultur und das uns fremdartige Erscheinungsbild begründen die Kritik, das hier eine Abweichung vorliegt, nicht.

Die Übersicht stieß auf recht verschiedenartige Typen, was Entstehungs- und Wirkungsgeschichte angeht. Nur ein negatives Merkmal zieht sich durch den ganzen Bereich, nämlich der Mangel an Informationen. Für den Bereich Asiens hat die Zuwendung von Interesse an solche unabhängigen Kirchen noch nicht stattgefunden.

Einige Beispiele: Ein Artikel eines Koreaners in englischer Sprache über koreanische Sekten vermeidet es sorgfältig, eine einzige mit Namen zu nennen; und so sind Details für Korea so gut wie unbekannt. Ein Artikel über eine indonesische Kirche löste sofort einen massiven Protest aus, der keine einzige Tatsache bestritt oder widerlegte, sondern eben darüber nicht gesprochen haben wollte. Die Interviews bei unabhängigen Predigern in Südindien ließen erkennen, daß ein Inder wahrscheinlich als Forscher nicht akzeptiert würde und vielleicht Gründe habe, sich bedroht zu fühlen.

Verschiedenartige Faktoren wirken zusammen; das Hauptaugenmerk richtet sich auf andere Dinge, sozialpolitische Entwicklung oder Kircheneinung oder Erweckung und anderes. Zudem erscheint die Abgrenzung zu den Missionskirchen nicht mehr so eindeutig; auch diese sind unabhängig geworden, jedenfalls rechtlich. Aber es bleibt so, daß die Missionskirchen ihren Partnern recht gut bekannt sind und Sprecher und Publikationen haben. Die unabhängigen Kirchen sind bedroht von Isolierung; sie sind oft klein; manche sind von starken Spannungen durchzogen; jedenfalls sind viele Menschen mit großen Heilserwartungen dort dem Evangelium begegnet. Deshalb plädiere ich dafür, mehr Interesse, auch mehr Forschung hier zu entfalten. Es besteht die Aussicht, dabei lohnende Hinweise für den Weg aller Kirchen zu bekommen, Isolierungen zu überwinden, selbst Fehlentwicklungen könnten korrigiert werden, wenn man sich stärker auf diese Gruppen einließe.

ANMERKUNGEN

1 David B. Barrett, Schism and Renewal in Africa. An analysis of six thousand contemporary religious movements, Nairobi 1968.
2 C. Caldarola, Christianity, the Japanese Way, Leiden 1979, 40ff.
3 Caldarola, a.a.O. 192ff.
4 H. Kimura, Mukyokai. Erlanger Dissertation 1982, unveröffentlicht.
5 Kazo Kitamori, Theologie des Schmerzes Gottes, 1946, deutsch: Göttingen 1969.
6 Paul Yonggi Cho, Glaube in Aktion, 1976, ders., Die 4. Dimension, 1978.
7 Won Yong Ji, Christian Church and Sects, in: Harold S. Hong (Hrsg.), Korea struggles for Christ, Seoul 1966, 113-132.

[8] N. P. Moritzen, S. M. Muns Vereinigungskirche, Erlangen 1981.
[9] A. J. Swanson, Taiwan: Mainline versus Independent Church Growth, Pasadena 1980, 64.
[10] Angus Kinnear, Watchman Nee. Ein Leben gegen den Strom, Wuppertal 1974.
[11] R. L. Deats, Nationalism and Christianity in the Philippines, Dallas 1967, 63ff.
[12] Th. Müller-Krüger, Der Protestantismus in Indonesien, Stuttgart 1968, 193f.
[13] B. Dowerk, Gemeinsam handeln mit Kirchen in Indonesien, EMS 1982.
[14] Paul B. Pedersen, Batak Blood and Protestant Soul, Grand Rapids, 1970, 149f.
[15] B. P. Siregar, Von einer innerkirchlichen Reformbewegung in der Batak-Kirche zur GKPI, in: EMZ 1972, 110-125, und EMZ 1973, 52.
[16] F. Cooley, Indonesia, Church and Society, New York 1968, 105.
[17] K. Baagö, The Movement around Subba Rao. A study of the Hindu-Christian Movement around K. Subba Rao in Andhra Pradesh, Madras 1968.
[18] G. Thomas, Christian Indians and Indian Nationalism 1885-1950, Frankfurt 1979, 69f. + 78f.
[19] Werner Hoerschelmann, Christliche Gurus. Darstellung von Selbstverständnis und Funktion indigenen Christseins durch unabhängige charismatisch geführte Gruppen in Südindien, Frankfurt 1977.
[20] A. Nelson, A New Day in Madras, Pasadena 1975.
[21] O. Kwarme, Messianische Juden, Erlangen 1983.

Fünfter Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe

zwischen

der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen

Vorwort

Die Gemeinsame Arbeitsgruppe zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen wurde 1965 gebildet. Sie hat 1966, 1967, 1971 und 1975 vier offizielle Berichte vorgelegt (vgl. Konrad Raiser, S. 269). Dieser Bericht über die Jahre 1975 – 1983 wurde von der Gemeinsamen Arbeitsgruppe auf ihrer Sitzung im März 1982 angenommen und dann den leitenden Gremien der römisch-katholischen Kirche und des ÖRK unterbreitet. Er soll nun der Vorbereitung auf die Vollversammlung des ÖRK in Vancouver dienen. Die Vollversammlung wird für den ÖRK eine Antwort auf den Bericht formulieren und zur gleichen Zeit soll eine offizielle Antwort seitens der römisch-katholischen Kirche veröffentlicht werden.

Einleitung

Zum Zeitpunkt der Sechsten Vollversammlung des ÖRK wird man auf über zwanzig Jahre offizieller Kontakte zwischen dem Ökumenischen Rat und der römisch-katholischen Kirche zurückblicken. Die Gemeinsame Arbeitsgruppe, die 1965 gebildet wurde, um dieser Beziehung zu dienen, hat ihren zuständigen Autoritäten bereits vier offizielle Berichte unterbreitet. Die ersten drei haben schlicht darüber berichtet, was in Studien und in Zusammenarbeit getan worden war. Der Vierte Bericht, der der Fünften Vollversammlung des ÖRK 1975 vorgelegt wurde, blickte auch nach vorn auf das, was getan werden sollte und könnte. Dieser Fünfte Bericht wird im selben Geiste vorgelegt.

Es kommt hinzu, daß die vergangenen sieben Jahre angefüllt waren mit Ereignissen in Kirche und Welt, von denen die eine ökumenische Bewegung tief beeinflußt wurde und die zu einem breiteren und stärkeren Engagement für ihre Ziele und Aufgaben herausfordern. Diese Ereignisse werden hier zuerst umrissen, um die Beurteilung bisheriger Zusammenarbeit zwischen ÖRK und römisch-katholischer Kirche und die Perspektiven für ihre Beziehungen während des nächsten Jahrzehnts realistisch vornehmen zu können.

I. Die ökumenische Situation

1. Veränderungen in der Weltgemeinschaft

Die Überlegungen müssen mit einer lebendigen Vergegenwärtigung jener Veränderungen in der Weltgemeinschaft beginnen, die begonnen haben, die kulturellen,

wirtschaftlichen, sozialen und politischen Beziehungen zwischen Völkern umzuwandeln.

Der unausweichlichen faktischen Interdependenz aller Bereiche und Völker der bewohnten Erde entspricht ein wachsendes Bewußtsein für diesen Zustand. Die Menschheitsfamilie wird sich zunehmend bewußt, daß sie sich entweder einer gemeinsamen Zukunft oder einem gemeinsamen Verderben gegenübersieht. Gefährdungen des Friedens haben in einem so hohen Maße zugenommen, daß das Leben selbst auf dem Spiele steht. Unterdrückung und Gewalt zerstören das verletzliche Gewebe menschlicher Gemeinschaften. Erschreckender Überfluß und Verbrauch der Ressourcen der Erde verschlimmern die wachsende Ungeduld auf seiten der Armen und die zunehmende Frustration unter denen, die zwar nicht solchen Mangel leiden, sich aber machtlos fühlen, die Kluft zu schließen. Immer neue Ursachen für Streit unter den Völkern brechen auf. Viele Länder sind durch bittere politische und soziale Gegensätze, die zu Konfrontation und Gewalt führen, innerlich gespalten. Die Unsicherheit der wirtschaftlichen Situation, der Zusammenbruch von Strukturen und Dienstleistungen, Arbeitslosigkeit und der schleppende Fortschritt in der Suche nach einer neuen Weltwirtschaftsordnung verstärken Frustration, Furcht und Zynismus. Die Religion und ihr Anspruch, eine Quelle von Hoffnung zu sein, werden in Frage gestellt und als ein bequemer Fluchtweg aus der schwierigen Situation der Welt gekennzeichnet.

Doch stärker als solche Ereignisse und Stimmungen ist, daß Tag für Tag Liebe im Leben so vieler Menschen wirksam ist, Güte und Selbstlosigkeit weiterhin hervortreten, Erwartung in den Augen von Jungen wie Alten aufleuchtet, Hände sich zum zuversichtlichen Gebet falten. Überall beginnen Menschen, sich ihrer Solidarität bewußt zu sein und zusammenzustehen in der Verteidigung von Gerechtigkeit und Menschenwürde — ihrer eigenen und derjenigen anderer.

2. Die Sendung der Kirche

Das ist der Kontext für die Sendung der Kirche in den letzten beiden Jahrzehnten dieses Jahrhunderts. Mehr als jemals zuvor erweisen sich die Spaltungen unter Christen als ein Skandal. Das Fehlen voller sichtbarer Einheit unter Christen schwächt die Sendung der Kirche, die berufen ist, Menschen mit Gott und untereinander zu versöhnen (vgl. 2 Kor 5, 18 f.), verdunkelt die Vision Christi, der das Leben der Welt ist, und unterdrückt seine Stimme der Hoffnung.

Mehr und mehr reagieren Kirchen mit einer klaren Verpflichtung auf „das 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" (Verfassung des ÖRK, Art. III). Sie werden zueinandergeführt als Träger der Versöhnung. In vielen Situationen sprechen und handeln sie miteinander als Verteidiger menschlicher Würde und der Rechte von Völkern und Einzelpersonen und um Hoffnung und Sinn zu vermitteln, indem sie hinweisen auf „das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt trägt" (Joh 1, 29) — einschließlich der Sünde, die christliche Spaltungen verursacht und andauern läßt.

3. Der gemeinsame Grund und ein gemeinsames Ziel

Seitdem die Gemeinsame Arbeitsgruppe vor fast zwei Jahrzehnten geschaffen wurde, haben in den Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und den orthodoxen, anglikanischen und protestantischen Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates weitreichende Entwicklungen stattgefunden. Blickt man zurück, so erkennt man das wachsende Bewußtsein für das wesentliche Einssein des Volkes Gottes an jedem Ort und an allen Orten. Ein Einssein, das gegründet ist in einer wirklichen, wenn auch unvollkommenen Gemeinschaft unter allen, die an Christus glauben und in seinem Namen getauft sind. Das Bewußtsein dieses gemeinsamen Grundes hat das Selbstverständnis der Kirchen umzuwandeln begonnen. Deren Glieder gewinnen allmählich ein neues Bild von sich selbst und von ihren Schwestern und Brüdern in anderen Traditionen, von der Weise, in der sie zusammengehören, von ihrer wechselseitigen Verantwortung und Rechenschaftspflicht vor der Welt und von der Notwendigkeit, „die Hindernisse zu überwinden, die der vollen ekklesialen Gemeinschaft noch im Wege stehen" (Vierter Bericht, I a). Dieser gemeinsame Grund ist im Vierten Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe ausführlich beschrieben worden. Seine Anerkennung verstärkt die Überzeugung, daß die römisch-katholische Kirche und die Mitgliedskirchen des ÖRK in ihren bilateralen und multilateralen Beziehungen an ein und derselben ökumenischen Bewegung teilhaben. Mehr und mehr werden sie zu einem gemeinsamen Verständnis des Zieles der Einheit geführt. Dieses schließt Einheit in einem Glauben und in *einer* sichtbaren ekklesialen eucharistischen Gemeinschaft ein, auferbaut „zum geistlichen Haus und zur heiligen Priesterschaft, um geistliche Opfer darzubringen, die Gott gefallen, durch Jesus Christus" (1 Petr 2, 5). Und es gibt ein wachsendes Einverständnis, daß diese Schau der einen Kirche manifestiert werden kann als eine konziliare Gemeinschaft von Ortskirchen, die ihrerseits tatsächlich vereinigt sind.

4. Interne Faktoren, die ökumenische Beziehungen beeinflussen

Die fortdauernde Beziehung zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen und seinen Mitgliedskirchen wird getragen von diesem anerkannten und gemeinsamen Grund und weist hin auf ein gemeinsames Ziel. Doch während der letzten zwei Jahrzehnte haben beide Partner je für sich tiefgreifende interne Entwicklungen durchgemacht, die sich in vielen Bereichen der Zusammenarbeit sowohl erleichternd als auch hinderlich auswirken.

Einsetzend mit der Integration des Internationalen Missionsrates und dem Eintritt der osteuropäischen orthodoxen Kirchen auf der Vollversammlung 1961 in Neu-Delhi hat der Ökumenische Rat der Kirchen wesentliche Veränderungen durchgemacht und ist auf mehr als 300 Mitgliedskirchen angewachsen. Er ist mehr und mehr eine wahrhaft weltweite Gemeinschaft geworden. Gleichzeitig und gegründet auf frühere Stellungnahmen zum Dienst der Laien hat er durch viele Programme nach außen gewirkt, um die ökumenische Bewegung zu einer Realität unter dem gesamten Volk Gottes auf der gesamten Erde zu machen.

Durch diesen Prozeß des Wachstums und der Veränderung sah sich der Ökumenische Rat einer doppelten Aufgabe gegenüber. Erstens, indem er eine wahrhaft

weltweite Gemeinschaft wurde, mußte er mit der Schwierigkeit fertig werden, in einem echten Dialog nicht nur der Traditionen, sondern auch der Kulturen zu leben, bei dem alle Glieder teilhaben am Leben der anderen, miteinander Lasten und Ressourcen, Freuden und Leiden tragen. Zweitens, indem er sich an das Leben seiner Mitgliedskirchen als umfassende Gemeinschaften wandte, mußte er auf die Erwartungen von Frauen und Männern, Laien und Ordinierten, Jungen und Alten in ihren wechselseitigen Beziehungen in der ökumenischen Bewegung antworten.

In der römisch-katholischen Kirche hat der kräftige Ruf des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962 – 1965) zur Erneuerung in allen Bereichen persönlichen und gemeinschaftlichen Lebens neue Energien geweckt, deren Potential sich noch immer im Prozeß der Verwirklichung befindet. So hat zum Beispiel das erneuerte Bewußtsein der Wechselbeziehung der Ortskirche durch Bande der Gemeinschaft mit den anderen Ortskirchen und mit dem Römischen Stuhl verheißungsvolle Möglichkeiten für das Verständnis der Rolle von Einheit und Vielfalt innerhalb der Kirche und des Wesens kirchlicher Gemeinschaft eröffnet. Doch die praktischen Folgerungen hieraus und aus der Kollegialität, die sie mit einschließt, werden zur Zeit noch entfaltet in neuen Initiativen und neuen pastoralen Strukturen wie den Bischofskonferenzen und anderen regionalen oder lokalen Gremien, und es sind diese, die vor allem Verantwortung tragen für die Leitung ökumenischer Aktivitäten.

Der geduldigen, beharrlichen Arbeit, die unter Papst Paul VI. zur Verwirklichung der Grundhaltung des Zweiten Vatikanischen Konzils getan wurde, folgte die tatkräftige pastorale Leitung Papst Johannes Pauls II. Beide Päpste haben eine nachdrückliche, klare ökumenische Verpflichtung zum Ausdruck gebracht.

Den aufsehenerregenden und häufig enthusiastischen ersten Schritten römisch-katholischer ökumenischer Beteiligung folgten Schwierigkeiten, von denen einige zu erwarten waren, während andere unvorhersehbar waren. Ausmaß und Komplexität der Aufgabe werden realistischer als bisher akzeptiert, und die Unterschiede in Struktur, Geschichte und Zugang zu Problemen werden ehrlicher berücksichtigt, nicht zuletzt auch in den Beziehungen zum Ökumenischen Rat und seinen Mitgliedskirchen.

5. Eine neue „Tradition" ökumenischen gemeinsamen Zeugnisses

Es ist ein Anlaß zur Freude, daß einige recht bemerkenswerte Konvergenzen im theologischen Verständnis gerade derjenigen Fragen hervortreten, die so sehr trennend gewesen sind, zum Beispiel im Blick auf das Wesen der Sendung Christi, die Kirche und ihre Einheit, die Taufe, Eucharistie und das Amt. Eine besonders auffallende Konvergenz hat sich in der Einschätzung der zentralen Stellung des Wortes Gottes und der Eucharistie im Gottesdienst herausgestellt, und dies kommt in der Ähnlichkeit der im eucharistischen Gottesdienst benutzten liturgischen Formen zum Ausdruck. Konvergenzen in Formen sozialen Handelns und gemeinsamen Zeugnisses sind regional und am Ort deutlich geworden, indem sich Kirchen ernsthaft darum bemüht haben, alles gemeinsam zu tun, was ihnen nicht aus Glaubensüberzeugung heraus verwehrt ist. Gegenwärtig zeichnet sich eine starke Konvergenz im Bemühen um Gebet und geistliches Leben ab. Eine Reihe von neuen Bewegungen unter Laien und Pfarrern, die sich quer über alle Traditionen erstreckt, ist hierfür ein Zeichen.

Man kann in der Tat von einer neuen „Tradition" ökumenischen Verstehens, gemeinsamer Anliegen und gemeinsamen Zeugnisses sprechen. Gleichzeitig wird dieses neue Erbe herausgefordert, da neue Stimmen versuchen, in dieses Erbe integriert zu werden. Nachdrückliche Akzente aus den Erfahrungen christlichen Lebens und Zeugnisses in Afrika, Asien, Lateinamerika und Ozeanien treten zu denen aus Europa und Nordamerika hinzu. Die verschiedenen ökumenischen Tagesordnungen, die von diesen unterschiedlichen christlichen Traditionen in ihrer Suche nach einem authentischen Bekenntnis Christi an jedem Ort und in jeder Situation formuliert werden, sind nicht immer identisch, und sie können Spannungen hervorrufen in der gemeinsamen Erforschung der unergründlichen Reichtümer des Wortes Gottes für unsere Zeit. Angesichts christlicher Erneuerung gibt es unterschiedliche Urteile über diejenigen hochgeschätzten Bräuche und Praktiken, die in das Leben einer Kirche so verwoben sind, daß die Gefahr besteht, daß sie mit der Substanz des Glaubens selbst identifiziert werden.

Auch die realen Konvergenzen im theologischen Verständnis des Glaubens und der Kirchenverfassung fordern die Kirchen heraus, rechte Wege zu finden, die es ihnen ermöglichen, daß diese von allen Gliedern rezipiert werden. Faktisch werden die verbleibenden Ursachen der Spaltung, ob nun theologischer oder anderer Art, gerade durch diese Konvergenzen in ein deutlicheres Licht gerückt.

So werden die Konvergenzen, die einige freudig als Zeichen des geduldigen Wirkens des Heiligen Geistes begrüßen, von anderen als Bedrohung dessen, was sie als ihre christliche Identität ansehen, in Frage gestellt. Der Dialog in jeder Kirche über den Dialog zwischen den Kirchen ist eine ständige pastorale Notwendigkeit.

Es ist beunruhigend, daß es Gruppen und ganze Gemeinschaften innerhalb des strukturierten Lebens der Trägergemeinschaften der Gemeinsamen Arbeitsgruppe wie auch außerhalb gibt, die abseits vom direkten Dialog und von der verbindlichen Beziehung der Zusammenarbeit stehen. Viele von ihnen stehen in einer Distanz zum Prozeß wie zu den Ergebnissen ökumenischer Reflexion, die daher angesichts einer Haltung der Entfremdung schwer zu vermitteln sind.

Viele Kirchen, Organisationen und Gemeinschaften haben gelernt, die Aufgaben der Verkündigung des Evangeliums von Jesus Christus, der Verpflichtung zur sozialen Gerechtigkeit sowie der geistlichen Erneuerung als untrennbare und einander wechselseitig stärkende Elemente ihres gesamten Lebens und als Teil der Treue zu ihrer Berufung zu verstehen. Doch andere möchten einen Aspekt auf Kosten der anderen herauslösen, eine Aufspaltung, die alle traditionellen konfessionellen Grenzen übergreift, so daß sie neue Trennungen schafft.

So finden die römisch-katholische Kirche wie die Migliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen in ihrer ökumenischen Gemeinschaft neue Formen potentieller Trennungen vor, die sogar über die Konfrontation und Polarisation hinausgehen, die viele Gesellschaften und die Welt als ganze kennzeichnen. Beide sehen sich der Aufgabe gegenüber, die verschiedenen Elemente christlichen Zeugnisses zusammenzuhalten und sie in der einen ökumenischen Bewegung lebendig präsent zu halten. Die gemeinsamen Probleme, denen sie gegenüberstehen, werden zu einer Art neuem Band zwischen den Mitgliedskirchen des Rates und der römisch-katholischen Kirche, wo immer sie Gemeinschaft unter ihren Mitgliedern zu bauen und neue Formen der Spannung und Spaltung zu überwinden suchen. Damit ver-

bunden ist die Notwendigkeit eines kontinuierlichen Bemühens um ökumenische Bewußtseinsbildung und Unterweisung junger Kirchenglieder, die sich des Skandals der bleibenden Spaltungen, des Zieles der Einheit und der Dringlichkeit der Aufgabe weniger bewußt sind.

6. Gemeinsame Anliegen und gemeinsame Antworten

So haben im vergangenen Jahrzehnt der Ökumenische Rat und seine Mitgliedskirchen wie die römisch-katholische Kirche ähnliche Erfahrungen durchgemacht. Unter dem Schock einiger von ihnen sind sie zuweilen gleichsam nach innen gedrängt worden, um sich auf ihre eigenen Anliegen zu konzentrieren. Doch in vielen Fällen war ihre Antwort auf die Herausforderungen parallel, ja nahezu identisch.

Die Berichte der Konferenzen von Bangkok 1973 und Melbourne 1980, zusammen mit dem Bericht der Sektion I von Nairobi über „Bekenntnis zu Christus heute" und dem Apostolischen Schreiben Papst Pauls VI. „Evangelii Nuntiandi" (über die Evangelisierung in der Welt von heute) bekräftigen die untrennbare Beziehung zwischen Verkündigung des Evangeliums und dem Handeln für Gerechtigkeit in jedem christlichen Zeugnis. Verschiedene päpstliche Erklärungen und einige ÖRK-Programme wie die über „Glaube, Wissenschaft und Technik" und „Gute Nachricht für die Armen" weisen eine Konvergenz auf im Verständnis des Zeugnisses der Kirchen und der Prioritäten der Sendung.

Dieser neue Akzent auf gegenwärtigen Versuchen, Christus in Wort und Leben zu bezeugen, ist verstärkt worden durch die Studien der ÖRK-Kommission für Glauben und Kirchenverfassung über „Rechenschaft von der Hoffnung, die in uns ist" und durch die Studie der Gemeinsamen Arbeitsgruppe über „Gemeinsames Zeugnis", die die Suche nach einem gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens und die Praxis gemeinsamen Lebens und Zeugnisses unter den Kirchen zusammenbringen.

Es bestehen auch Ähnlichkeiten in dem Bemühen um die Rolle der Laien und die Bedeutung und Ausrichtung der Laienzurüstung im Sinne der Verantwortung des ganzen Volkes Gottes, an der Sendung Christi in der Welt und für diese teilzuhaben.

Neue Einsichten, die Frauen über sich selbst gewinnen und zum Ausdruck bringen, und ihre neu aufgebrochenen Erwartungen im Blick auf volle Beteiligung am Leben von Kirche und Gesellschaft stellen theologische und pastorale Herausforderungen dar und eröffnen neue Möglichkeiten. Diesen muß man sich im Rahmen einer genuinen Gemeinschaft von Frauen und Männern in Kirche und Gesellschaft miteinander stellen.

Die Kirchen sehen sich auch einer Herausforderung gegenüber, die sich sowohl aus dem bemerkenswerten Fortschritt in den multilateralen Studien der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates als auch gleichzeitig aus der Ausweitung und Intensivierung von bilateralen theologischen Dialogen ergibt. Einige der letztgenannten, an denen die römisch-katholische Kirche beteiligt ist, haben ein Stadium erreicht, das von beträchtlicher Bedeutung für die Partner wie für die ökumenische Bewegung als ganze ist. Wie die weiteren Schritte getan werden sollen, wird notwendigerweise alle Kirchen berühren und von Bedeu-

tung für die Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung sein, bei der es aktive römisch-katholische Beteiligung gibt.

7. Anerkennung fortdauernder Unterschiede

Dieser kurze Überblick über die Beziehungen seit Bildung der Gemeinsamen Arbeitsgruppe (GA) weist hin auf fortschreitendes Wachstum und Näherkommen wie auch auf das Aufkommen neuer Probleme.

Indem nun die GA in eine neue Phase ihrer Arbeit eintritt, besteht eine realistischere Einschätzung der Unterschiede zwischen den beiden Trägern, vor allem auf internationaler Ebene, die auch weiterhin die Antwort rechtfertigen, die gegeben wurde, als die Möglichkeit römisch-katholischer Mitgliedschaft im Rat in den frühen siebziger Jahren angesprochen wurde: „Nicht in der unmittelbaren Zukunft." Diese Frage ist auch noch nicht reif, neu aufgenommen zu werden.

Zu den angeführten Gründen gehört die Weise, in der Autorität in der römisch-katholischen Kirche verstanden wird. Diese glaubt von sich selbst, daß sie konstituiert ist als eine „universale Gemeinschaft mit einer universalen Mission und Struktur als einem wesentlichen Element ihrer Identität" (Vierter Bericht, II). Daher hält sie die Unterschiede der Struktur zwischen sich und den ÖRK-Mitgliedskirchen und die Unterschiede im Vorgehen und Handeln auf Weltebene für wichtig. In Anerkenntnis dieser Bedingungen hat sich ein Sinn für Realismus in der Beziehung entwickelt, der gegenseitige Achtung und eine praktische Einstellung angesichts der Unterschiede und der Konvergenzen, die in zwanzig Jahren Erfahrung erreicht wurden, miteinander verbindet.

Obwohl sie kein Mitglied ist, anerkennt die römisch-katholische Kirche ihre Verantwortung innerhalb der einen ökumenischen Bewegung und akzeptiert die Herausforderung, verstärkte Zusammenarbeit mit dem ÖRK und seinen Mitgliedskirchen zu verwirklichen.

Die im Vierten Bericht gestellte Frage bleibt gültig: „Wie können die römisch-katholische Kirche und der ÖRK — ohne eine strukturierte Gemeinschaft zu bilden — ihre gemeinsamen Aktivitäten intensivieren und so die Einheit, das gemeinsame Zeugnis und die Erneuerung der Kirche stärken?" Die Richtlinien für die GA, wie sie im Vierten Bericht formuliert sind, haben sich als klare Orientierung und als ein Rahmen erwiesen und werden hier neu bekräftigt. Wenn sie voll verwirklicht werden, kann die GA in ihrer Rolle als Diener der beiden Partner ein noch sichtbareres Zeichen und sichtbarerer Ausdruck der Beziehung sein.

II. Funktionen und Arbeitsweisen der Gemeinsamen Arbeitsgruppe

Die Beschreibung der Funktion der GA im Vierten Bericht bleibt weiterhin ein angemessener Hinweis darauf, was sie ist und wie sie arbeitet. Sie soll der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen ermöglichen, gemeinsam die Entwicklung der ökumenischen Bewegung auszuwerten. Wie bisher wird es eine gemeinsame Gruppe sein mit kontinuierlicher Mitgliedschaft und genügen-

der Repräsentationsbreite von beiden Seiten. Als ein Instrument der Trägergemeinschaften steht sie mit diesen in engem Kontakt und ist ihnen gegenüber verantwortlich.

1. Funktionen

Die Gemeinsame Arbeitsgruppe ist in erster Linie bestrebt, neue Möglichkeiten für die ökumenische Entwicklung zu suchen und zu bestimmen. Sie soll die Diskussion über die ökumenische Bewegung anregen und damit die Trägerorganisation mit Vorschlägen für neue Schritte und Programme herausfordern.

Die GA bemüht sich, die großen Ströme ökumenischen Denkens und Handelns in der römisch-katholischen Kirche und in den Mitgliedskirchen des ÖRK zu interpretieren. Sie erleichtert den Erfahrungsaustausch über den Fortschritt der ökumenischen Bewegung, besonders auf lokaler Ebene.

Die GA versucht, die Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen Organen und Programmen der römisch-katholischen Kirche und des ÖRK festzulegen. In Übereinstimmung mit den Prinzipien und Verfahrensweisen der Trägerorganisationen fördert sie die Entwicklung einer Beziehung, die solche Zusammenarbeit erleichtert. Hierbei stützt sie sich auf die Erkenntnisse, die durch Erfahrungen auf lokaler Ebene gewonnen wurden. Wie in den vergangenen Jahren bleibt sie auch weiterhin ein beratendes, aber kein selbständig handelndes Gremium. Sie kann von den Trägerorganisationen ermächtigt werden, von ihr vorgeschlagene Programme zu entwickeln und durchzuführen, wenn das gewünscht wird.

Die GA ist bestrebt, die Diskussion über die Folgen der ökumenischen Bewegung in der römisch-katholischen Kirche und in den Mitgliedskirchen des ÖRK in Gang zu setzen und aufrechtzuerhalten, und bemüht sich gleichzeitig um eine wirksame Vermittlung ihrer Erkenntnisse und Empfehlungen.

Ihre Beschlüsse den Trägerorganisationen mitzuteilen, bildet einen wesentlichen Aspekt ihrer Aufgaben.

2. Mitarbeiter

Die GA steht mit einer Reihe von ökumenischen Organisationen und Programmen in Verbindung, besonders auf lokaler Ebene. Sie kann sich an die verschiedenen Büros und Programme der Trägerorganisationen mit der Bitte um Hilfe wenden, wenn besondere Unterstützung in gewissen Bereichen im Laufe der Zusammenarbeit notwendig wird. Sie holt auch Informationen und Rat ein von Einzelpersonen und Organisationen, die über besondere ökumenische Erfahrung und Fachwissen verfügen.

3. Arbeitsstil

Da die GA versucht, den Bedürfnissen der Kirche zu entsprechen, muß der Stil der Zusammenarbeit flexibel bleiben. Sie muß sich den verschiedenen und wechselnden Bedürfnissen anpassen können. Daher versucht sie, neue Strukturen auf ein Minimum begrenzt zu halten, während sie sich eher auf ad hoc-Initiativen konzentriert, je nachdem wie es die augenblickliche Entwicklung innerhalb der ökumeni-

schen Bewegung fordert. Natürlich können gelegentlich besondere Projekte eine strukturelle Organisation verlangen, die nach erhaltener Vollmacht von beiden Seiten aufgestellt wird. Eine gewisse Flexibilität im Stil der Zusammenarbeit bedeutet aber nicht ungeplante Aktivitäten oder Mangel an Verantwortlichkeit, sondern zielt eher auf eine größere Sorgfalt beim Aufstellen von Prioritäten und bei der Verwendung der verfügbaren Mittel hin.

III. Tätigkeit der Gemeinsamen Arbeitsgruppe 1975 – 1983

In ihrem Vierten Bericht gab die Gemeinsame Arbeitsgruppe einen vorausblickenden Aufriß der Prioritäten für Zusammenarbeit und gemeinsames Handeln in den Jahren nach 1975. Drei von ihnen haben die GA in besonders hohem Maße beschäftigt und verlangen nach einer Beschreibung in diesem Teil.

A. Prioritäten für die Zusammenarbeit

1. Die Einheit der Kirche — das Ziel und der Weg

Diese Frage hat bei den ursprünglichen Überlegungen der GA, als diese in der Bildung begriffen war, mit im Vordergrund gestanden. Sie wurde wieder aufgenommen, um die neuen gemeinsamen Perspektiven zu betrachten, die sich aus theologischen Diskussionen unter Beteiligung der römisch-katholischen Kirche und Mitgliedskirchen des ÖRK während des letzten Jahrzehnts ergaben. Seit der Bildung der GA ist eine Reihe von alten Fragen im Blick auf Einheit geklärt worden. Es war klar, daß eine in ihren Implikationen so weitreichende Studie sich über mehrere Jahre erstrecken würde, und sie sollte in drei Teilschritten angegangen werden:

a) Identifizierung der Konvergenzen, die zwischen der römisch-katholischen Kirche und den Mitgliedskirchen des ÖRK hervorzutreten beginnen;
b) Studien und Konsultationen über das Ziel der Einheit, wobei 1. die Elemente der Einheit und 2. die Kirche als Zeichen und Instrument berücksichtigt werden sollten;
c) Überlegungen zum Weg zur Einheit, d. h. der sichtbaren Zwischenschritte, die zum Ziel führen.

Die GA beschäftigte sich mit der erstgenannten Aufgabe auf ihrer Sitzung 1977, als sie auf die bereits geleistete Arbeit und vor allem auf die Konvergenzen in grundlegenden Bereichen von Glauben und Kirchenverfassung blickte. Hierfür lag ihr folgendes Material vor:

— Anmerkungen (Entwurf) zu Konvergenzen zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem ÖRK,
— Reaktionen auf den Bericht von Glauben und Kirchenverfassung über „Eine Taufe, eine Eucharistie und ein gegenseitig anerkanntes Amt",
— Reaktionen auf eine Übersicht über das Ausmaß, in dem Kirchen der gegenseitigen Anerkennung der von ihnen vollzogenen Taufe zugestimmt haben. (Die Übersicht ist als Faith and Order Paper Nr. 90 veröffentlicht worden.)

Die GA empfand ihre Arbeit zu diesem *ersten Teil* des Gesamtthemas nur als einen allerersten Schritt, der in der Zukunft weiter entfaltet werden müßte; diese Aufgabe ist noch zu leisten.

Da die GA selbst kein Organ für Studien ist, erbat sie die Hilfe der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung bei der Organisation des *zweiten Teils* der Studie. Aufgrund der von der GA ausgearbeiteten Pläne hielt die Kommission 1978 in Venedig eine Konsultation über die Frage der Einheit im Glauben ab. Aus ihr ging ein Bericht hervor, der nach Überarbeitung durch die GA und eine Reihe von Theologen aus verschiedenen Traditionen als Faith and Order Paper Nr. 100 unter dem Titel „Auf dem Weg zu einem Bekenntnis des gemeinsamen Glaubens" veröffentlicht wurde. Er stellt folgende Punkte heraus:

— Wachstum der Ökumene wird Einverständnis im gemeinsamen Bekenntnis des Glaubens erfordern;
— Die wesentlichen Elemente eines solchen Bekenntnisses sind durch das Zeugnis der apostolischen Gemeinschaft, weitergegeben in der Heiligen Schrift, bekannt;
— Die alten Glaubensbekenntnisse wurden in Antwort auf spezifische Herausforderungen und Spannungen entfaltet;
— Die Bedürfnisse der heutigen Welt könnten die Kirchen dazu führen, verschiedene Aspekte der apostolischen Texte neu zu betonen;
— Vielfalt lehrmäßiger Ausdrucksformen in den getrennten Kirchen ist nicht immer ein Zeichen von Trennung im Glauben.

Die Bedeutung dieser Phase der Studie besteht darin, daß ein erster Schritt unternommen worden ist, miteinander über den einen apostolischen Glauben und über die Konvergenzen in theologischer Verständigung zu sprechen, was Christen helfen kann, auf ein gemeinsames Bekenntnis dieses Glaubens zuzugehen. Die Studie hat somit bei einem entscheidenden Punkt eingesetzt, von dem aus sie sich nun den ursprünglich von der GA aufgeworfenen Fragen zuwenden kann.

Die Bedeutung der anderen in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (der zwölf römisch-katholische Theologen als Mitglieder angehören) geleisteten Arbeit für diese Studie sollte beachtet werden. Seit ihrer Tagung 1978 in Bangalore hat die Kommission an ihrem eigenen langfristigen Studienprojekt „Auf dem Wege zum gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens" gearbeitet. Sie hatte dies bereits als eine der Voraussetzungen der Einheit, zusammen mit der Notwendigkeit der Übereinstimmung über Taufe, Eucharistie und Amt, herausgestellt. Die Studie wird weitergeführt; vorläufige Berichte sind veröffentlicht worden und werden nun den ÖRK-Mitgliedskirchen und der römisch-katholischen Kirche zur Stellungnahme vorgelegt. Dies ist ein neuer und wichtiger Schritt im Blick auf das Wachsen in theologischer Konvergenz, und er enthält Implikationen für die römisch-katholische Beziehung zum ÖRK, da die Mitgliedskirchen und die römisch-katholische Kirche aufgefordert sind, sich mit den Folgerungen aus dieser Arbeit zu beschäftigen.

Der *dritte Teil* der Studie hat sich auf gegenwärtige Formen ökumenischer Zusammenarbeit, besonders Räte von Kirchen, als Beispiele für Wege zur Einheit konzentriert. Auf ihrer Tagung 1979 umriß die GA einen Vorschlag für die Entfaltung dieses Themas, und eine vorbereitende Konsultation wurde 1982 in Venedig abge-

halten, die sich vor allem mit der Rolle von Räten von Kirchen und „präkonziliaren Strukturen" bei der Förderung von Zwischenschritten auf dem Wege zur Einheit beschäftigte. Die Konsultation reflektierte über die Rolle von Räten von Kirchen als Formen der Begegnung und gegenseitigen Anerkennung und des Zusammenwachsens hin zur vollen Gemeinschaft. Sie beschäftigte sich auch mit der Bedeutung römisch-katholischer Beteiligung an solchen Räten im Blick auf die Erfüllung dieser Rolle.

Es gibt noch eine Reihe anderer Elemente, die auf diese Studie bezogen sind. Eines davon wurde von der GA in ihrem Vierten Bericht erwähnt, als dieser von der Notwendigkeit „einer Auswertung der Beziehung bilateraler konfessioneller Dialoge untereinander und zu multilateralen Gesprächen" sprach. Ein Schritt in dieser Richtung wurde getan, als zwischen 1978 und 1980 die Sekretäre der Weltweiten Christlichen Gemeinschaften, das Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen und die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung drei Sitzungen eines Forums über bilaterale Dialoge organisierten, das einen Informationsaustausch und einige Überlegungen zur notwendigen Wechselbeziehung zwischen multilateralen und bilateralen Bemühungen um Einheit innerhalb der einen ökumenischen Bewegung ermöglichte.

2. Gemeinsames Zeugnis

Dies war die zweite der Hauptfragen, mit denen sich die GA in der Zeit nach Nairobi beschäftigte, und sie war das Hauptthema der Gespräche auf ihrer Sitzung 1977. In den späten sechziger Jahren hatte die GA bereits eine Studienarbeit unternommen, deren Bericht 1970 unter dem Titel „Gemeinsames Zeugnis und Proselytismus" veröffentlicht wurde. In der Zwischenzeit hatte das gemeinsame Zeugnis auf allen Ebenen ganz stark zugenommen und viele neue Formen angenommen. Zusammen mit den raschen Veränderungen in der Gesellschaft und in den menschlichen Beziehungen schien dies eine neue Beschäftigung mit dem Thema zu rechtfertigen. Es wurde beschlossen, bei aktuellen Erfahrungen einzusetzen, und das Ökumenische und Missiologische Institut von Leiden ermöglichte großzügigerweise die Herstellung einer Übersicht, zusammen mit einer auswertenden Analyse der gesammelten Daten. Das war der Ausgangspunkt für weitere Arbeit in kleinen Gruppen und dann 1979 bei einer größeren Konsultation in Venedig. Der erarbeitete Text wurde der GA unterbreitet, die seine Veröffentlichung Anfang 1981, zusammen mit einem Anhang mit Beispielen verschiedener Arten gemeinsamen Zeugnisses aus mehreren Ländern, genehmigte. Er wurde nicht als ein endgültiges Dokument veröffentlicht, sondern als ein Arbeitspapier, das Diskussionen anregen und Reaktionen auslösen soll.

Um die Entwicklung zu beurteilen, die die neue Studie widerspiegelt, mag es nützlich sein, die beiden von der GA initiierten Studien zu vergleichen. Diejenige von 1970 begann als ein Versuch, das Problem des Proselytismus anzugehen. Wenngleich sie in gewisser Weise von ihrer Problemorientierung gekennzeichnet blieb, konnte sie doch vorstoßen zu dem Versuch, den Wert gemeinsamen christlichen Zeugnisses zu artikulieren. Diese Studie bleibt ein wertvoller Ausgangspunkt und eine Basis für weitere Arbeit, aber im Lichte dessen, was seit 1970 geschehen ist, bedurfte sie einer Neuerarbeitung.

Die Studie von 1981 nimmt Teile des früheren Dokuments, die nicht ausreichend genutzt worden waren, auf und erweitert andere, die der Entfaltung bedurften. Ihr Hauptanliegen ist ein Versuch, den Begriff des gemeinsamen Zeugnisses auf der Grundlage eines neuen Verständnisses von Einheit und Sendung zu entwickeln. Die tatsächliche Praxis gemeinsamen Zeugnisses auf lokaler Ebene an so vielen Orten hat das Problem des Proselytismus in ein anderes Licht gerückt, auch wenn es an einigen Orten in neuen Formen noch immer eine Schwierigkeit darstellt. Indem sie über das neue reiche Erbe an gemeinsamem Zeugnis nachzudenken und es zu beurteilen sucht, will die Studie die Aufmerksamkeit der Kirchen auf die Bedeutung solchen Zeugnisses für die erstrebte Einheit und für die ökumenische Bewegung als ganze lenken. Sie berücksichtigt auch die Faktoren, die gemeinsames Zeugnis seit 1971 angeregt haben, und die Schwierigkeiten, die es verhindert haben. Hier wird die Relevanz der Beispiele deutlich, die als Anhang beigefügt sind.

Die Aktualität der neuen Studie und die Notwendigkeit eines solchen Instruments der Sensibilisierung kann durch einen Blick auf zwei neuere wichtige Erklärungen zum gemeinsamen Zeugnis deutlich werden. Die erste ist dem Bericht der Weltmissionskonferenz entnommen, die im Mai 1980 in Melbourne stattfand: „Im Feiern legen wir Zeugnis ab von der befreienden Kraft des Evangeliums. Wir können nur dann ehrlich feiern, wenn die Kirchen erkennen, welcher Schaden ihrem gemeinsamen Zeugnis durch den Skandal ihres bequemen Lebens in der Zertrennung zugefügt wird. Wenn der Pilgerweg die Kirchen nicht zur sichtbaren Einheit führt in dem einen Gott, den wir predigen und anbeten, dem einen Christus, der für uns alle gekreuzigt wurde, dem einen Heiligen Geist, der uns neu schafft, und dem einen Reich, dann wird, so glauben wir, die Mission, die uns in dieser Welt anvertraut ist, immer zurecht in Frage gestellt werden" (Dein Reich komme, 159).

Die zweite findet sich in einer Ansprache Papst Johannes Pauls II.: „. . . Ja, die dringende Verpflichtung für Katholiken besteht darin, zu verstehen, worin dieses Zeugnis bestehen muß und was es im Leben der Kirche bedeutet und fordert . . . In allen Situationen wäre es, entsprechend den Umständen, notwendig, sich mit großer pastoraler Weisheit um das Auffinden von Möglichkeiten gemeinsamen Zeugnisses von Christen zu bemühen. Indem wir dies tun, werden wir an die Grenzen stoßen, die unsere Unterschiede diesem Zeugnis noch immer auferlegen, und diese schmerzliche Erfahrung wird uns dazu anregen, die Bemühungen um eine wirkliche Übereinstimmung im Glauben zu intensivieren . . . Es ist notwendig, mit Klugheit und Mut in diese Richtung voranzuschreiten" (Rede an das Plenum des Sekretariats, 8. Februar 1980).

3. Zusammenarbeit im sozialen Bereich

Seit der Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils gab es zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem ÖRK einen ziemlich breiten Bereich der Zusammenarbeit auf sozialem Gebiet. Sie geschah im Kontext der gesamten Beziehung zwischen den beiden Gemeinschaften und der Wirksamkeit der GA, die sich von Anfang an mit diesem Gebiet befaßte. Daher gab es Informationsaustausch, regelmäßige Beratung und vielfältige Kontakte und Bemühungen um Zusammenarbeit zwischen den Stellen auf beiden Seiten.

a) Eine gemeinsame Anstrengung wurde 1968 mit der Schaffung von SODEPAX als einem gemeinsamen Unternehmen der Päpstlichen Kommission für Gerechtigkeit und Frieden und des ÖRK begonnen. Als „ein ökumenisches Experiment" bezeichnet, erhielt SODEPAX ein Dreijahres-Mandat, um die christlichen Kirchen und ihre Glieder zur Verwirklichung ihrer Verpflichtung aufzurufen, soziale Gerechtigkeit, menschliche Entwicklung und Frieden zu fördern. Mit einem kompetenten Mitarbeiterstab ging SODEPAX in einer weitreichenden Weise auf lokale Initiativen ein und begann, in sechs Programmbereichen zu arbeiten: soziale Kommunikationsformen, Erziehung zur Entwicklung, Mobilisierung für den Frieden, Entwicklungsforschung, theologische Reflexion, Arbeit mit Menschen anderen Glaubens.

Nach gründlicher Neubewertung setzte SODEPAX mit einem sehr viel kleineren Mitarbeiterstab und Programm seine Arbeit während drei weiterer Mandats-Perioden bis 1980 fort. In diesem Zeitraum konzentrierte der Ausschuß seine Arbeit auf ein Programm der Erziehung zur Entwicklung im Sinne der Bewußtseinsbildung. Er diente als Verbindungsstelle zwischen der Päpstlichen Kommission für Gerechtigkeit und Frieden und der Programmeinheit Gerechtigkeit und Dienst des ÖRK und regte sie an, die bereits bestehende Zusammenarbeit zu intensivieren und auszuweiten. In den letzten Jahren gab er regelmäßig ein Bulletin „Church Alert" heraus. SODEPAX hielt seine örtlichen Kontakte aufrecht und wirkte weiterhin als Katalysator für einige Initiativen. SODEPAX hat vielleicht den größten Dienst dadurch geleistet, daß es örtlichen Situationen Studien- und Informationsmaterialien für gemeinsame Initiativen zur Verfügung gestellt hat.

Als gemeinsames Unternehmen sah sich SODEPAX jedoch ständig Problemen im Blick auf seine eigene Struktur und Funktion wie auch die Grenzen der gesamten Beziehung zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem ÖRK gegenüber. Und das machte seine Wirksamkeit zeitweilig unangemessen schwierig. So konnte es auch geschehen, daß der ganze weite Bereich sozialer Zusammenarbeit auf das begrenzt zu werden schien, was SODEPAX selbst unternahm. Als eine Folge hiervon wurden Initiativen, die von den verschiedenen zuständigen Organen auf beiden Seiten hätten unternommen werden können, vernachlässigt. Daher wurde 1980 beschlossen, SODEPAX nicht weiterzuführen.

b) In der Zwischenzeit wurden Unterschiede in der Sozialethik sowohl innerhalb der Kirchen als auch zwischen ihnen in neuer Weise akut. Unterschiedliche kirchliche Voraussetzungen, divergierende Einstellungen zur Rolle von Ideologien, unterschiedliche Zugänge zu Methoden sozialen und politischen Wandels, unterschiedliche Standpunkte in Fragen der Sexualethik, unterschiedliches Verständnis der Beziehung von Kirche und Gesellschaft sind einige Beispiele hierfür. Daher führte die GA die Zusammenarbeit im sozialen Denken und Handeln unter ihren Prioritäten auf, als sie 1975 ihr Programm für die Zeit nach der Vollversammlung von Nairobi umriß.

Der vorliegende Bericht beschäftigt sich nur mit Aktivitäten zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen auf der internationalen Ebene. Doch das ökumenische Bemühen hat Auswirkungen auf konkrete Situationen und Einstellungen und hat zur Zusammenarbeit auf allen

Ebenen geführt. Von daher ist deutlich, daß alle Initiativen auf örtlicher, nationaler und regionaler Ebene, wenngleich sie in diesem Bericht nicht erwähnt werden, eine besondere Bedeutung besitzen. Soweit es in ihrer Kompetenz liegt, möchte die GA diese in ihrer Entwicklung und weiteren Verbreitung fördern und stärken.

Eine neue Diskussion begann 1979 auf der Sitzung der GA in Le Louverain, als ein Aufriß für eine Studie über Zusammenarbeit im sozialen Denken und Handeln formuliert wurde. Drei Bereiche für die Arbeit wurden herausgestellt:

1. die jeweilige Eigenart der beiden Partner bei ihrem Handeln im sozialen Bereich. Dies wäre ein Versuch, den Wesensunterschied zwischen ihnen und die sich daraus ergebenden unterschiedlichen Stile des Vorgehens ernst zu nehmen;
2. die Bereiche offenkundiger Konvergenz und diejenigen deutlicher Divergenz in Fragen der Sozialethik;
3. Punkte, in denen eine Vertiefung und Ausweitung der gemeinsamen Reflexion von römisch-katholischer Kirche und ÖRK wünschenswert sind.

Bei dem Versuch, diesen Plan weiter zu spezifizieren, gab die GA 1980 ihrer Meinung Ausdruck, daß die Unterschiede in Struktur und Verfahrensweise voll berücksichtigt werden müssen, wenn Fortschritte erzielt werden sollen. Sie betonte gleichzeitig, daß „diese in nahezu jedem Fall nicht derart sind, um Zusammenarbeit zu verhindern, sondern vielmehr Sensibilität und sorgfältige Planung verlangen, um Koordinierung von Bemühungen, Beteiligung an beiderseitigen Studien und Programmen oder entsprechend den Umständen gemeinsames Handeln zu erreichen. Denn worauf es letztlich ankommt und was in der Tat dafür bestimmend ist, ob Strukturen und Arbeitsweisen als Hilfen oder Hindernisse erfahren werden, ist der Wille, wirksam zusammenzuarbeiten" (Protokoll der GA 1980, Marseille).

Die GA war sich bewußt, daß neue Ausdrucksformen der Zusammenarbeit gesucht werden müßten und daß es auch notwendig sei, bessere Instrumente für die gesamte Beziehung in diesem Bereich zu finden. Die GA schlug daher eine Konsultation vor, die sich mit den Strukturen und Verfahrensweisen auf beiden Seiten beschäftigen sollte, um flexible, zwischenzeitliche Instrumente zur Verstärkung der Zusammenarbeit und der Entwicklung neuer Ausdrucksformen für diese zu finden. Die Konsultation fand im März 1981 statt, und das von ihr erarbeitete Aide-Mémoire wurde den zuständigen Organen auf beiden Seiten in der Hoffnung übergeben, daß es weitere, gemeinsam zu unternehmende Schritte ermöglichen werde.

c) Bislang ist diese Studie ein Versuch gewesen, auf die Gegebenheiten der Situation zu reagieren und Wege zu finden, in der Entwicklung der Partnerschaft zwischen den Stellen auf beiden Seiten voranzuschreiten. Da die römisch-katholische Kirche wie der ÖRK den Wunsch hatten, ein konkretes, sichtbares Instrument zur Förderung weiterer Zusammenarbeit zu finden, hat die GA den Gedanken eines neuen flexiblen Gremiums entwickelt, das bei der Planung helfen, eine Liaison-Funktion ausüben und als ein Zeichen des ökumenischen Willens zur Zusammenarbeit dienen würde. Nach den Gesprächen der GA über Zusammenarbeit im sozialen Bereich in Le Louverain und Marseille trat die Exeku-

tive der GA für die Schaffung einer *gemeinsamen Beratungsgruppe* für soziales Denken und Handeln ein.

Die konstituierenden Mitglieder dieser gemeinsamen Beratungsgruppe sind die Untereinheiten der Programmeinheit II: d. h. die Kommission für Zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltdienst (CICARWS), die Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten (CCIA), die Kommission für kirchlichen Entwicklungsdienst (CCPD), die Christliche Gesundheitskommission (CMC) und das Programm zur Bekämpfung des Rassismus (PCR) wie auch je ein Vertreter der Programmeinheiten für Glauben und Zeugnis und Bildung und Erneuerung. Auf katholischer Seite sind es: die Päpstliche Kommission für Gerechtigkeit und Frieden, der Päpstliche Rat Cor Unum, der Päpstliche Laienrat und das Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen. Es ist eine Interim-Struktur, um der Zusammenarbeit der Mitarbeiterstäbe beider Seiten sichtbaren Ausdruck zu geben. Sie trifft keine Entscheidungen, aber sie soll die Zusammenarbeit im sozialen Bereich orientieren helfen, deren Koordinierung erleichtern und, wo angebracht, die GA beraten, indem sie der GA und den an ihr beteiligten Gemeinschaften Initiativen vorschlägt und von diesen Vorschläge entgegennimmt. Sie soll drei Sitzungen abhalten, und danach wird ihre Rolle und weitere Existenz überprüft werden.

Die gemeinsame Beratungsgruppe beurteilt ihre bisherige Erfahrung als positiv. Sie hat einen allgemeinen Informationsaustausch ermöglicht und mögliche Arbeitsbereiche vorgeschlagen, hier besonders ein Bemühen um Katechese auf dem Gebiet des Friedens und der Abrüstung und gemeinsame Überlegungen über soziales Engagement und Verkündigung des Evangeliums. Diese Gruppe kann auch einen Rahmen bieten, in dem Fragen unmittelbarer Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen, mit Problemen der Gerechtigkeit und des Dienstes befaßten Kommissionen des ÖRK mit den entsprechenden Gremien der römisch-katholischen Kirche aufgegriffen, weiter geklärt und auf einer mehr regulären und organischen Basis strukturiert werden können. Sie wird wohl eine bescheidene, aber nützliche Rolle in einem Bereich spielen können, in dem mehr getan werden muß. Die Gruppe hat den Eindruck, daß ihre Anfangszeit helfen wird, längerfristige Formen der Zusammenarbeit zu finden, und sie rechnet damit, daß sie selbst weitergeführt werden wird.

d) *Beziehungen* zwischen einzelnen Stellen des Heiligen Stuhls und Untereinheiten des Ökumenischen Rates wurden in der Zeit zwischen 1976 und 1983 weitergeführt und intensiviert:

— CICARWS, CCPD und CMC führten verschiedene Formen der Zusammenarbeit mit der Päpstlichen Kommission für Gerechtigkeit und Frieden und dem Päpstlichen Rat Cor Unum weiter. Dies schloß eine Teilnahme an den beiderseitigen Sitzungen, Arbeitsgruppen und Studiengruppen wie auch die Vermittlung von Informationen und Sachkenntnis für die beiderseitige Arbeit ein. Sie wurde gefördert durch gemeinsame Stabssitzungen zwischen Dikasterien und einigen der Untereinheiten, durch die Positionen geklärt und Perspektiven und Programme wechselseitig bereichert wurden. Ein Ergebnis dieser gemeinsamen Stabssitzungen ist der kürzlich gemeinsam von CCIA und der Päpstlichen Kommission für Gerechtigkeit und Frieden veröffentlichte Band „Peace und Disarmament".

— Eine besondere Beziehung bestand zwischen CMC, dem Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen (seit 1971) und Cor Unum. Diese hat es, unter anderem, ermöglicht, bis zum Sommer 1979 einen römisch-katholischen Berater beim CMC-Mitarbeiterstab zu haben. Die Stelle ist seitdem nicht wieder besetzt worden. CMC lädt Cor Unum, zusammen mit anderen römisch-katholischen Teilnehmern, zu allen ihren Tagungen ein. CMC hat an Studiengruppen von Cor Unum über Gesundheitsfragen teilgenommen. Es besteht Zusammenarbeit auf nationaler und örtlicher Ebene, die sich besonders auf elementare Gesundheitsversorgung konzentriert und ihren Ausdruck findet in mehr als zwanzig nationalen Koordinierungsbüros für Gesundheitsfragen und gemeinsamer Beschaffung von pharmazeutischen Produkten.
— Die Kommission für Gerechtigkeit und Frieden hat eine Beziehung zur Untereinheit für Kirche und Gesellschaft durch deren Studie über Glaube, Wissenschaft und Technik entwickelt.

B. Fortgesetzte Zusammenarbeit

Das Mandat der GA fordert von ihr, Zusammenarbeit zwischen den Organen und Programmen der römisch-katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen anzuregen und zu fördern. Während dieses vergangenen Zeitraums hat sie viele Formen der Zusammenarbeit unterstützt, die der Beziehung zwischen den beiden Trägergemeinschaften bedeutsamen Ausdruck verleihen. Zusätzlich zu dem, was oben in den vorausgehenden Abschnitten bereits erwähnt wurde, verdienen folgende Bereiche genannt zu werden:

1. Kommission für Glauben und Kirchenverfassung

Seit fast 15 Jahren hat die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung eine Reihe von römisch-katholischen Theologen unter ihren offiziellen Mitgliedern. Dies hat es der Kommission ermöglicht, zunehmend eine römisch-katholische Beteiligung in allen ihren größeren Studienprogrammen zu erreichen, besonders bei der Ausarbeitung der gemeinsamen Erklärung über Taufe, Eucharistie und Amt und in dem breit angelegten Bemühen, die Bedingungen eines „gemeinsamen Bekenntnisses des apostolischen Glaubens heute" zu erforschen, das die Ergebnisse der von der Gemeinsamen Arbeitsgruppe angeregten Studie einbezieht.

2. Gebetswoche für die Einheit der Christen

Das Sekretariat der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung und das Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen haben weiterhin eine internationale Gruppe einberufen, um das gemeinsame Material für die Feier dieser Woche vorzubereiten, das auf Vorschlägen beruht, die jedes Jahr von einer ökumenischen Gruppe in einem bestimmten Land gemacht werden. Die Gebetswoche ist auch weiterhin von großer Bedeutung für die Anregung örtlicher ökumenischer Initiativen.

Der Fürbittkalender „Für Gottes Volk auf Erden" bietet eine Möglichkeit, eine neue Struktur gegenseitiger Fürbitte zu entwickeln.

3. Beziehungen mit der Kommission für Weltmission und Evangelisation (CWME)

Seit mehreren Jahren haben eine Reihe von römisch-katholischen Missionsorden, die mit der Kongregation für die Verkündigung des Evangeliums unter den Völkern zusammenarbeiten, eine beratende Beziehung zur Konferenz für Weltmission und Evangelisation des ÖRK hergestellt. Sie haben auch Beobachter-Berater zu den Sitzungen der Kommission entsandt. Diese Zusammenarbeit war besonders wichtig für römisch-katholische Beteiligung an der Weltmissionskonferenz der CWME 1980 in Melbourne wie auch für die Studie über Gemeinsames Zeugnis, die von der GA angeregt wurde.

4. Dialog mit Menschen verschiedener Religionen und Ideologien

Wenngleich nicht in einer Weise strukturiert, die mit der Zusammenarbeit in den Bereichen von Glauben und Kirchenverfassung und Weltmission und Evangelisation vergleichbar wäre, hat sich doch eine sehr fruchtbare Zusammenarbeit zwischen der ÖRK-Arbeitsgruppe „Dialog mit Menschen verschiedener Religionen und Ideologien" und dem vatikanischen Sekretariat für die Nichtchristen entwickelt. In den letzten Jahren hat sich die Aufmerksamkeit auf den Dialog mit Muslimen konzentriert, und beide Seiten messen der Weiterführung dieser Beziehung große Bedeutung bei.

5. Ökumenisches Institut Bossey

Ein neues Gebiet der Zusammenarbeit hat sich in bezug auf das Programm des Ökumenischen Instituts durch die Anwesenheit einiger römisch-katholischer Studenten, ein römisch-katholisches Kuratoriumsmitglied und den jährlichen Besuch der Ökumenischen Hochschule in Rom am Ende ihres Kurses eröffnet.

Seit einiger Zeit hat sich das Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen darum bemüht, eine wirksame römisch-katholische Präsenz im Lehrkörper des Ökumenischen Instituts sicherzustellen, und zwar sowohl für die Zeit der Graduate School als auch bei den größeren, vom Institut getragenen Kursen.

6. Sechste Vollversammlung des ÖRK, Vancouver, Juli/August 1983

Seit der Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils ist es für die römisch-katholische Kirche und den ÖRK zunehmend möglich geworden, bei ihren jeweiligen großen Ereignissen anwesend und auch in bestimmten Formen beteiligt zu sein. Die Vollversammlung von Vancouver bietet auch der römisch-katholischen Kirche eine Gelegenheit, die ökumenische Bewegung zu feiern und ihre ökumenische Verpflichtung zu erneuern, auch wenn sie weniger direkt an solchen Aspekten der Vollver-

sammlung beteiligt sein wird, die diese zum höchsten legislativen Gremium des Ökumenischen Rates machen. Bei der Vollversammlung werden zwanzig römisch-katholische delegierte Beobachter sowie einige Berater und Gäste anwesend sein. Beträchtliche Anstrengungen werden unternommen, um römische Katholiken auf verschiedenen Ebenen über die Vollversammlung zu informieren, ein sachkundiges Interesse an ihr zu wecken und sie einzuladen, sie durch ihr Gebet zu unterstützen. Durch Berichte von verschiedenen Studienkonsultationen wird auch ein römisch-katholischer Beitrag zum Studienprozeß in der Vollversammlung geleistet.

IV. Vorschläge für zukünftige Arbeit

Bevor sie Vorschläge für ihre zukünftige Arbeit unterbreitet, möchte die Gemeinsame Arbeitsgruppe die Aufmerksamkeit auf ein Anliegen lenken, das alle Bereiche ihrer Wirksamkeit in gleicher Weise berifft. Im Mandat der GA, das im Vierten Bericht formuliert und hier neu bekräftigt wird, wird die Hoffnung ausgesprochen, die GA werde sich „auf die Einsichten beziehen, die durch Erfahrungen auf lokaler Ebene gewonnen wurden, um solche Zusammenarbeit zu fördern". Bereits in ihrem Zwischenbericht, der mit Zustimmung der Trägergemeinschaften 1980 veröffentlicht wurde (vgl. „Deepening Communion", An Account of Current Work, in: Ecumenical Review XXXII/2, April 1980, 179 ff.), gab die GA ihrer Überzeugung Ausdruck, „daß sie größere Sichtbarkeit erhalten muß, um örtliche Zusammenarbeit anzuregen" (185). Es werden dort Beispiele angeführt, wie dieses Ziel erreicht werden könnte. Zu diesen gehörten der Austausch über die Ergebnisse ihrer Beratungen mit den Kirchen auf beiden Seiten auch in einem Interimstadium, der Austausch über Studiendokumente, sichtbare Gesten zur Herausstellung von Aspekten der Zusammenarbeit, Besuche, besondere Tagungen, Einbeziehung der Gebetswoche und Herausstellung der Sitzungen der Gemeinsamen Arbeitsgruppe selbst.

1. Der Weg zur Einheit

Bedürfte es einer Erinnerung, so würde die Erfahrung des letzten Jahrzehnts zeigen, daß der notwendige Prozeß gegenseitiger Klärung, theologischer Arbeit und Verhandlung als solcher nicht ausreicht, um Einheit zu erreichen. Die ökumenische Bewegung ist ein integraler Teil des gesamten versöhnenden Wirkens Christi, an dem wir am fruchtbarsten teilhaben durch jene Heiligkeit des Lebens, die eine Identifizierung mit dem Willen Gottes ist. Entscheidend hierfür ist eine gemeinschaftliche wie individuelle Bekehrung des Herzens und Lebens. Diese muß die notwendige Erneuerung gegenwärtiger Strukturen mit Leben erfüllen und motivieren und ein Impuls dafür sein, nicht nur Christen zusammenzubringen und sie zum gegenseitigen Annehmen fähig zu machen, sondern auch zu einem Bekenntnis des einen Glaubens und zur Versöhnung in einem Dienst zu gelangen. Dies ist die Bedingung, die unerläßlich ist, damit alle anderen Bemühungen fruchtbar sind.

Bedeutsame Fortschritte sind in den letzten Jahren durch bilaterale und multilaterale Dialoge, in der Zusammenarbeit zwischen der GA und Glauben und Kirchen-

verfassung wie durch das Forum über bilaterale Dialoge gemacht worden bei der Profilierung des gemeinsamen Verständnisses des Ziels der Einheit wie auch bei der Klärung wesentlicher Elemente und Bedingungen der Einheit. Wenngleich die GA selbst nicht der Ort für den Dialog als solchen ist, muß sie sich doch mit der ganzen Breite der Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und den Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates befassen und muß sich daher für die Ergebnisse der Dialoge und deren Bedeutung für die Einheit interessieren. Die GA sollte enge Kontakte mit der Arbeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung aufrechterhalten, besonders im Bereich eines gemeinsamen Ausdrucks des apostolischen Glaubens und in der Vertiefung der Übereinstimmung in Verständnis und Praxis von Taufe, Eucharistie und Amt.

Die Veröffentlichung der Konvergenzerklärungen über Taufe, Eucharistie und Amt stellt auch für die katholische Seite eine beträchtliche Herausforderung dar, da sie feststellen muß, inwieweit diese Arbeit eine Konvergenz im Glauben darstellt.

In Fortführung des früheren gemeinsamen Programms über „Die Einheit der Kirche, Ziel und Weg", das 1976 umrissen wurde, schlägt die GA vor, die Aufmerksamkeit auf solche Teile zu richten, die noch nicht genügend aufgenommen worden sind, z. B.

a) eine erneute Reflexion über die Kirche als Zeichen und Instrument, die nach mehr als einem Jahrzehnt auf ihre frühere ekklesiologische Studie über „Katholizität und Apostolizität" zurückkommt;
b) eine Weiterführung der Beschäftigung mit ökumenischen Strukturen der Zusammenarbeit, besonders Räten von Kirchen und anderen Interim-Strukturen, die bereits eine Einheit „in via" zum Ausdruck bringen.

Bei der Durchführung dieser Studie sollten die Themen beachtet werden, die von der Konsultation, organisiert von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung und dem Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen 1982, über die Bedeutung von Räten von Kirchen in der ökumenischen Bewegung vorgeschlagen wurden. Zu diesen gehören:

— die ekklesiale Bedeutung von „Anerkennung" und „Gemeinschaft", die in einem Kirchenrat erfahren werden;
— der Ort von Räten auf dem Wege zur sichtbaren Einheit und ihre Rolle bei der Förderung des Weiterschreitens von einem Stadium zum nächsten;
— die Wechselwirkung von lokalen, nationalen, regionalen und weltweiten Ebenen bei deren Auswirkungen auf das Leben von Räten und ihren Mitgliedskirchen;
— das Verhältnis von Kirchenräten zu anderen Formen ökumenischer Zusammenarbeit.

Weiterhin sieht die GA, um die Suche nach „sichtbaren Zwischenschritten" zu unterstreichen, eine potentielle Bedeutung in einer Reflexion über die Möglichkeiten gemeinsamen Gottesdienstes einschließlich der gemeinsamen Verwendung oder des Austauschs liturgischer und geistlicher Ressourcen, über die ökumenische Bedeutung der Verehrung der Heiligen sowie in der Ermutigung sachkundiger, wechselseitiger Fürbitte (vgl. „Für Gottes Volk auf Erden", Frankfurt 1979).

Schließlich wäre es sinnvoll in Anknüpfung an die Bemühungen der letzten Jahre, sich gemeinsam der Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehen zu stellen, Überlegungen über das anzustellen, was sich hier entwickelt hat. Dabei könnte man

möglicherweise zu Einsichten gelangen, wie diese pastorale Zusammenarbeit intensiviert und ausgedehnt werden kann, so daß ein besseres Zeugnis für die wachsende Einheit zwischen den Kirchen gegeben werden könnte.

2. Gemeinsames Zeugnis

Das Wirken für die sichtbare Einheit der Kirche und gemeinsames Zeugnis in der Welt sind ganz eng miteinander verbunden. Die beiden von der GA veröffentlichten Studien — „Gemeinsames Zeugnis und Proselytismus" (1970) und „Gemeinsames Zeugnis" (1981) — belegen, daß gemeinsames Zeugnis eine der wesentlichen Formen ist, die in Christus geschenkte Einheit zu entdecken und zu vertiefen, wobei die nachdrücklichste Form gemeinsamen Zeugnisses der Wille der Kirchen ist, der Gemeinschaft sichtbaren Ausdruck zu geben, die bereits unter ihnen besteht. Diese Gemeinschaft ist noch nicht vollständig, aber gemeinsames Zeugnis dient dazu, auf eindrückliche Weise zu zeigen, wie sie wächst, und es ist ein Mittel zu ihrer Vertiefung. Indem sie miteinander Zeugnis ablegen, werden getrennte Christen unvermeidlich in neuer und schmerzhafter Weise dahin geführt, sich den verbleibenden Trennungen zu stellen. Doch gerade diese Erfahrung wird durch das miteinander abgelegte Zeugnis zu einem Ansporn, für die Fülle sichtbarer Gemeinschaft zu wirken. Gemeinsames Zeugnis verwischt oder überdeckt nicht die Probleme der Trennung, sondern hilft den Kirchen, vor der Welt im Namen Jesu Christi, des Herrn und Heilandes, miteinander zu leben und zu handeln. Es ist somit ein Test und eine Bedingung für die ökumenische Bewegung.

Die GA bekräftigt daher gemeinsames Zeugnis als eine ihrer Prioritäten. Sie wird darüber nachdenken, in welcher Weise die Beziehung zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem ÖRK dies zum Ausdruck bringen kann. Sie muß auch die Folgerungen des Dokuments von 1981 für mögliche Schritte auf der Weltebene zwischen römisch-katholischer Kirche und ÖRK herausarbeiten. Das Dokument wird in verschiedene Sprachen übersetzt, und es muß eine Aufgabe der GA bleiben, dafür zu sorgen, daß es in angemessener Weise der römisch-katholischen Kirche und den Mitgliedskirchen des ÖRK zur Kenntnis gebracht wird für Reflexion, Stellungnahme und konkrete Schritte, so daß diese ihre Verpflichtung zum Zeugnis in Einheit erneuern und sich um umfassendere Möglichkeiten gemeinsamen Zeugnisses in ihrer jeweiligen Situation bemühen können.

Ein Teil der Aufgabe besteht auch in einer Herausstellung der Bedeutung der theologischen Perspektiven zum gemeinsamen Zeugnis, die im Studiendokument umrissen werden, für die anderen Studien über die Einheit der Kirche, für die Rezeption der von den Kirchen erreichten lehrmäßigen Konvergenzen und schließlich für die Erreichung einer gemeinsamen Teilhabe an eucharistischer Gemeinschaft.

Im Blick auf das zur Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils zum Ausdruck gebrachte Verlangen nach einer gemeinsamen Erklärung zur Religionsfreiheit und unter Berücksichtigung der gegenwärtigen Situation in der Welt, die zu der kürzlich vorgelegten Erklärung des ÖRK über Religionsfreiheit führte, sollte der Möglichkeit gemeinsamer Arbeit zur Frage der Religionsfreiheit nachgegangen werden, um hier zu einem gemeinsamen Zeugnis zu gelangen.

Die GA hat neuerdings die Notwendigkeit betont, ökumenisches Bewußtsein zu fördern und durch verschiedene Bemühungen um gemeinsames Zeugnis zu einer neuen ökumenischen Ausbildung auf örtlicher und regionaler Ebene beizutragen. Eine Möglichkeit hierfür könnte eine Reihe von gemeinsamen regionalen Konsultationen während der nächsten Jahre sein, um in einer praktischen Weise Formen und Gelegenheiten für gemeinsames Zeugnis zu überlegen.

3. Zusammenarbeit im sozialen Bereich

Gemeinsames Zeugnis schließt die Bemühungen der Kirchen ein, in der Verteidigung und Förderung menschlicher Würde, der Linderung menschlicher Not und der Bejahung von Gerechtigkeit und Frieden, die in menschlichen Beziehungen und in den Strukturen der Gesellschaft zum Ausdruck gebracht werden muß, zusammenzuarbeiten. Das Engagement für christliche soziale Verantwortung ist ein integraler Bestandteil der apostolischen Sendung der Kirche. Missionarische Perspektiven eröffnen notwendigerweise den Blick auf Solidarität mit den Armen, Gerechtigkeit, Frieden, Achtung der Menschenrechte, während die soziale Verantwortung der Kirche ihren Kontext in der Verkündigung des Wortes und der Öffnung des menschlichen Geistes hin zum Transzendenten hat.

Dieser Bereich besitzt aber auch seine eigene Bedeutung und sollte von der GA weiterhin als Teil ihres zuständigen Aufgabengebiets gesehen werden. Unter Berücksichtigung der Tatsache, daß Zusammenarbeit im sozialen Bereich auch in Zukunft bedingt sein wird durch die Unterschiede in Struktur und Arbeitsweise in der römisch-katholischen Kirche und im ÖRK, sollte die GA doch nicht nachlassen, die Entwicklung flexibler Formen der Zusammenarbeit auf der internationalen wie auf der nationalen Ebene zu ermutigen.

Trotz lehrmäßiger Differenzen unter den Kirchen ist in den letzten Jahren eine ökumenische Konvergenz im Verständnis verschiedener Fragen der Sozialethik festzustellen. Indem sie diese Konvergenz zur Kenntnis nimmt, sollte die GA nach Mitteln und Wegen Ausschau halten, die dazu helfen könnten, einem größeren Kreis die gemeinsame Verpflichtung gegenüber diesen grundlegenden Elementen christlicher sozialer Verantwortung deutlich zu machen. In Übereinstimmung mit ihrer früheren Diskussion in Le Louverain (1979) hält die GA es für sinnvoll, Möglichkeiten gemeinsamer pastoraler und katechetischer Orientierung und gemeinsamer Arbeit in folgenden Bereichen nachzugehen:

„a) *Entwicklung:* Es besteht z. B. darin Übereinstimmung, daß in der Weltwirtschaftsordnung Veränderungen erforderlich sind, um Ungleichheiten zu korrigieren und den Gebrauch von Ressourcen und die Ergebnisse der Technologie allen Völkern zugänglich zu machen.

b) *Friede:* Übereinstimmung besteht unter anderem darin, daß der Irrsinn des Wettrüstens Ressourcen von der Entwicklung abzieht, die Gefahr der Gewaltanwendung in internationalen Auseinandersetzungen erhöht und die Voraussetzungen für die Vernichtung der menschlichen Rasse schafft.

c) *Menschenrechte:* Gegründet auf die dem Menschen eigene Würde, das ‚Ebenbild Gottes' in uns, und auf unsere gemeinsame Erlösung in Jesus Christus, müssen die Rechte (u. a.) auf Leben, Zugang zu Gesundheitsfürsorge, auf Ar-

beit, zureichenden Lebensstandard, kulturelle Identität, Teilnahme am öffentlichen Leben, auf abweichende Überzeugung aus Gewissensgründen, physische und psychische Integrität, Freiheit von Folter und auf Religionsfreiheit durch internationale Übereinkommen gesichert werden" (vgl. Protokoll der GA, Le Louverain 1979).

Es sollte auch der Möglichkeit Beachtung geschenkt werden, Initiativen auf dem Gebiet des Rassismus und hinsichtlich der Rolle der Frauen zu ermutigen.

Darüber hinaus stellte die Gemeinsame Arbeitsgruppe 1979 fest, daß es Bereiche gibt, in denen es an Konvergenz mangelt und mit denen eine weitere Beschäftigung notwendig ist, bevor gemeinsames Handeln möglich sein wird. „Solche Unterschiede zeigen sich unter den Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen wie auch zwischen einigen von ihnen und der römisch-katholischen Kirche; die Art der Unterschiede wechselt mit dem jeweils anstehenden Thema" (Protokoll der GA, Le Louverain 1979). Als Beispiele für solche Fragen seien genannt: Aspekte der Rollen von Männern und Frauen im Leben der Gemeinschaft; Strukturen des Familienlebens, Geburtenkontrolle und Sexualethik; Formen und Mittel christlicher Reaktion auf die Notwendigkeit sozialer Veränderung; Methodenprobleme in der Ethik.

Schließlich sollte die GA nach Wegen Ausschau halten, um die gemeinsame Reflexion von ÖRK und römisch-katholischer Kirche über grundlegende theologische und ekklesiologische Themen, die den notwendigen Hintergrund für ein tieferes gegenseitiges Verständnis ökumenischer sozialer Verantwortung ausmachen, inhaltlich zu füllen und zu vertiefen. Solche Themen sind die Beziehung des Reiches Gottes zu dieser Welt, die Rolle des Glaubens im Blick auf soziale Probleme, das Verhältnis zwischen Evangelisation und Kampf für Gerechtigkeit in der Gesellschaft, das Handeln von Kirchen und die Rolle der Laien und die Formen des Eingreifens der Kirche im säkularen Bereich der Gesellschaft.

Auf mehr praktischer Ebene sollte die GA geeignete Initiativen ermutigen, um zu einer engeren und wirksameren Koordination zwischen dem Geflecht von einerseits mit der römisch-katholischen Kirche und andererseits mit dem ÖRK verbundenen Stellen und Organisationen auf verschiedenen Ebenen im Bereich von Hilfe und Nothilfe zu gelangen, um mögliche spaltende Auswirkungen voneinander getrennter Programme auf örtliche Gemeinschaften zu verhindern.

Es ist wichtig, Formen des Informationsaustausches über das beträchtliche Ausmaß an ökumenischer Arbeit in örtlichen Situationen zu finden und diese auszuwerten, so daß eine hilfreiche Wechselwirkung zwischen Initiativen auf verschiedenen Ebenen erreicht werden kann.

4. *Ökumenisches Lernen*

Die GA besteht darauf, daß die Aufgabe ökumenischen Lernens gegenwärtig eine dringende Notwendigkeit darstellt. Sie betont, daß die verbesserten Beziehungen zwischen weiterhin getrennten Christen nicht genügen. Der Skandal christlicher Spaltungen und deren schädliche Auswirkungen auf das christliche Zeugnis verdunkeln weiterhin die erlösende Kraft der Gnade Christi. Der Plan Gottes, alles in Christus zusammenzuführen, verlangt danach, in der gemeinsamen Verkündigung des einen apostolischen Glaubens und in der Communio der einen, sichtbaren

eucharistischen Gemeinschaft sichtbar gemacht und eine aktive Kraft zu werden, die menschliche Gemeinschaft zur Versöhnung und zum Einssein zu führen. Daher die Notwendigkeit, ein Verständnis für das Geheimnis der Kirche zu vertiefen.

Ökumenisches Lernen ist ein Prozeß, der verschiedene Elemente einschließt. Er bedeutet Vermittlung von Information über das, was Gott durch die ökumenische Bewegung tut, um sein Volk zur Einheit zu führen. Zu ihm gehört, etwas über bestehende Unterschiede zwischen Christen und ihren Kirchen und über neu erreichte Konvergenzen zu lernen. Solches Lernen geschieht sowohl durch Aufnahme relevanter Informationen als auch durch Beteiligung auf den tieferen Ebenen der Erfahrung im Leben der christlichen Gemeinschaft beim Gottesdienst, im Dienst und im Zeugnis. Es ereignet sich auch in der Anerkennung und Praxis von Verantwortung füreinander durch Gemeinschaften getrennter Christen wie auch durch ihr Engagement in verschiedenen Formen des ökumenischen Dialogs.

Die ökumenische Dimension ist ein unerläßlicher Bestandteil aller Prozesse christlicher Bildung und Zurüstung, seien es Laienausbildung, Jugendarbeit, Programme für Katechese und religiöse Unterweisung oder theologische Ausbildung.

Heute erhalten viele Menschen, besonders diejenigen, die an Programmen der Laienausbildung teilnehmen, ihre wichtigste Erfahrung der ökumenischen Dimension im gemeinsamen Bemühen um Gerechtigkeit, Frieden und Entwicklung. Solche Initiativen haben es mit bedrängenden Problemen zu tun und führen Christen zusammen in der Ausübung von Verantwortung für den Aufbau der gesamten menschlichen Gemeinschaft wie auch darin, globale Probleme zum alltäglichen Handeln in Beziehung zu setzen.

Es bedarf der Reflexion über den prägenden und formenden Charakter aller dieser Erfahrungen. Zweifellos müssen noch weitere Wege gefunden werden, um die verschiedenen Lernprozesse zusammenzubringen, indem formale Unterrichtsprozesse zu informellen Methoden des Lernens (wie z. B. Bewußtmachung) in Beziehung gesetzt werden. Dies kann Christen auch helfen, die notwendige Beziehung zwischen dem Ziel der Einheit der Kirche und der Aufgabe der Einheit der Menschheit zu verstehen.

Es muß viel getan werden, damit ökumenisches Lernen ein vollgültiger Bestandteil des gesamten christlichen Dienstes wird. Die Wirkung ökumenischer Initiativen unter Erziehern bleibt oft auf die berufliche Ebene beschränkt und steht in einer ungenügenden Kommunikation mit der Erfahrung gemeindlicher oder örtlicher Gemeinschaften und hat von dieser kaum einen Nutzen. Verheißungsvolle neue Formen christlicher Bildung auf verschiedenen Ebenen berücksichtigen oft noch kaum die ökumenische Bewegung und ihre Rolle in der Sendung der Kirche. Dem ökumenischen Prozeß, der in häufigen örtlichen und spontanen Bemühungen um gemeinsame Studien und Aktionen (z. B. während der Fastenzeit) seinen Ausdruck findet, sollte mehr Beachtung geschenkt werden.

Die formalen katechetischen Programme verschiedener Kirchen betrachten oft die ökumenische Dimension als selbstverständlich. Es ist notwendig, diese auch genügend deutlich zu machen und die neuen theologischen Konvergenzen heranzuziehen. Gelegenheiten für gemeinsames Handeln im Blick auf katechetische Materialien oder Lehrpläne dürfen, wo dies möglich ist (vgl. das Apostolische Schreiben Papst Johannes Pauls II. „Catechesi Tradendae") nicht ungenutzt bleiben.

Junge Menschen besitzen eine neue Erfahrung und stehen häufig Ereignissen in der Welt mit einer besonderen Sensibilität gegenüber. Es müssen bessere Wege gefunden werden, sie auch auf die ökumenische Dimension und ihren Ort in der umfassenden Verantwortung von Christen an- und füreinander und für die Welt aufmerksam zu machen. Indem sie sich dem Leben gegenübersehen, brauchen sie Hilfe, um jene Lebenssituationen zu erkennen und zu nutzen, in denen ökumenisches Lernen geschieht. Hierbei werden sie die Einsichten und Unterstützung derjenigen brauchen, die in der Kirche pastorale oder unterweisende Aufgaben haben. In gleicher Weise müssen diejenigen, die Leitungsfunktionen in der Kirche innehaben, Vertrauen in junge Menschen zeigen und mit Einfühlungsvermögen auf die Beiträge reagieren, die sie leisten werden.

Ein weiterer entscheidender Bereich ist der der theologischen Ausbildung und besonders der Ausbildung von Pastoren. Dies ist vielleicht der einflußreichste Punkt in ökumenischer Bewußtseinsbildung. Es gibt einen weiten Bereich von Möglichkeiten, doch selbst dort, wo es gemeinsame oder zusammenarbeitende Fakultäten oder Programme gibt, könnte mehr getan werden, um ihr Potential mit der Unterstützung und Anleitung der Verantwortlichen in den verschiedenen Kirchen zu nutzen. In einigen Theologischen Schulen wird ökumenischen Idealen Respekt gezollt, während gleichzeitig jede ausdrückliche Unterweisung über die ökumenische Bewegung oder ihre Geschichte und ihre theologische, geistliche und pastorale Bedeutung für die christliche Gemeinschaft fehlt. Neben dem Bemühen, die ökumenische Dimension in die theologischen Kurse einzubeziehen, scheint es weiterhin notwendig zu sein, auch Kurse zu veranstalten, durch die explizit Information und Reflexion über die ökumenische Bewegung geschehen.

In der gegenwärtigen Phase der Geschichte der ökumenischen Bewegung sowie auch der Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem ÖRK und seinen Mitgliedskirchen sollte man sich erneut darum bemühen, die Möglichkeiten, die eine so grundlegende Aufgabe wie das ökumenische Lernen bietet, zu sichten und besser zu nutzen.

5. *Weitergehende Zusammenarbeit*

Es wird Aufgabe der GA sein, sorgfältig dem nachzugehen, was zur Entwicklung und Erweiterung der regulären Struktur der Zusammenarbeit und gemeinsamen Bemühungen mit den verschiedenen Untereinheiten des ÖRK getan werden kann. In einigen Fällen ist diese Zusammenarbeit bereits beträchtlich und hat ihren eigenen Rhythmus und Stil, in anderen muß weiterhin nach Möglichkeiten der Vertiefung bislang nur erster Kontakte Ausschau gehalten werden. Es gibt verschiedene Bereiche, in denen unmittelbar etwas geschehen muß.

a) Glauben und Kirchenverfassung

Mit dem Abschluß der Studie „Taufe, Eucharistie und Amt" ist es nun wichtig, die richtigen Wege zu finden, um Reaktionen zu erhalten. Erste Schritte wurden in einem früheren Stadium der Arbeit unternommen, an denen auch einige katholische theologische Fakultäten beteiligt waren. Jetzt müssen Bemühungen in

einem breiteren Rahmen angestellt werden, um das Dokument bekanntzumachen und seine Schlußfolgerungen zu prüfen, damit die Konvergenz im Glauben, die es darstellt, Teil des Bewußtseins von Christen wird. Weitere notwendige Fortschritte können nur geschehen, wenn die Diskussion auf allen Ebenen in Gang gebracht wird, vor allem über die Auswirkungen der Konvergenzen für das Verhältnis zwischen den Kirchen.
Eine ähnliche Aufgabe ist im Blick auf die Studie „Auf dem Wege zu einem gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens heute" zu leisten, wenngleich sich diese noch nicht in ihrem abschließenden Stadium befindet.

b) Dialog mit Menschen verschiedener Religionen und Ideologien

Die Form des Kontaktes und Austausches von Zusammenarbeit scheint jetzt an dem Punkt angelangt zu sein, an dem die eine oder andere Initiative für gemeinsame Programme unternommen werden könnte und Wege erkundet werden sollten, um den Beziehungen sichtbaren und strukturierten Ausdruck zu geben.

c) Gemeinschaft von Frauen und Männern in Kirche und Gesellschaft

Zu diesem Thema ist auf römisch-katholischer Seite einige Arbeit geleistet worden, und die Thematik wird auch im ÖRK aktiv weitergeführt. Sie schließt viele der wichtigen Fragen der Gegenwart mit ein aus der Perspektive des Engagements und der verantwortlichen Beteiligung von Männern und Frauen im Leben der Gesellschaft. Es scheint wünschenswert, mehr für einen Austausch von Informationen und Ressourcen und, wenn möglich, für eine Koordinierung der Arbeit zu tun, wobei schließlich auch gemeinsame Bemühungen bei der Auswertung und Nacharbeit überlegt werden sollten. Es könnte auch interessant sein, und zwar nicht nur im Zusammenhang mit dieser Frage, miteinander die Veränderungen im Verständnis der Rolle der Laien auf jeder Seite während der letzten dreißig Jahre zu untersuchen.

d) Gemeinsame Stabsbegegnungen

Begegnungen zwischen dem Mitarbeiterstab der einzelnen verantwortlichen römischen Dikasterien und den entsprechenden Untereinheiten des ÖRK haben ihre Nützlichkeit erwiesen für den Austausch von Informationen, die wechselseitige Nutzung von Ressourcen und für das Auffinden von Wegen zur Entwicklung der Partnerschaft. Sie geschehen bereits regelmäßig zwischen der Päpstlichen Kommission für Gerechtigkeit und Frieden und der Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten und der Kommission für kirchlichen Entwicklungsdienst, zwischen dem Päpstlichen Rat Cor Unum und der Christlichen Gesundheitskommission, zwischen der Untereinheit für Dialog mit Menschen verschiedener Religionen und Ideologien und dem Sekretariat für Nichtchristen, zwischen dem Programm für theologische Ausbildung und der Kongregation für das katholische Unterrichtswesen, zwischen dem Päpstlichen Laienrat und der Programmeinheit Bildung und Erneuerung. Es ist wichtig, aufmerksam zu sein für neue Möglichkeiten, weitere Partner von jeder Seite in solche regulären Kontakte miteinander zu bringen.

V. Die Zukunft der Gemeinsamen Arbeitsgruppe in der ökumenischen Bewegung

1. Die Gemeinsame Arbeitsgruppe wurde 1965 von der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen als ein deutliches Zeichen dafür geschaffen, daß sie in der ökumenischen Bewegung zusammenarbeiten müssen.

Als ihre Aufgabe wurde beschrieben, die Prinzipien und Methoden ökumenischer Zusammenarbeit zu klären und dabei die Unterschiede zwischen ihren Trägergemeinschaften — die eine eine weltweite Kirche, die andere ein Rat von Kirchen — entsprechend zu berücksichtigen. Wie ihr Vierter Bericht von 1975 zeigte, hat sie weiterhin die gemeinsame Grundlage der an der ökumenischen Bewegung beteiligten Kirchen betont und die wirkliche, wenn auch unvollständige Gemeinschaft, die zwischen der römisch-katholischen Kirche und den Kirchen in der Gemeinschaft des ÖRK bereits besteht, bekräftigt.

So bringt die GA den Willen der Mitgliedskirchen des ÖRK und der römisch-katholischen Kirche zum Ausdruck, in gegenseitiger Anerkennung zu wachsen und neue Wege zu finden, miteinander im Dienst der Einheit und Sendung zu stehen. Ihre Struktur ist bescheiden, aber mit dem Vertrauen und der Unterstützung ihrer Trägergemeinschaften wirkt sie als eine ständige Erinnerung für die an der ökumenischen Bewegung beteiligten Kirchen, daß Dialog und Aktion, die Wiederherstellung von Gemeinschaft und die Verpflichtung zum gemeinsamen Zeugnis, die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft zusammengehören. Sie beachtet somit die theologischen wie die sozialen und pastoralen Dimensionen und versucht, die Wechselwirkung zwischen allen Ebenen ökumenischer Arbeit anzuregen. Sie ist ein Instrument ihrer Trägergemeinschaften mit dem Auftrag, ihnen und allen christlichen Kirchen deutlich die dringende Notwendigkeit vor Augen zu halten, in der Gemeinschaft zu wachsen und die bestehende Gemeinschaft von Kirchen durch gemeinsames Zeugnis zu manifestieren.

2. In der vor uns liegenden Periode muß die GA die Kontakte und die Zusammenarbeit, die zwischen den Untereinheiten des ÖRK und Partnern auf der römisch-katholischen Seite geschieht, überprüfen und angemessene Wege zu finden suchen, sie zum Ausdruck bringen. Sie muß auch weiterhin ein Forum sein, von dem aus die gesamte Beziehung und ihr Ort in der ökumenischen Bewegung überblickt wird. Sie wird sich erneut zu ihren Prioritäten für die nächste Periode äußern: die Einheit der Kirche, gemeinsames Zeugnis und Zusammenarbeit im sozialen Bereich. Am stärksten herausfordernd ist die Beachtung, die sie dem ökumenischen Lernen widmen muß. Dieses Thema spiegelt eine neue Perspektive wider und ist eine Antwort auf die dringende Notwendigkeit in der gegenwärtigen ökumenischen Situation, die eine Vertiefung ökumenischen Bewußtseins und die Herausstellung realistischer und sichtbarer Schritte fordert, die gemeinsam unternommen werden können.

In all dem wird es immer notwendiger, daß die GA Einsichten aus dem mit einbezieht, was auf der örtlichen Ebene geschieht. Hier werden Fallstudien ökumenischer Initiativen eine größere Rolle spielen müssen, und besondere Aufmerksamkeit wird den Hoffnungen und Erfahrungen der wichtigeren Regionen mit all ihrer Vielfalt und Verheißung geschenkt werden müssen. Andererseits muß die GA zu-

nehmend darum bemüht sein, das, was sie tut, und dessen Bedeutung zu kommunizieren — und zwar an erster Stelle immer gegenüber ihren Trägergemeinschaften, indem sie wichtige Bewegungen ökumenischen Denkens und Handelns in der römisch-katholischen Kirche und in Mitgliedskirchen des ÖRK interpretiert. Die GA ist in vieler Hinsicht in einer einzigartigen Position, ihre Trägergemeinschaften anzuregen, indem sie neue Schritte und Programme vorschlägt, und gleichzeitig auf einige der wichtigen Bewegungen ökumenischen Denkens und Handelns zu reagieren, indem sie Überblicke gibt, interpretiert, ermutigt und herausfordert. Dies wird der Erwartung gerecht werden, daß die GA mehr und mehr eine Stelle sein wird, um über wichtige Ereignisse zu reflektieren und diese zu analysieren, die für die von Christus gewollte Einheit für die Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft von Bedeutung sind. Nur so kann sie über Ressourcen verfügen, um zu einer neuen ökumenischen Einstellung unter Christen beizutragen.

3. Die Gemeinsame Arbeitsgruppe ist ein kleines Gremium, und ihre unmittelbaren Zielsetzungen sind notwendigerweise begrenzt, aber die Gemeinschaften, denen sie dient, haben eine weitgestreute Mitgliedschaft und eine weitreichende Verantwortung. Die Zeit, in der wir leben, bedarf der ökumenischen Hoffnung, für die sie sich einsetzt. Sie ist auch ein Zeichen dafür, daß neue Hindernisse für ökumenische Fortschritte ohne Zögern angegangen werden müssen. Mit ihrer lebendigen Erinnerung an die vergangenen zwei Jahrzehnte der ökumenischen Bewegung kann sie Christen aus der römisch-katholischen Kirche und den Mitgliedskirchen des ÖRK die großen Veränderungen vor Augen halten, die in den Beziehungen zwischen ihren Kirchen in Richtung auf eine umfassendere Teilnahme an der einen ökumenischen Bewegung geschehen sind, und ihnen helfen, diese Fortschritte im Leben der christlichen Gemeinschaft zu festigen und sich freudig dem anzuschließen, was Gott tut, um sein Volk zu wahrhaft *einem* Volk zu machen.

Die unierten Kirchen machen von sich reden

Diese grammatikalisch etwas umständliche Formulierung eines Themas ist bewußt gewählt — sie entspricht dem, was sich seit der 4. internationalen Konsultation von vereinigten und sich vereinigenden Kirchen in Colombo/Sri Lanka im November 1981 ereignet hat.[1] Zur Erinnerung: Viermal seit 1967 hatte Glauben und Kirchenverfassung die Unierten zu Konferenzen eingeladen, die in Bossey (Schweiz), Limuru (Kenia), Toronto (Kanada) und dann in Colombo stattfanden und auf denen die Vertreter ihre Probleme eingestanden, ihre Entdeckungen miteinander teilten und ihren besonderen Platz in der ökumenischen Bewegung zu finden suchten. Bei jeder dieser Tagungen waren auch die deutschen Unionskirchen vertreten, gleichsam als die älteren Geschwister aus den Anfängen des vorigen Jahrhunderts, während die heute bedeutendsten Unionskirchen erst seit der Gründung der United Church of Canada 1925 entstanden sind. Die Älteren haben nie geleugnet, daß die jüngeren Geschwister dabei teilweise viel größere Einheit erreicht haben, z. B. wenn sie wie die Kirche von Südindien 1947 auch die Anglikaner und das historische Bischofsamt mit einbeziehen konnten.

Nun ist zwar die Liste der inzwischen erreichten Unionen seitdem immer länger geworden, und bei der Vollversammlung in Vancouver werden immerhin etwa 12 Prozent der Delegierten aus unierten Kirchen kommen. Man konnte aber den Eindruck gewinnen, daß es inzwischen nur noch wenige Fortschritte gibt; die letzte Union kam mit der Uniting Church of Australia 1977 zustande, und die Nachrichten von Rückschlägen haben sich gemehrt: der Unionsschluß in Ghana ist beispielsweise zum dritten Mal verschoben worden. Die Feststellung, daß vor allem die Anglikaner vornehme und zunehmende Zurückhaltung zeigten (zuletzt bei Ablehnung des Bundesschlusses für die Einheit in England im vergangenen Jahr), ist nur *ein* Hinweis darauf, daß heute der Wind (sicher nicht vom Heiligen Geist geführt!) gegen größere Einigungsbemühungen bläst.

Das hat die Teilnehmer der Tagung in Colombo nicht daran gehindert, die Notwendigkeit größerer Einheit an jedem Ort und an allen Orten erneut zu unterstreichen. Sie sind an zwei Stellen aber eindeutig über früher Gesagtes hinausgegangen und haben gerade damit von sich reden gemacht.

I. Gespräche mit den Weltbünden

Die Colombo-Konsultation hatte zunächst die Hoffnung ausgedrückt, daß es zwischen den Unierten und den Weltweiten Christlichen Gemeinschaften zu einem Dialog kommen sollte. Zwar seien die Beziehungen „notwendigerweise mehrdeutig", aber: „Wir möchten insbesondere über das Gefühl einer Gegnerschaft hinauskommen, das manchmal die Beziehungen zwischen den vereinigten Kirchen und den Weltweiten Christlichen Gemeinschaften bestimmt hat."[2]

An dieser Stelle ist es bereits im Oktober 1982 in Genf zu einer Begegnung gekommen: Der für die Unionsverhandlungen beim Sekretariat für Glauben und Kirchenverfassung zuständige Sekretär, Dr. Michael Kinnamon (Disciples of Christ), konnte bei der jährlich stattfindenden Konferenz der Sekretäre der Weltweiten Christlichen Gemeinschaften über die Beziehungen sprechen. Dazu kamen vorbereitete schrift

liche Stellungnahmen von den Baptisten (Dr. Th. Lorenzen), vom Lutherischen Weltbund (Dr. G. Gaßmann), von den Adventisten (R. W. L. Scragg) und von den Orthodoxen (Metropolit Emilianos Timiadis). Die Teilnehmer des besonders ausführlichen Gesprächs wurden sich über die Notwendigkeit größerer Kooperation einig und unterstrichen das gemeinsame Ziel in der konziliaren Bewegung, auf das hin verschiedene Wege möglich sind. Eine Bemerkung von M. Kinnamon sei dabei erwähnt: Was unierte Kirchen seien, könne man heute bereits feststellen, aber wie sieht praktisch und vor Ort die versöhnte Vielfalt aus, zu der sich die meisten konfessionellen Familien als Weg zur Einheit bekennen? Interessant ist ferner der Hinweis, daß vier Weltbünde (insbesondere Reformierte und Methodisten) auch unierte Kirchen zu ihren Mitgliedern zählen. Der Reformierte Weltbund hat bei seiner Generalversammlung in Ottawa im vergangenen Jahr den Weg von Mitgliedern in Unionen ausdrücklich begrüßt und von einer Bereicherung des Volkes Gottes durch das Zeugnis der vereinigten und sich vereinigenden Kirchen gesprochen.[3]

II. Gespräch mit Katholiken und Orthodoxen

Wesentlich schwieriger war es, den Wunsch der Colombo-Teilnehmer nach Kontakten zu den Traditionen aufzunehmen, „die sich an Unionsverhandlungen nicht beteiligen (z. B. römisch-katholische Kirche, orthodoxe Kirchen und Pfingstkirchen)“ [4]. Nachdem bei den Unionen zunächst die lokale Aufgabe von Einheit sehr betont worden war, gab es vor allem in Colombo den Wunsch nach einer umfassenderen Vision. „Die Suche nach größerer Katholizität des Glaubens steht letzten Endes im Mittelpunkt der Unionsbewegung“, so hieß einer der kühnen Sätze im Konferenzbericht.[5] Aber wie läßt sich das realisieren?

Nun hatte schon bei der Sitzung für Glauben und Kirchenverfassung in Lima im Januar 1982 der aus Belgien stammende Dominikaner Jean Tillard, einer der stellvertretenden Vorsitzenden der Kommission, eine interessante Würdigung der Unionsbewegung aus katholischer Sicht gegeben, und die Kommission begrüßte den Plan von Tagungen mit dem Einheitssekretariat in Rom und mit der orthodoxen Arbeitsgruppe im Ökumenischen Zentrum in Genf.[6] Eine zusätzliche Befürwortung einer Tagung mit dem Einheitssekretariat war von der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem ÖRK ausgesprochen worden. So kam es in der Woche vom 21.—26. Februar 1983 zu zwei Konferenzen in Rom und Genf — trotz der generellen Anweisung des ÖRK, daß vor der Vollversammlung in Vancouver außer den Team-Besuchen keine weiteren Tagungen stattfinden sollten.

Auf seiten der Colombo-Teilnehmer kamen zum Sekretär M. Kinnamon Vertreter aus Australien, Ghana, Großbritannien, Indien, von den Salomon-Inseln und aus der Bundesrepublik — zwei von ihnen Laien, dabei eine Frau (etwas ungewohnt für die katholischen und orthodoxen Gesprächspartner!). Vier der sechs Teilnehmer auf katholischer Seite kamen vom Einheitssekretariat, zwei von ihnen waren schon 1970 bei der Tagung in Limuru, einer nahm in Colombo teil. Die Überraschung über das Phänomen unierter Kirchen war schon deswegen in Rom weniger groß als später in Chambésy, weil es bereits 1976 zwischen dem Fortsetzungsausschuß der Toronto-Tagung und dem Einheitssekretariat ein erstes Gespräch gegeben hatte, an das man nun anknüpfen konnte. Im Orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Pa-

triarchats im Kanton Genf waren es neben Vertretern des Zentrums auch orthodoxe Mitarbeiter des ÖRK. In beiden Konferenzen ging es mehr um informelle Gespräche, aber trotzdem gab es beide Male ein Memorandum über die Beziehungen und die künftigen Aufgaben. Waren die Unierten in Rom mit ihren katholischen Partnern in theologischen Fragen als Glieder westlicher Kirchentraditionen manchmal näher beieinander, so wurde in Chambésy als Ausgangspunkt von orthodoxer Seite unterstrichen, daß sie als Mitglieder des ÖRK zusammenkamen.

Von allen drei Seiten wurde die Verpflichtung zur Einheit, eben auch auf örtlicher und nicht nur auf universaler Ebene, unterstrichen, und den Unionen wurde von ihrem jeweiligen Gegenüber durchaus zugestanden, daß sie durch ihre praktischen Schritte zur Überwindung der Spaltung eine Herausforderung auch der großen Blöcke der Konfessionen sind. So findet sich im römischen Memorandum ein Zitat aus der für diese Tagung neu formulierten Stellungnahme von Pater Tillard: „Das Erscheinen unierter Kirchen auf der ökumenischen Szene ist ein wichtiges Ereignis; es bedeutet, daß die Einheit des Volkes Gottes Fortschritte macht. Unionen von Kirchen sind eine Wirklichkeit, die künftig ernsthaft berücksichtigt werden sollte, wenn wir über die Zukunft der Kirchen nachdenken."

Daß die jeweiligen Vorstellungen von der Gestalt der Kirche und den Wegen zur Einheit unterschiedlich waren, dürfte nicht überraschen, ebensowenig wie die Tatsache, daß die gegenseitigen Befragungen zu bestimmten Themen eine wichtige Rolle spielten. Einige Bereiche seien stellvertretend genannt:

Sind — so wurde in Rom und in Chambésy gefragt — die unierten Kirchen nicht Vertreter eines lehrmäßigen Minimalismus (Tillard), und suchen sie nicht die Einheit auf dem kleinsten gemeinsamen Nenner (Metropolit Emilianos)? Ist es aber nicht nötig — so fragten die Unierten —, einmal die Trennungslinien der Vergangenheit zu beseitigen und zum anderen die Antwort des Evangeliums in die jeweilige Situation hinein für heute zu finden? Sie ergänzten, daß sie in den letzten Jahren zunehmend die Bedeutung der universalen Ebene erkannt und auf verschiedene Weise (etwa auch durch die Feststellung bestehender Kirchengemeinschaft über nationale Grenzen hinweg) versucht haben, diese nationalen Schranken zu überwinden.

Dann die Frage, wie die Unierten mit der „Fülle" der Überlieferung umgehen. Das, was sie als notwendige Konzentration betrachten, erscheint den anderen als eine Reduktion der Wahrheit. Wie gelangen wir dann gemeinsam zu einer Definition der Kriterien der „Fülle", ohne dabei die Überlieferung etwa der altkirchlichen Konzile oder das Vorhandensein eines ungebrochenen Amtes zu verabsolutieren? Von da aus ist es nicht weit zu der Frage nach Kontinuität und Wandel in ihrer Spannung und nach der Beurteilung der Geschichte, nach der Sendung der Kirche in die Welt und nach dem heute nötigen Gehorsam gegenüber dem lebendigen Herrn. Aus diesen hier nur angedeuteten Bereichen stammen die Themen, die in beiden Memoranden zur weiteren Klärung vorgeschlagen werden.

Es gehört offenbar zum guten Ton internationaler Kommuniqués, *daß* eine Fortführung der Gespräche vorgesehen, eine Vertiefung angestrebt wird. So etwas ist auch in Rom und Chambésy gesagt worden, aber es blieb nicht beim Ausdruck guten Willens, sondern es gibt einige konkrete Vorschläge, *wie* die Dialoge fortgesetzt werden können:

1. Für alle Gesprächspartner bilden die Lima-Texte einen guten Ausgangspunkt für weitere Diskussionen. Die unierten Kirchen waren schon in Colombo gebeten

worden, sie in ihre Überlegungen aufzunehmen. Sie könnten auch bei Unionsverhandlungen eine wesentliche Rolle spielen, und dabei ist es durchaus vorstellbar, daß auch Orthodoxe und Katholiken gerade zu den dort angeschnittenen Themen herangezogen werden, z. B. bei der orthodoxen Einsicht in den Zusammenhang von eucharistischer Gemeinschaft und Einheit der Kirche. Ein solcher Dialog vor Ort wurde von allen begrüßt.

2. Auch unabhängig davon gibt es inzwischen die ersten bilateralen Gespräche zwischen der nationalen römisch-katholischen Ebene und Unionskirchen, und zwar in Kanada und Australien. Da, wo Katholiken und Orthodoxe als direkte Gesprächspartner fehlen, können von Glauben und Kirchenverfassung vermittelte Informationen (auch über relevante Ergebnisse anderer bilateraler Gespräche) die größere „Fülle" bezeugen.

3. Es gibt in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung sowohl römisch-katholische als auch orthodoxe und unierte Vertreter. Sie sollten dort die Möglichkeit finden, die in den beiden Gesprächen aufgegriffenen Themen weiter zu behandeln. Wenn möglich, könnten auch Vertreter unierter Kirchen zu bilateralen Dialogen eingeladen werden, so daß ihre Anregungen dort berücksichtigt werden können.

4. Für denkbar hielten die unierten Teilnehmer eine neue multilaterale Konsultation, wie sie schon 1973 in Salamanca stattgefunden hatte. Damals trafen sich Vertreter der Weltweiten Christlichen Gemeinschaften mit denen aus unierten Kirchen und bereiteten dabei die 1975 in Nairobi angenommene Erklärung über die „konziliare Gemeinschaft" vor. Einige Zeit nach Vancouver müßte es möglich sein, sich gemeinsam um eine neue Zielbestimmung der einen ökumenischen Bewegung zu bemühen.

5. Orthodoxe wie Katholiken haben immer wieder versucht, ihr Gegenüber — die unierten Kirchen — als eine Art weltweiter christlicher Gemeinschaft zu verstehen. Ähnlich hatte auch schon G. Gaßmann gefragt, ob sie nicht doch regelmäßig bei der Konferenz der Weltweiten Christlichen Gemeinschaften vertreten sein sollten. Zum wiederholten Male haben die Unierten auf ihrer Sonderrolle bestanden; sie wollen kein „konfessionelles Waisenhaus" für Kirchen, die durch ihre Union nicht (mehr) zu Weltbünden gehören. Sie hoffen allerdings, daß das Sekretariat für Glauben und Kirchenverfassung auch weiterhin die Bemühungen koordiniert und mit dem ganzen Ökumenischen Rat dafür sorgt, daß die Frage nach der sichtbaren Einheit der Kirche nicht verstummt. Die Dialoge in Rom und Chambésy haben gezeigt, daß die Unierten auch ohne rechtliche Organisation Gründe zum Gespräch bieten.

Reinhard Groscurth

ANMERKUNGEN

1 Vgl. den ausführlichen Bericht von Friedrich Winter, „Wachsen im Konsensus und in der Verpflichtung", ÖR 2/1982, 223ff.

2 Wachsen im Konsensus und in der Verpflichtung. Bericht über die vierte Konsultation von vereinigten und sich vereinigenden Kirchen. Deutscher Text erhältlich bei der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche der Union, Jebensstraße 3, 1000 Berlin 12. Zitat S. 24.

3 Reformed World, Vol. 37/1982, 92f.

4 A.a.O. 34.

5 A.a.O. 16.

6 Towards Visible Unity, Lima 1982, Vol. 1, 103. Empfehlung S. 108.

Ein theologisches Studienjahr in Buenos Aires

Erfahrungsbericht einer Stipendiatin des Lutherischen Weltbundes

Von Juli 1981 bis Juli 1982 studierte ich mit zwei Heidelberger Kommilitonen im Ökumenischen Seminar ISEDET (Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos) in Buenos Aires, Argentinien. Mit der Unterstützung des Missionswissenschaftlichen Instituts in Heidelberg hatten wir uns erfolgreich um ein Gruppenstipendium des Lutherischen Weltbunds beworben. Die Möglichkeit, ein Stipendium während des Studiums für eine Gruppe zu beantragen, besteht seit einigen Jahren, sie wurde 1981 erstmals von einer deutschen Gruppe wahrgenommen.

Unser Ziel bei diesem Auslandsstudium war es, Theologie und Kirche in einem Dritte Welt-Land kennenzulernen. Wir hatten Lateinamerika gewählt, da dort im Bereich von Kirche und Theologie am meisten Eigenständiges, sich von Europa und Nordamerika Abgrenzendes wächst, das theologisch reflektiert wird. Das Ökumenische Seminar in Buenos Aires bot sich als protestantisches Institut in Lateinamerika an. Sein hohes wissenschaftliches Niveau und die ökumenische Zusammenarbeit von Kirchen, die es tragen, waren vielversprechend. Wir hatten uns bewußt dazu entschlossen, während des Studiums ins Ausland zu gehen. Das brachte einerseits selbstverständlich eine Unterbrechung des Studiums und Lernens, wie es in Europa üblich ist, mit sich, und wertvolle Denk- und Lernprozesse wurden vielleicht unterbrochen. Andererseits hatten wir die Chance, unser Studium hier zu überdenken und Aspekte in den Blick zu bekommen, die uns an westdeutschen Universitäten — wenn überhaupt, dann nur am Rand — begegnet wären. Dort fiel uns schon von Anfang an der Umgang mit der nordatlantischen Theologie auf. Sie steht keinesfalls im Mittelpunkt. Methode und Reflexionen werden dort zur Kenntnis genommen und studiert, um sie nach der Relevanz für den eigenen Kontext zu befragen. Damit ist nichts über die Qualität unserer theologischen Wissenschaft ausgesagt, aber über ihren Stellenwert in der Ökumene. Die Vormachtstellung, die die europäische und besonders die deutsche Theologie zu besitzen glaubt, besteht nur in einigen begrenzten Bereichen, auch in den Augen der anderen Länder. Nicht zuletzt war die theologische Praxis, die Gemeindearbeit, ein weiteres Interessengebiet von uns. Wir hatten von „Basisgemeinden" gehört und wollten lernen, was das ist und in welchem Kontext sich Kirche so manifestiert.

Das Seminar ISEDET wird von sieben protestantischen Kirchen getragen, die sich zusammengeschlossen haben, um mit rund 100 Studienplätzen die protestantisch-theologische Ausbildung für alle südlichen Länder Lateinamerikas zu bestreiten. Die Professoren sind in der Mehrzahl Südamerikaner, aber auch Nordamerikaner und Europäer sind vertreten. Wir wurden in dem angeschlossenen Internat herzlich aufgenommen und in die argentinischen Sitten eingeführt. Vom Seminar aus hatten wir die Gelegenheit, die Probleme des Landes auf Ausflügen und Reisen näher kennenzulernen. Im Folgenden will ich besonders von unseren Erfahrungen mit Basisgemeinden und der Theologie der Befreiung berichten.

Zusammen mit anderen Studenten aus ISEDET kamen wir in ein Armutsviertel in einem Stadtteil am Rande von Buenos Aires und konnten Erfahrungen mit Vertretern des „Volkes" sammeln, das in der Theologie der Befreiung eine so große Rolle

spielt. Es waren Menschen zu einer Klosterschule gekommen, um dort Brot zu erbitten, da sie und ihre Kinder nichts zu essen hatten. Einer unserer Professoren hatte das erfahren und einen Spendenkreis organisiert, mit dessen Hilfe er Grundnahrungsmittel kaufte und eine Kleidersammlung veranstaltete. Als dieser improvisierte Unterstützungsversuch sich herumgesprochen hatte, kamen immer mehr bedürftige Familien, so daß die Nonnen in der Klosterschule schließlich überfordert waren. Einige von uns Studenten wurden gebeten, die Verpackung der gekauften Nahrungsmittel zu übernehmen, die Kleider zu sortieren und vor allem die Familien zu besuchen, um zu sehen, was ihnen fehlte und wie sonst geholfen werden könnte. Bei diesen Besuchen lernten wir das Elend etwas näher kennen. Es hat unterschiedliche Ursachen und Gesichter: — Arbeitslosigkeit des Vaters einer Familie mit kleinen Kindern, die die Mutter noch so brauchten, daß sie auch kein Geld verdienen konnte, — Krankheit des Vaters oder der Mutter oder beider, — Ein Vater hatte Asthma, war dadurch schwer behindert und konnte nur leichte Arbeiten übernehmen. Er kam zur Klosterschule, als seine Frau nach einer komplizierten Geburt länger im Krankenhaus blieb und er für die Kinder um Milch und Kleider bitten mußte. — Näher lernte ich eine Witwe mit ihrem 20jährigen Sohn kennen, die schon seit zehn Jahren in einer Hütte leben und sich mit sehr schlecht bezahlten Gelegenheitsarbeiten durchschlagen. An eine ausreichende Bildung für ihren Sohn, für den sie sich eine feste Anstellung in einem Büro erträumt, war nicht zu denken gewesen.

Uns fiel auf, wie wenige Kontakte diese Menschen untereinander und nach außen hatten. Die Parolen von der „Solidarität der Armen" klangen mir in den Ohren, als ich hinkam, aber ich fand das Gegenteil. Selbst wenn sie den gleichen Wasserhahn benutzten, kam es vor, daß sie nichts voneinander wußten. Neid und Mißtrauen herrschten unter Nachbarn. Eine Frau holte sich bei der Klosterschule wöchentlich ihre Ration und erzählte ihrer Nachbarin, der es ähnlich schlecht ging, nichts davon, sie hätte ja Konkurrenz bedeutet. Jeder Neue, der hinging, nahm den anderen etwas weg. In dem Kampf ums eigene Überleben konnte man sich den Luxus des Vertrauens zu Nachbarn oder Gleichgestellten, das möglicherweise enttäuscht worden wäre, nicht leisten. Wir machten immer zu zweit Besuche und hatten dadurch einen Vertrauensvorsprung, daß wir von einem theologischen Seminar kamen. Das gab ihnen unbestimmte Hoffnung.

In Gesprächen über unsere Erlebnisse in diesem Stadtviertel wurde uns klarer, was „Basisgemeinde" bedeutet. Es ist ein langer Prozeß, bis sich aus einer solchen Gruppe von Menschen, wie wir sie kennenlernten, eine Gemeinde entwickelt. Wichtige Schritte dabei sind: — Treffen mit Spielen und Gesprächen, bei denen man sich kennenlernt, — Arbeit mit Kindern und Jugendlichen, — Gespräche über Bibeltexte, gemeinsames Erlernen von Liedern, gemeinsames Wachsen im Glauben, — Entdecken, daß man gleiche Probleme hat, die gemeinsam besser zu lösen sind, — Einsatz der Fähigkeiten jedes einzelnen auf seinem Gebiet, — immer neues Nachdenken über biblische Texte, die Vorbild für die eigene Situation sein können. Wir begannen mit einem solchen Treffen und luden alle Mütter mit ihren Kindern ein. Die Mütter zum Ausbessern von Kleidungsstücken, die sie anschließend mit nach Hause nehmen konnten, und die Kinder zum gemeinsamen Spiel. Das war ein Anfang, der bis heute fortgesetzt wurde.

Während der Semesterferien hatte ich auf Reisen Gelegenheit, fortgeschrittenere Basisgemeinden kennenzulernen. Eine solche Gemeinde, in der sich jedes Mitglied

zugehörig fühlt und seinen Platz hat, in der Gottesdienste gefeiert und gemeinsam Häuser gebaut werden, kann eine große Ausstrahlung haben. Kirche wird dort als „Volk Gottes" verstanden, was zur Folge hat, daß die Kirchenoberen nicht mehr als Autoritäten betrachtet werden, sondern als „Diener des Volkes Gottes" (Zitat aus Basisgemeindenmaterial). Laien treten bei Priestermangel auch als Verantwortliche in Gottesdiensten oder im Abendmahl auf, Volksfrömmigkeit und soziale Realität beeinflussen die Lehre. Ich hatte den Eindruck, daß Strukturen an solchen Stellen im positiven Sinn verändert wurden, ohne daß die Probleme, die daraus entstanden, den Erfolg anschließend wieder völlig in Frage stellten. Im politischen Bereich kann sich eine Gemeinde zur unerlaubten „Bürgerinitiative" entwickeln, die aufgrund ihres Glaubens an den gerechten Gott und an Christus, der für die Armen eintritt, ihre Ansprüche durchzusetzen versucht. Wegen dieses kritischen Potentials müssen Basisgemeinden besonders in Krisenzeiten mit staatlichen und kirchlichen Behinderungen rechnen. Wo es geht, arbeiten sie auch über Landesgrenzen hinaus zusammen, bilden Laien aus und halten Kontakte zu Menschenrechtsorganisationen. Für mich war die Beschäftigung mit dem Thema „Basisgemeinden" gerade im Blick auf meine eigene spätere Arbeit in Gemeinden sehr wichtig. Ich lernte neue Konzepte mit ihren Vor- und Nachteilen kennen und setzte mich dabei gleichzeitig mit den mir bekannten unter neuen Aspekten auseinander. Ich würde mir wünschen, daß ekklesiologische Ansätze aus Lateinamerika auch in deutschen Vorlesungen besprochen würden.

In Lateinamerika wird die Theologie der Befreiung längst nicht von allen Theologen akzeptiert. Im Umfeld der lateinamerikanischen Bischofskonferenzen in Medellin 1968 und Puebla 1979 zeigen sich die Spannungen besonders deutlich. Wir versuchten, die fremden Klänge, die bei der Interpretation des vertrauten biblischen Materials mitschwangen, verstehen zu lernen. Durch unsere Studiensituation hatten wir auch die Zeit, uns in Gesprächen und Arbeiten mit den Widersprüchen zu dem bisher Gelernten auseinanderzusetzen und eine eigene Meinung zu suchen. Vor allem durch die vielen Gespräche untereinander, mit anderen Studenten und Professoren, wurde das Jahr zu einer intensiven Auseinandersetzung mit theologischen Themen. Ich will im Folgenden versuchen, unsere Eindrücke von dieser Theologie darzustellen und dabei Gedanken nennen, die uns deutschen Theologiestudenten besonders interessant erscheinen. Das Buch „Theologie im Kontext der Befreiung" von J. Miguez Bonino und der Aufsatz „Befreiung und Freiheit. Biblische Hermeneutik für die ‚Theologie der Befreiung'" von Severino Croatto dienen dabei als Grundlage.

1. In Lateinamerika muß Theologie *Stellung beziehen* in dem Konflikt zwischen Armen und Reichen. „Sie (die Theologie) kann nicht neutral sein. Insofern sie von Gott sprechen wird, der der Befreiung nicht dient, wird sie sich auf einen Gott verlassen, der die Herrscher interessiert" (S. Croatto, 41). Das bedeutet, daß diese Theologie, die die Praxis des Glaubens reflektieren will, einen Standpunkt hat, nämlich den auf der Seite der Unterdrückten, und daß sie ein Ziel hat, nämlich die Befreiung von ungerechten Strukturen. Die Verkündigung kann nur von diesem Standpunkt aus mit diesem Ziel geschehen.

2. Es wird von der Erkenntnis ausgegangen, daß jede theologische Praxis in einem *ideologischen Zusammenhang* geschieht, woraus die Verpflichtung entspringt, konkret politisch tätig zu werden, um nicht durch Stillschweigen Befürworter einer für

falsch gehaltenen Ideologie zu werden. In der Zwei-Reiche-Lehre, die nach Luther formuliert wurde, oder in der Unterscheidung zwischen einer „historia sacra" und einer „historia profana" wird die Gefahr gesehen, daß die Theologie sich aus der Verantwortung für die gesellschaftlichen Realitäten zieht. Eine Unterscheidung zwischen diesen beiden Ebenen wird deshalb in diesem statischen Sinn abgelehnt. In der Geschichte der Kolonialisierung waren mit diesen Unterscheidungen schlechte Erfahrungen gemacht worden.

3. Die Notwendigkeit wird gesehen, die evangelische Botschaft den aktuellen Gegebenheiten gemäß zusammenzufassen und zu den brennenden sozialen Aufgaben in Beziehung zu setzen. Das *Wahrheitsverständnis,* das dahinter steht, geht davon aus, daß es keine Wahrheit außerhalb der geschichtlichen Ereignisse gibt. Deshalb kann Wahrheit nicht absolut sein, sondern muß sich in der Geschichte und an unterschiedlichen Orten verändert darstellen. Wahrheit geschieht in Raum und Zeit. Absolute Wahrheit, unabhängig von der Praxis, gibt es nicht.

4. Das Bewußtsein für die sozialen, politischen und wirtschaftlichen Hintergründe der Ungerechtigkeiten und das Engagement für den revolutionären Veränderungsprozeß sind Voraussetzungen für das theologische Nachdenken über die Praxis. Konfessionelle Unterschiede treten dahinter zurück. Befreiungstheologie ist eine *ökumenische Theologie.*

5. Das „Leben Jesu" tritt in den Vordergrund vor der „Auferstehung Jesu". Jesu Widerstand gegen ungerechte Strukturen und sein Eintreten für Randgruppen der Gesellschaft, seine Leidensbereitschaft und Menschenliebe können Vorbild sein in einer Situation der Unterdrückung. Auch die prophetische Dimension von Jesu Lehre wird wiederentdeckt, die darin besteht, daß er Sünde dort anklagt, wo er auf sie stößt, und seiner Lehre entsprechend lebt. Sein Tod bedeutet Solidarität mit den Unterdrückten bis ans Ende und entsprechend Anklage der Unterdrücker. Seine Auferstehung wird als Verwandlung des Leidens um der Gerechtigkeit willen in Siegeshoffnung verstanden, Hoffnung für die, die ihm nachfolgen.

Diese Aufzählung soll einen Einblick verschaffen in die Themen, die uns zum Nachdenken anregten.

Genauso wichtig wie der Einblick in die Theologie der Befreiung und das Konzept der Basisgemeinden war für uns die Bekanntschaft mit der Lebensart des argentinischen Volkes, seinen Freuden und Sorgen. Wir lernten die argentinische Gemütlichkeit kennen und hatten viele Kontakte zu Studenten und anderen „Latinos". Besonders erfreulich war, daß wir von der Evangelischen Kirche am Rio de la Plata, die hauptsächlich aus deutschen Einwanderern hervorgegangen ist, wie eigene Studenten aufgenommen wurden und im Sommer in einigen ihrer Gemeinden interessante Praktika machen konnten. Im 2. Semester erlebten wir den Krieg gegen die Engländer mit und die damit verbundene rapide Verteuerung der Lebensmittel. Wir waren erschreckt, wie schnell der Konflikt zwischen Argentinien und England eskalierte und wie ahnungslos viele Argentinier anfangs für den „harten Kurs" plädierten. Ein weiteres äußeres Zeichen der wachsenden Armut der Bevölkerung waren die Straßenverkäufer und Bettler, die gegen Ende unseres Aufenthalts auf den Straßen auftauchten und vorher nicht dagewesen waren. Sehr wichtig war uns auch, die Menschenrechtsorganisationen in Argentinien näher kennenzulernen. Wir sprachen mit Müttern von der Plaza de Mayo, die wöchentlich für die lebende Rückkehr ihrer verschwundenen Angehörigen demonstrieren, und hielten engen Kontakt zu

dem „Dienst für Frieden und Gerechtigkeit", der Organisation des Friedensnobelpreisträgers Adolfo Perez Esquivel.

Seit unserer Rückkehr im letzten Juli sind wir dabei, die vielseitigen Erfahrungen auszuwerten und zu verarbeiten. Das Studium bietet Gelegenheit, manche Gedanken von der hiesigen Perspektive aus zu überprüfen und weiterzudenken. Inwieweit das Erlernte in unsere westdeutsche Situation hinein übertragbar sein wird, muß sich in der Praxis noch herausstellen. Das Studienjahr in Argentinien war jedenfalls sehr anregend für mich und hat mich dazu befähigt, kritischer und damit fruchtbarer zu studieren.

Literaturnachweise:

José Miguez Bonino, Theologie im Kontext der Befreiung, Göttingen 1977.
Severino Croatto, Befreiung und Freiheit. Biblische Hermeneutik für die „Theologie der Befreiung", in: Hans-Jürgen Prien (Hrsg.), Lateinamerika: Gesellschaft, Kirche, Theologie, Bd. 2, Göttingen 1981.

Isa Breitmaier

Aus der Arbeit des DÖSTA

Der Deutsche Ökumenische Studienausschuß (DÖSTA) trifft sich zweimal im Jahr zu zwei-, gelegentlich auch zu dreitägigen Sitzungen. In Zukunft soll an dieser Stelle der Ökumenischen Rundschau — als deren Mitherausgeber der DÖSTA zeichnet — regelmäßig über die Arbeitsvorhaben und die Beschlüsse des DÖSTA kurz berichtet werden.

Zuvor eine allgemeine Information. Der DÖSTA ist in gewisser Weise die „Theologische Kommission" der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen (ACK), wiewohl er auch in eigener Regie seine Arbeitsthemen auswählen, Projekte bearbeiten und gelegentlich öffentliche Äußerungen abgeben kann. Er versteht sich als Umschlagplatz, sozusagen als „Börse" oder auch Übersetzungs- und theologische Bearbeitungsagentur, im Verkehr mit dem Ökumenischen Rat in Genf, dem Einheitssekretariat in Rom sowie anderen ökumenischen Stellen außerhalb der Bundesrepublik. Er bearbeitet und interpretiert Texte und Anregungen, die von dort kommen, macht im eigenen Land auf ökumenische Aufgaben aufmerksam und bereitet kleinere Entwürfe für Erklärungen der ACK vor oder produziert eigene, längere Publikationen, die meist aus langfristigen Projektstudien hervorgegangen sind. In die einzelnen, von DÖSTA-Mitgliedern geleiteten Projektgruppen werden jeweils Experten kooptiert, die damit für ein oder zwei Jahre an der Arbeit des DÖSTA mitwirken.

Dem DÖSTA gehören zur Zeit 28 reguläre Mitglieder an, nachdem kürzlich die vier Professoren Frank Hossfeld (Bonn), Anastasios Kallis (Münster), Konrad Raiser (Bochum) und Joachim Track (Neuendettelsau) gewählt, von ihren Kirchen bestätigt und von der ACK berufen worden sind. Drei der vier neuerdings vorgesehenen Sitze für Junioren-Theologen (ohne Stimmrecht) konnten durch Katharina Altmeier, Barbara Fink und Dr. Werner Schwartz besetzt werden.

Auf seiner letzten Tagung am 29. und 30. April setzte der DÖSTA seine kritische Bearbeitung des CCPD-Papiers über „Die Kirche und die Armen" fort, um einen Gemeindebrief der ACK zu diesem Thema vorzubereiten. Ferner wurde beschlossen, die Vorträge, die drei Theologen aus Münster anläßlich der vorletzten DÖSTA-Sitzung in Kassel bei einem Luther-Symposium gehalten hatten, unter der Federführung von Professor K. Kertelge, dem 2. DÖSTA-Vorsitzenden, zu veröffentlichen. — Umfassende Publikationen zum Thema „ökumenische Theologie" sollen von nun an — wie bereits das von Prof. P. Lengsfeld herausgegebene Werk — in eigens dafür vorgesehenen Sitzungen kritisch analysiert werden. — Ein Pilotprojekt für 4wöchiges Hospitieren von Vikaren aus EKD-Kirchen in römisch-katholischen Gemeinden (und umgekehrt) wurde angeregt und wird weiter verfolgt werden. — Die Genfer Studie „Land Rights for Indigenous People" (Abteilung Gerechtigkeit und Dienst, März 1983), die das wichtige Thema der Landrechte von Minoritäten in Australien, Neuseeland, Kanada, den USA und verschiedenen lateinamerikanischen Ländern zu Recht hervorhebt, aber offenkundig einseitig abhandelt, wird zu einer kritischen Stellungnahme und eigenen Vorschlägen des DÖSTA Anlaß geben. — Die Leiterin der Projektgruppe „Kirchliche Situation der ausländischen Arbeitnehmer", Frau Dr. Riedel-Spangenberger, legte ihren ersten Zwischenbericht vor. — Der Antrag auf die Gründung einer Projektgruppe „Internationale Seelsorgebewegung", die u.a. die unterschiedlichen Sprachebenen der Pastoralpsychologen verschiedener Länder und der herkömmlich-dogmatischen Ausdrucksweise ökumenischer Gremien untersuchen soll, wurde gutgeheißen. Diese Arbeit wird etwa zwei Jahre in Anspruch nehmen. — Schließlich hörte der DÖSTA drei Erlebnisberichte seiner Mitglieder: Bischof Scheele zur Friedensdenkschrift der kath. Bischofskonferenz, Prof. Chr. Oeyen zur Lage der Kirche in Argentinien sowie Dr. W. Schwartz zu Ungarn.

Dietrich Ritschl

Chronik

An der vom schwedischen Erzbischof Olof Sundby einberufenen Weltkonferenz „Leben und Frieden" vom 20. – 23. April in Uppsala nahmen etwa 150 kirchliche Vertreter aus mehr als 60 Nationen teil. Die Texte dieser Konferenz sind in der epd-Dokumentation Nr. 21/83 zu finden.

Mitte Mai hielt sich der Generalsekretär des ÖRK, Philip Potter, mehrere Tage in Moskau auf, um sich über die Absichten und Anliegen der russischen Kirchen auf der bevorstehenden Vollversammlung des ÖRK in Vancouver zu informieren. Die orthodoxen Kirchen werden mit etwa 30 % das größte Teilnehmerkontingent stellen.

Mit der diakonischen Hilfe für Polen, der Arbeit der Hilfsorganisation „Zeichen der Hoffnung", den Möglichkeiten für verstärkte Kontakte zur Jugendsektion der nicht-römisch-katholischen Kirchen in Polen und mit dem Bau der Jugendbegegnungsstätte Auschwitz beschäftigte sich der Deutsch-Polnische Kontaktausschuß der EKD und des Polnischen Ökumenischen Rates auf seiner Sitzung vom 27. – 29. April in Frankfurt/Main.

Zu einem eintägigen Besuch beim Ökumenischen Rat der Kirchen hielt sich der Kölner Kardinal Joseph Höffner, Vorsitzender der katholischen deutschen Bischofskonferenz, zusammen mit der katholischen Ökumene-Kommission am 27. Mai in Genf auf. Im Mittelpunkt der Gespräche standen die Lima-Papiere über Taufe, Eucharistie und Amt.

Die drittgrößte christliche Kirche in der Bundesrepublik Deutschland, die Griechisch-Orthodoxe Metropolie von Deutschland, mit Sitz in Bonn, beging ihr 20jähriges Bestehen. Metropolit Augoustinos ist das geistliche Oberhaupt von rd. 300.000 griechisch-orthodoxen Christen in der Bundesrepublik und West-Berlin.

Eine Konsultationstagung für ökumenische Gemeindezentren in der Bundesrepublik fand vom 22. – 24. April in Wertheim statt, an der Vertreter von 18 Gemeindezentren teilnahmen. Ein Bericht darüber wird in der nächsten Ausgabe des Materialdienstes der Ökumenischen Centrale veröffentlicht werden.

Von Personen

Pater Pierre Duprey, bisher als Untersekretär vor allem für die Kontakte zu den Kirchen der Orthodoxie zuständig, wurde von Papst Johannes Paul II. zum neuen Sekretär des vatikanischen Einheitssekretariats ernannt. Er gehört seit der Gründung des Sekretariats im Jahre 1963 zu dessen Stab. Duprey wird Nachfolger von Prälat Charles Moeller, der dem Einheitssekretariat jedoch weiter als Berater angehört.

Durch die Verleihung des theologischen Ehrendoktors an Bischof Hermann Kunst haben zwei orthodoxe Hochschulen (das Hellenic-College in Brookline/USA und das Theologische Institut der Orthodoxen Kirche von Rumänien in Bukarest) dessen Verdien-

ste um die Pflege der Beziehungen des deutschen Protestantismus zur Orthodoxie und um die wissenschaftliche Erforschung biblischer Schriften gewürdigt.

Christian Berg, früherer Direktor der ökumenischen Abteilung des Diakonischen Werkes der EKD und langjähriger Direktor der Gossner-Mission, ist am 30. März 75 Jahre alt geworden.

Prof. Heinz Eduard Tödt (Heidelberg), der an der sozialethischen Diskussion im ÖRK maßgeblich beteiligt war, vollendete am 3. Mai sein 65. Lebensjahr.

Dr. Marcel Pradervand, von 1949 – 1970 Generalsekretär des Reformierten Weltbundes, starb am 20. März im Alter von 77 Jahren.

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 31. 5. 1983)

Auch in diesem Heft unserer Zeitschrift decken sich die Hinweise auf andere theologische Zeitschriften mit denen des vorigen Heftes:

a) aus dem Bereich der *theologischen Diskussion* um ökumenisch aktuelle bzw. grundsätzliche Fragen, wobei die *bilateralen theologischen Dialoge* einen besonderen Schwerpunkt bilden. b) Kurz vor Beginn der *VI. Vollversammlung des ÖRK in Vancouver* gehen wir noch einmal darauf ein und beziehen in diesen Zusammenhang auch die Diskussion um die *Lima-Texte* ein. c) Beiträge, Berichte und Dokumente aus Anlaß und im Rahmen des *Lutherjahres,* wobei auch hier unter ökumenischem Gesichtspunkt ausgewählt wird, und d) die Friedensproblematik, die immer mehr zu einer überkonfessionellen Frage wird. Grundsätzliche und vor allem ethische Aspekte der Friedensproblematik kommen hier besonders zum Ausdruck.

I. Ökumenische Theologie und ökumenische Bewegung

Zuallererst möchten wir auf den grundsätzlichen Beitrag von *Wolfgang Beinert,* „Stand und Bewegung des ökumenischen Geschehens. Versuch einer Bilanz", Catholica, 1/1983, 1–6, hinweisen und einige wichtige Positionen des Autors unterstreichen: Geht es mit der Ökumene vorwärts oder nicht? Wie berechtigt ist die These, die ökumenische Bewegung sei zum Stillstand gekommen, oder die Gegenthese, der Ökumenismus verläuft zwar langsam, doch planmäßig? (1) Aus der Sicht dieser Fragestellung geht es also Beinert darum, „die Geschäftsgrundlage" (1) des ökumenischen Bemühens darzulegen, denn „es gibt momentan keinen Konsens darüber, wie das ökumenische Geschehen zu bewerten sei, es sei denn diesen, daß es als positiv erscheint. Ökumene ist zum Markenartikel aller Kirchen avanciert. Aber weil sie in aller Munde ist, muß nicht auch schon aller Herzen Begeisterung für sie sein. Das zeigt der öffentliche Streit darüber, was nun wahrhaft und wirklich sei" (1).

Der Beitrag von Beinert ist deshalb besonders zu empfehlen, weil hier an Fragen herangegangen wird, die im Mittelpunkt auch der ökumenischen Diskussion hierzulande stehen: Kirchenleitung und Ökumenismus, die Theologie

als Triebkraft der Ökumene, Ökumene in den Gemeinden. Interessant auch das Schlußergebnis, zu dem Beinert kommt: In der heutigen Situation „gibt (es) keinen Grund zur Hochstimmung und zum ausladenden Optimismus. Für ebenso sicher aber halte ich auch: es gibt auch keine Rechtfertigung für resignative Stimmungen oder gar für ein Plädoyer gegen die ökumenische Bewegung. Beides ist von den Tatsachen nicht gedeckt. Beides wäre den Christen auch gar nicht erlaubt. Ihr Part ist die Haltung der energischen Nüchternheit. Sie trifft auch für die Ökumene zu. Nüchternheit: Mit größtmöglichem Realismus sind die Dinge so zu sehen, wie sie sind" (14). Die Gründe dafür sind u. a. auch darin zu suchen, daß auch in den Kirchen „ein neuer Konservativismus erwacht" ist, weil „Tendenzen einer Rekonfessionalisierung (auf)treten" und weil „neue Polarisierungen zwischen progressiven und restaurativen Kräften (sich) anmelden" (15). Dennoch oder deshalb kommt Beinert zu der Schlußforderung: „So ist heute die Lösung des ökumenischen Problems die Bedingung der Möglichkeit von Effizienz und Effektivität der christlichen Mission überhaupt. Davon hängt, richtig verstanden, die Existenzberechtigung der Kirchen in unserer Welt ab. Darum ist kein Grund in der Lage, eine Verlangsamung der ökumenischen Prozesse zu legitimieren; alle Gründe sprechen dafür, sie nach Kräften in Gang zu halten und zu beschleunigen . . . (Die Frage) lautet heute nicht mehr: warum sind wir getrennt, sondern: warum bleiben wir es jetzt noch immer?" (16)

Ökumenisch interessant sind sicherlich auch die zwei weiteren Beiträge im selben Heft von Catholica: *Ferdinand Hahn,* „Frühkatholizismus als ökumenisches Problem", 17-35, und *Heinrich Döring,* „Rechtfertigung heute", 36-70.

„Theologie im ökumenischen Gespräch" ist auch das Thema des Heftes 2/1983 von Kerygma und Dogma, das *Edmund Schlink* zum 80. Geburtstag gewidmet ist. Namhafte evangelische, katholische und orthodoxe Theologen gehen hier auf aktuelle ökumenische Fragen ein, so u. a. *Lukas Vischer,* „Rezeption in der ökumenischen Bewegung" (86-99), *Damaskinos Papandreou,* „Die bilateralen Dialoge der Orthodoxen Kirche. Überlegungen und Perspektiven" (100-114), *Heinz Joachim Held,* „Der Zusammenklang von kirchlichem Besuch und theologischem Gespräch im Dialog zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Russischen Orthodoxen Kirche" (115-196), *Günther Gaßmann,* „Zum bilateralen Dialog zwischen Rom — Canterbury und Canterbury — Wittenberg" (149-165), *Wolfhart Pannenberg,* „Der Schlußbericht der anglikanischen/römisch-katholischen Internationalen Kommission und seine Beurteilung durch die römische Glaubenskongregation" (166-173) und *Reinhard Slenczka,* „Kirchengemeinschaft und theologischer Konsens" (174-179).

Mit dem anglikanisch-katholischen Dialog und seinem Schlußbericht beschäftigen sich auch *Joseph Kardinal Ratzinger,* „Probleme und Hoffnungen des anglikanisch-katholischen Dialogs", Internationale katholische Zeitschrift, 3/1983, 244-259, und *Johannes Lütticken,* „Markstein auf dem Weg zur Einheit. Abschlußbericht der anglikanisch/katholischen Kommission", Ökumenische Mitteilungen. Informationsdienst der ACK-Nordrhein-Westfalen, Nr. 55-56/1983, 5-12. Wer sich über den baptistisch-reformierten Dialog informieren

möchte, dem ist der Beitrag von *Heinz Rüegger/Hans Rudolf Lavater,* „Zehn Jahre baptistisch-reformierter Dialog", Reformatio, 3/1983, 116-129, zu empfehlen.

Weitere fremdsprachige Beiträge zum Thema „Dialoge" in: Irénikon, 1/1983, von *J. M. R. Tillard,* „Eglise catholique et dialogues bilatéraux", 5-19; *Günther Gaßmann,* „Les dialogues bilatéraux de la Fédération Luthérienne Mondiale", 20-33, und *Roger T. Greenacre,* „Les dialogues bilatéraux dans lesquels la Communion anglicane est engagée", 34-45.

II. Lima und Vancouver

Auch diesmal ist festzustellen, daß zumindest in den bekanntesten deutschsprachigen Zeitschriften die nächste Vollversammlung des ÖRK in Vancouver nicht die gewünschte Beachtung fand. So beschränken wir uns darauf, nur jene zu nennen, die zur Vorbereitung auf dieses ökumenische Ereignis ein wenig helfen könnten: *Walter Müller-Römheld,* „Der weite Weg nach Vancouver", Deutsches Pfarrerblatt, 5/1983, 230-233; *Konrad Raiser,* „Ökumene auf dem Weg nach Vancouver", Evangelische Kommentare, 5/1983, 252-255; *Eugene L. Stockwell,* „What Word From Vancouver on Mission?", International Bulletin of Missionary Research, 2/1983, 50-53; *Masamba ma Mpolo,* „Jesus Christ — Word of Life: an African Contribution to the Theme of the Sixth Assembly", The Ecumenical Review, 2/1983, 165-178 und das Sonderheft von Ecumenism zur 6. Vollversammlung, März 1983.

Missionarische Aspekte der Konvergenzerklärungen von *Lima* über Taufe, Eucharistie und Amt sowie Grundsätzliches zu Mission werden in mehreren Beiträgen der Zeitschrift International Review of Mission, Nr. 286/1983, behandelt, woraus wir einige hier für die Rezeption der Lima-Texte nennen möchten: *Samuel Rayan,* „The Lima Text and Mission", 199-206; *V. C. Samuel,* „The Mission Implications of Baptism, Eucharist and Ministry", 207-213; *Josef Smolik,* „Baptism — Source of Witness", 214-216; *Mercy Amba Oduyoye,* „The Eucharist as Witness", 229-233; *Timothy M. Njoya,* „The Ministry as Witness", 234–238; *Emilianos Timiadis,* „Urgent Need of a Common Mission", 255-266. Im selben Zusammenhang sei an dieser Stelle auch auf den Band von LWB-Report, Nr. 13-14/1983, 171 S., der die „Überregionale Konferenz des Lutherischen Weltbundes über Mission und Evangelisation (Stavanger 1982)" dokumentiert, hingewiesen wie auch auf die Beiträge von *Paul Jenkins,* „Missionsgeschichte. Ein Manifest" und *Werner Ustorf,* „Missionsgeschichte als theologisches Problem", in: Zeitschrift für Mission, 1/1983, 8-29.

III. Luther und die Ökumene

Auch in diesem Heft möchten wir unsere Leser auf ökumenisch relevante, aber auch „konfessionelle" Beiträge über Luther und die Ökumene aufmerksam machen. Es ist aber selbstverständlich, daß die Vielzahl und Vielfalt der Beiträge eine Auswahl nötig machen. An erster Stelle erwähnen wir das von der Gemeinsamen römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Kommission am 6. Mai verabschiedete „Wort" über „Martin Luther — Zeuge Jesu Christi", veröffentlicht u. a. in: KNA-Dokumentation, Nr. 14, 18. 5. 1983. „Texte zum Gespräch zwischen Katholischen und Protestanten im Luther- und Heiligen Jahr" bietet

auch epd-Dokumentation, Nr. 13/1983. Darüber hinaus nennen wir einige Beiträge, die theologische, ökumenische, ethische und diakonische Aspekte der Lutherforschung und -diskussion behandeln: *Wilbert Kreis,* „Martin Luthers theologische Ausbildung", Evangelium-Gospel, Februar 1983, 1-11; *Peter Nørgaard-Højen,* „Die Suche nach dem gnädigen Gott. Überlegungen zur Aktualität einer berühmten Frage", Evangelische Kommentare, 4/1983, 185-188; *Heinz Zahrnt,* „Das Fundament im Himmel. Die Aktualität von Luthers Frage nach dem gnädigen Gott", ebd., 5/1983, 246-248; *Albrecht Peters,* „Die Anfechtung in Martin Luthers Leben und Theologie", Lutherische Theologie und Kirche, 1/1983, 1-20; *Hans-Richard Reuter,* „Über Schaden und Nutzen der ‚Zwei-Reiche-Lehre'", Deutsches Pfarrerblatt, 4/1983, 171-175; *Kurt Nowak,* „Perspektiven von Luthers Menschenbild", Standpunkt, 4/1983, 90-93; *Manfred Haustein,* „Luther als Prediger", ebd., 93-95; *Eberhard Winkler,* „Luther und die Diakonie", ebd., 95-98; Diakonie (Sondernummer) 7/1983 zum Thema „Rechtfertigung gelebt. Dienstbereite Kirche mit Luther"; *Johannes Dantine,* „Gläubiger Realismus. Zur Sozialethik Martin Luthers", Junge Kirche, 1/1983, 118-124.

IV. Kirchliche Friedenslehre

Das nach wie vor aktuelle Gespräch über Frieden und Friedenssicherung nehmen wir hier erneut auf, möchten allerdings auf Aspekte und Beiträge hinweisen, die Grundsätzliches und Theologisches zur kirchlichen Friedenslehre und -arbeit behandeln. Deshalb sei an erster Stelle das vielbeachtete Wort der *Deutschen Bischofskonferenz* zum Frieden „Gerechtigkeit schafft Frieden" genannt, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Die Deutschen Bischöfe, Nr. 34), veröffentlicht u.a. auch in epd-Dokumentation Nr. 20/1983.

„Kirche und Frieden" lautet auch das Generalthema von Concilium, 4/1983 mit Beiträgen u.a. von *P. Peachey,* Washington; *François Houtart,* Belgien; *John Linskens,* Texas; *Gordan Zahn,* Boston; *Heinrich Missalla,* Bochum; *Miguel D'Escoto,* Nicaragua; *Joseph Comblin,* Chile; *Mary Evelyn Jegen,* Chicago; *Adolfo Pérez Esquivel,* Argentinien; *Norbert Mette,* Münster, und *Edward Schillebeeckx,* Niederlande. — Darüber hinaus: *Bernard Sutor,* „Chancen politischer Innovation durch die kirchliche Friedenslehre", Stimmen der Zeit, 4/1983, 219-236; *Wolfgang Schweitzer,* „Friedensdiskussion im status confessionis?", Zeitschrift für Evangelische Ethik, 2/1983, 126-136, sowie epd-Dokumentation, Nr. 19/1983 über „Sicherheitspartnerschaft und Frieden in Europa — Aufgabe der deutschen Staaten, Verantwortung der deutschen Kirchen" der Theologischen Studienabteilung beim Kirchenbund, DDR.

V. Weitere beachtenswerte Beiträge

Peter Cornehl, „Hineinwachsen in Spannungen. Eine theologische Zwischenbilanz der Abendmahlsbewegung", Pastoraltheologie, 3/1983, 120-132.

Peter Krämer, „Was brachte die Reform des Kirchenrechts?", Stimmen der Zeit, 5/1983, 316-326.

Klaus Nientiedt, „Partner in der Heilsgeschichte. Zum jüdisch-christlichen Dialog", Herder-Korrespondenz, 4/1983, 178-183.

Lothar Roos, „Eine neue Dimension der katholischen Soziallehre", Stimmen der Zeit, 5/1983, 340-352.

Henning Schröer, „Abendmahl und Taufe. Ein neues Problem in Sicht", Pastoraltheologie, 3/1983, 132-143.

Reinhold Sebott SJ, „Das Neue im neuen kirchlichen Eherecht", Stimmen der Zeit, 4/1983, 259-272.

„Der Südafrikanische Kirchenrat. Ein Gutachten der Polizei für die ‚Eloff'-Untersuchung in Pretoria", epd-Dokumentation, Nr. 9-10/1983.

„Ergebnisse der Statistik über das kirchliche Leben in den EKD-Gliedkirchen", ebd., Nr. 13a/1983.

Vilmos Vajta, „Umstrittene Theologie der Diakonie. ‚Kirche im Sozialismus' am Beispiel Ungarn", Lutherische Monatshefte, 3/1983, 114-119.

Athanasios Basdekis

Neue Bücher

THEOLOGISCHE FORSCHUNG

Thomas Freyer, Pneumatologie als Strukturprinzip der Dogmatik. Überlegungen im Anschluß an die Lehre von der „Geisttaufe" bei Karl Barth. Ferdinand Schöningh, Paderborn 1982. 437 Seiten. Kart. DM 38,—.

Der Verfasser, vorher Assistent bei dem bekannten charismatischen Pneumatologen an der katholischen Theologischen Fakultät Paderborn, Prof. Heribert Mühlen, prüft in dieser Dissertation nach, inwieweit die pneumatologischen Ansätze und Einsichten Barths in den Rahmen der Theologie Heribert Mühlens integriert werden können. Die klare Darstellung geht davon aus, daß das Wirken Gottes nach neutestamentlichem Zeugnis seinen Anfang nimmt in dem erfahrbaren Geschehen der Taufe im Heiligen Geist. Eine Konvergenz in dieser Hinsicht zwischen der katholischen Lehre und Barth wird aufgezeigt. Barths Pneumatologie wird weiterhin von seiner Ekklesiologie, Christologie und Trinitätslehre her beleuchtet. Bei Barth sowohl wie in der katholischen Lehre sieht der Vf. die Ekklesiologie als Horizont, die Christologie als Mitte und die Trinitätslehre als Abschluß der Pneumatologie. Von den Konvergenzen und gegenseitigen Bereicherungen her sieht Freyer hier wichtige Bausteine für eine ökumenische Theologie liegen.

Er stellt aber auch wichtige Divergenzen fest. Barth verwirft die Analogie zwischen der Inkarnation und der Fleischwerdung des Geistes in der Kirche. Er bezieht das Werk des Geistes ganz in die eine und einzige Geschichte Christi hinein. Bei Barth ist der Geist nicht in geschichtlicher Kontinuität erfahrbar. In der Trinitätslehre legt Barth allen Nachdruck auf die Einheit der drei Seinsweisen auf Kosten der Differenz der Personen.

M. E. identifiziert der Vf. die Pneumatologie seines Lehrers zu schnell mit der katholischen Pneumatologie überhaupt. Andererseits gibt er den Eindruck, in Barths Lehre die reformatorische zu finden, während doch die von ihm angedeuteten Divergenzen mit Barth auch in der evangelischen Theologie zu finden sind. Darum glaubt er zu schnell, auf dem Wege zu einer ökumenischen Geistlehre zu sein. Dazu wäre

aber eine tiefere Lotung der konfessionellen Divergenzen notwendig. Auch so aber ist das Buch wertvoll einerseits für das Studium der Pneumatologie, andererseits als Ansatz für ein ökumenisch-theologisches Gespräch.

Hendrikus Berkhof

Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität. Von Carl Andresen, Adolf Martin Ritter, Klaus Wessel, Ekkehard Mühlenberg, Martin Anton Schmidt. (Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Bd. 1, hrsg. von Carl Andresen.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982. 754 Seiten. Leinwand DM 220,—/Subskr.preis DM 189,—.

Von Anlage und Zielsetzung dieses Sammelwerkes ist anläßlich der Veröffentlichung des zuerst erschienenen 2. Bandes („Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität") die Rede gewesen (vgl. ÖR 3/1981 S. 351f). Der jetzt vorgelegte Band 1, der die Zeit vom Urchristentum bis zum Mittelalter umfaßt, „hatte im Vergleich zu den beiden anderen des Gemeinschaftsunternehmens die weitesten Zeitläufte und damit die größte Datenmenge zu bewältigen" (Vorwort, XVI). Weil zumindest umfangmäßig „Homogenität der drei Bände" anzustreben war (ebd.), haben Herausgeber und Mitarbeiter entsprechende Einschränkungen auf sich genommen. Im ersten Teil behandelt Carl Andresen „Die Anfänge christlicher Lehrentwicklung", im zweiten Teil Adolf Martin Ritter „Dogma und Lehre in der Alten Kirche", im dritten Teil Klaus Wessel „Dogma und Lehre in der Orthodoxen Kirche von Byzanz". Der vierte Teil „Dogma und Lehre im Abendland" ist aufgegliedert in die Abschnitte „Von Augustin bis Anselm von Canterbury" (Ekkehard Mühlenberg) und „Die Zeit der Scholastik" (Martin Anton Schmidt).

Das gelehrte Werk wird mit Band 3 „Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität" seinen Abschluß finden. Wir werden dann auf eine Gesamtwürdigung zurückkommen. Kg.

James Barr, Fundamentalismus. Christian Kaiser Verlag, München 1981. 313 Seiten. Kart. DM 36,—.

Die kirchliche Landschaft ist gegenwärtig reich an Schlagworten, die Fronten bilden und darüber allzuleicht die tatsächlichen Probleme verwischen. Beim gegenseitigen Schlagabtausch bedient man sich dabei häufig Etikettierungen wie „evangelikal" und „liberal", „progressiv" und „konservativ". Auch das Stichwort „Fundamentalismus", im deutschsprachigen Raum vielleicht weniger geläufig als in England und in den USA, läßt sich an dieser Stelle nennen. Welche Einstellungen, welche Positionen und Denkansätze verbergen sich hinter diesem Begriff? Ausführlich widmet sich James Barr diesen Fragen, wobei er in der Beschreibung dessen, was den Fundamentalismus ausmacht, nicht von einem festumrissenen religiösen System ausgeht, sondern auf typische Einstellungen und ihre Voraussetzungen aufmerksam macht. Wo sich z. B. der Fundamentalismus als Bollwerk der Rechtgläubigkeit gegenüber der Verunsicherung durch Natur- und Geschichtswissenschaften ausgibt, weist Barr gerade in solchem Bemühen um Abgrenzung gegenüber modernistischen Einflüssen in Kirche, Theologie und Gesellschaft auf Abhängigkeiten von „modernen" wissenschaftlichen Denkkategorien hin. Und auch dort, wo sich der Fundamentalismus in Anlehnung an das reformatorische „sola scriptura" auf die Bibel als endgültige, glaubens-

notwendige und für alle Erkenntnis hinreichende Offenbarung Gottes beruft und sich gegenüber der historisch-kritischen Forschung auf die Unfehlbarkeit der Bibel und ihre Irrtumsfreiheit im Sinne eines Tatsachenberichtes zurückzieht, deckt Barr auf, wie der eigentliche Geltungsanspruch des Wortes Gottes im fundamentalistischen Denken durch ein „materialistisches Schriftprinzip" eingetauscht wird.

Verwundern mag es, daß sich ein bekannter Bibelwissenschaftler wie James Barr in dieser Breite und Ausführlichkeit auf die unterschiedlichsten Erscheinungsformen fundamentalistischen Denkens einläßt und derartige Standpunkte nicht wie andere seiner Kollegen als unter seinem Niveau abtut. Überhaupt ist es auffallend, daß an keiner Stelle der Auseinandersetzung Polemik die Oberhand gewinnt, sondern Sachlichkeit und großes Einfühlungsvermögen durchgehend zu beobachten sind. Die Absicht seiner Ausführungen liegt dementsprechend auch nicht allein in frömmigkeitsgeschichtlichen, soziologischen und methodologischen Analysen, sondern in dem Bemühen, unter Aufdeckung der Grundstrukturen fundamentalistischer Positionen auf die damit verbundenen Gefahren eines ideologisierten Glaubens aufmerksam zu machen und damit zugleich den Weg zu einem tieferen Verständnis und Zugang zur Bibel zu eröffnen. Barr hat in der Hauptsache angelsächsische Literatur herangezogen, und eine direkte Übertragung seiner Ausführungen auf den deutschsprachigen Raum ist von daher kaum möglich, auch wenn es manche Berührungspunkte und Ähnlichkeiten gibt. Das schmälert allerdings nicht die oben angeführte Intention und Herausforderung des Buches. Allerdings muß man in diesem Zusammenhang kritisch bemerken, daß es für den deutschen Leser nicht gerade zur Klärung dient, wenn Barr in seiner Darstellung in der Regel fundamentalistische und evangelikal-konservative Einstellungen gleichsetzt, was so für den deutschsprachigen Raum nicht ohne weiteres zutrifft. Auf diese Weise bildet die „Einführung in die deutsche Ausgabe", die aus der Feder des Bonner Systematikers Gerhard Sauter stammt und mit einigen theologiegeschichtlichen Ausführungen auf Gesichtspunkte aufmerksam macht, die für die neuere Entwicklung von Theologie, Kirche und christlichen Bewegungen in Deutschland kennzeichnend sind, eine notwendige und hilfreiche Ergänzung. Hans-Martin Steckel

ORTHODOXIE

Demosthenes Savramis, Zwischen Himmel und Erde. Die orthodoxe Kirche heute. Seewald Verlag, Stuttgart 1982. 228 Seiten. Kart. DM 29,80.

Der von Max Weber stark beeinflußte griechisch-orthodoxe Kölner Religionssoziologe bietet mit dem vorliegenden Buch in der Tat eine nicht nur für orthodoxe Leser sehr interessante Abhandlung innerorthodoxer Vorgänge. Nicht so sehr die abstrakte Lehre, sondern der Versuch, „die Verbindung geistiger und gesellschaftlicher Entwicklung des ostkirchlichen Raumes aufzuzeigen" (9), steht im Mittelpunkt seines Interesses. V. selbst über sein Buch: „in der Weltliteratur (existiert) nicht ein einziges Buch, das die Bedeutung der orthodoxen Kirche für die realsoziologischen, -wirtschaftlichen und -politischen Entwicklungen der von dieser Kirche geprägten Länder systematisch behandelt" (9). Savramis versteht deshalb sein Buch als einen Entwurf einer

Soziologie der orthodoxen Kirche und drückt gleich im Vorwort sein Anliegen aus: „Warum hat es im ostkirchlichen Raum niemals jene fruchtbaren Wechselwirkungen zwischen Religion und Gesellschaft gegeben, die wir in Westeuropa beobachten und die das westeuropäische soziale, politische, wirtschaftliche und kulturelle Leben entscheidend beeinflußten" (9); „Warum ist die orthodoxe Kirche eigentlich nicht in der Lage, die vom Kommunismus geprägten orthodoxen Länder so zu beeinflussen wie etwa die katholische Kirche in Polen? Ist es Zufall, daß der Kommunismus sich besonders im ostkirchlichen Raum ausbreiten konnte? Wieso konnte auf dem Boden einer Kirche, die den ‚Liebeskommunismus' predigt, sich ein Kommunismus ohne Liebe durchsetzen?" (10) Solche Fragestellungen werden beim westlichen und gewiß auch beim orthodoxen Leser hohe Erwartungen wecken. Der mehr als der orthodoxe Christ nach Soziologie und Gesellschaft neigende westliche Christ wird sich deshalb mit Freuden an das Buch heranmachen, um endlich etwas über Soziologie, Politik und Ethik der orthodoxen Kirche zu erfahren, die er immer wieder als in ihr nicht existent vermutet oder gar vermißt, während der orthodoxe Christ selbst vieles von dem, was er bisher glaubte oder wußte, in Frage gestellt sehen dürfte. Doch auch Abhandlungen rein theologisch-ökumenischer Relevanz werden hier geboten, so zum Beispiel über die nicht-theologischen Faktoren der Trennung zwischen Ost und West, über die orthodoxe Kirche und das Zweite Vatikanische Konzil, über den Dialog des Glaubens und den Dialog der Liebe zwischen orthodoxer und römisch-katholischer Kirche und ähnliches. Doch Savramis Anliegen ist hauptsächlich die soziologische Fragestellung, die Soziologie der orthodoxen Kirche, an die er selbstkritisch herangeht und die (Selbstkritik) er als vernachlässigt ansieht (13). Daher auch die Forderung, „auf dem nüchternen Boden der Wirklichkeit (zu) bleiben und vor allem das Wesentliche und die Eigenart des orthodoxen Glaubens richtig heraus(zu)stellen und (zu) verstehen, um der Begegnung Ost-West auf religiösem Gebiet eine dauernde Basis zu verschaffen" (13). Drei Beispiele mögen diese Selbstkritik von Savramis an innerorthodoxen Vorgängen und Haltungen verdeutlichen. So schreibt er zum Beispiel über das orthodoxe Mönchtum: „Abgesehen von dem heutigen, sehr niedrigen Niveau des orthodoxen Mönchtums kann man die ostkirchliche Frömmigkeit nicht recht verstehen, wenn man die orthodoxe Kirche getrennt von ihrem Mönchtum und seiner Geschichte betrachtet. . . . Die ganze Entwicklung des orthodoxen Mönchtums unterscheidet sich grundsätzlich von der entsprechenden Entwicklung des Mönchtums im Westen. Das Mönchtum erscheint im Osten zunächst in der Form einer strengen Anachorese, der vollkommenen Absonderung von der Welt und jeder gesellschaftlichen oder auch nur gemeinschaftlichen Ordnung. . . . Das byzantinische Mönchtum entwickelte sich zu einer Quelle des geistigen Lebens der Ostkirche, zugleich aber wurde es zu einem negativen Element im Leben des byzantinischen Reiches, da die ungeheure Zunahme des Mönchstandes sich auf Kosten der mönchischen Ideale vollzog" (17f). Oder an einer anderen Stelle: „Das falsche Verständnis der Tradition (in der orthodoxen Kirche) liegt darin, daß die orthodoxe Kirche durch ihre Lehre der Kirchenväter und durch ihre Dogmatik und vor allem durch ihre Christologie

und Anthropologie eine erfolgreiche innerweltliche Askese entwickeln konnte, sich aber im Gegenteil von dem sozialen Sinn ihrer Lehre entfernte und sich in der Richtung einer einseitigen außerweltlichen Askese entwickelte. Das Mönchtum, das . . . der Träger ostkirchlicher Frömmigkeit ist, erleichterte die außerweltliche Askese, da es sich den Grundprinzipien der Regeln des Basilios des Großen, die einen ausgesprochenen sozialen Charakter haben, verschloß. Zugleich wurde die gesamte Theologie des Ostens zu einer rein spekulativen Theologie, und die Idee einer Durchdringung aller Bereiche des sozialen, wirtschaftlichen und politischen Lebens mit dem christlichen Glauben wurde bis jetzt nie zum Thema ernster theologischer Arbeit" (28).

Sehr kritisch setzt sich Savramis auch mit der griechisch-orthodoxen Kirche wie auch überhaupt mit dem Verhältnis von Kirche und Staat innerhalb der orthodoxen autokephalen Kirchen auseinander. So vertritt er die Auffassung, daß die Existenz der Nationalkirchen innerhalb der Orthodoxie zwei große Gefahren in sich birgt: „Erstens wird die Entstehung einer Orthodoxie universalen Charakters mit universaler Geltung verhindert, und zweitens führt dies zu einer Verbindung von Kirche und Volkstum, die trotz mancher positiver Erscheinungen die Orthodoxie weiterhin auf dem Niveau einer ‚Volkskirche' hält" (26). Daraus leitet er ab, daß „die Notwendigkeit einer Orthodoxie mit universaler Geltung (an eine) allerdings negative Eigenart der orthodoxen Kirche (erinnert), und zwar an das vollständige Fehlen einer systematischen Sozialethik und -lehre" (27). Zwar meint er damit nicht, „daß diese (orthodoxe) Kirche nicht imstande wäre, eine solche Ethik und Lehre zu entwickeln, sondern daß sie es noch nicht getan hat" (28). Die Begründung von Savramis dafür: „Im Osten entstand nie ein Proletariat im westlichen Sinne, so daß das soziale Problem in einem akuten modernen Sinn nie auftrat. Die enge Verbindung von Kirche und Volkstum hat auch etwa in Griechenland den Mangel an einer kirchlichen Soziallehre und -ethik noch nicht so stark in Erscheinung treten lassen, da die Kirche durch ihre bloße Existenz und ihr liturgisches Leben das Volk unter ihrem Einfluß behalten konnte" (28). Und an einer anderen Stelle: „Aber auch die Kirche Griechenlands verliert viel an Autorität, da sie als Staatskirche dem Staate, besonders auf dem sozialen Gebiet, nicht als geistige und geistliche Macht unabhängig und kritisch gegenübertreten kann" (26).

Ein letztes Beispiel mag verdeutlichen, wie selbstkritisch Savramis mit seiner griechisch-orthodoxen Kirche sich auseinandersetzt. Auf die (orthodoxe) Tradition und die Möglichkeiten, die sicher den sozialen Wandel offen lassen, eingehend, zieht Savramis das Fazit, „daß sich Griechenland und sein Volk an einer Tradition mit verbindlichem und normativem Charakter für den handelnden Menschen orientieren. Diese Tradition hindert die Griechen, frei zu denken und zu handeln, während sie zugleich den Blick für die Realitäten dieses Lebens und der jeweiligen Gegebenheiten trübt. . . . Nachahmung, unreflektiertes Akzeptieren der sozialnormativen Selbstverständlichkeiten, Sanktionierung von überlieferten Geboten und Verboten und deren Zwangscharakter, gläubige oder vom Opportunismus diktierte Hingabe dem Gewohnheitsmäßigen gegenüber sorgen für das Fortführen einer Tradition, die als Ursache und Wirkung einen Gesell-

schaftstyp begünstigt, der allen Gesellschaftsreformen im Wege steht, die eine Tradition voraussetzen, welche Keime einer dynamischen Änderung in sich trägt und die deshalb Werte begünstigt, die die industrielle Gesellschaft, ihre Entstehung und ihre Entwicklung fördern oder wenigstens nicht hindern" (196f).

Diese Beispiele zeigen, daß die Positionen von Savramis bei westlichen Christen auf hohes Interesse, bei orthodoxen hingegen zumindest auf geteilte Kritik stoßen werden. Doch gerade hier liegt das Verdienst von Savramis, daß er durch sein Buch eine Diskussion über manche innerorthodoxe Vorgänge in Gang setzen möchte, über die gewiß sehr wenig gesprochen wird.

Athanasios Basdekis

Sergius Heitz (Hrsg.), Christus in euch: Hoffnung auf Herrlichkeit. Orthodoxes Glaubensbuch für erwachsene und heranwachsende Gläubige. Erarbeitet von Susanne Hausammann und Sergius Heitz. Düsseldorf 1982. III, 185 Seiten. Kart.

Der V., russisch-orthodoxer Geistlicher, bekannt hierzulande u. a. auch durch die Herausgabe der Zeitschrift „Orthodoxie Heute" und des Buches „Der orthodoxe Gottesdienst", versteht die vorliegende Ausgabe als „Glaubensbuch", welches „heranwachsenden und erwachsenen Gläubigen helfen (möchte), ihr Sein vom Christusmysterium ergreifen zu lassen " und so „die Teilhabe an Gottes Herrlichkeit . . . im einzelnen zu verdeutlichen" (Vorwort). Das Buch gliedert sich in fünf Hauptabschnitte, die den großen Artikeln des Glaubensbekenntnisses folgend, Fragen über den dreieinigen Gott und die Schöpfung, Christus und Erlösung, über den Hl. Geist und die Kirche, über die Heiligung der Schöpfung sowie über die christliche Hoffnung behandeln. Beim Aufschlagen des Buches fällt sofort auf, daß V., ähnlich wie Luthers Katechismus, sich der Methode von Frage und Antwort bedient. Erweitert wird diese Methode durch eine „biblische Begründung" (Anführung von Bibelzitaten) sowie durch weitere Nachweise und Belege, entnommen vorwiegend aus dem liturgischen Bereich der Orthodoxie. Ein Blick in das detaillierte Inhaltsverzeichnis verdeutlicht, daß der Leser in diesem Buch eine orthodoxe Antwort auf Einzelaspekte und -fragen des orthodoxen Glaubens und vor allem der orthodoxen Praxis finden kann. Das Buch wendet sich zwar in erster Linie an orthodoxe Christen, doch auch Nicht-Orthodoxe können hier vieles über die orthodoxe Kirche lesen, über Gemeinsames und Trennendes in verschiedenen Bereichen, gilt es doch nach der Überzeugung des V., „daß ein Wachsen im christlichen Glauben und Leben wie auch ein echter ökumenischer Dialog nur möglich ist, wo die Differenzen nicht verwischt und überspielt, sondern ausgehalten werden" (Vorwort). Die auf Präsentation und Anzeige des Buches hinzielenden Anmerkungen an dieser Stelle können weder auf den Inhalt noch auf ökumenisch relevante Aspekte eingehen. Das Inhaltsverzeichnis und ein ausführliches Sachregister erleichtern die Suche nach einer bestimmten Frage und Antwort. Es bleibt nur zu hoffen, daß auch die heute gewiß nicht übliche Methode von Frage und Antwort zum gewünschten Ziel führt. Doch allein die Tatsache, daß ein weiteres Glaubensbuch über die orthodoxe Kirche aus der Hand eines orthodoxen Autors auf dem Markt liegt, verdient, besonders beachtet und herausgestellt zu werden.

Athanasios Basdekis

Paul (Erzbischof von Finnland), Orthodoxe Kirche Finnland. Unser Glaube. Edition Orthodoxie. Stenone-Verlag, Köln 1983. 105 Seiten. Kart. DM 12,50.

Die von Chr. Falk vorgenommene deutsche Ausgabe des Büchleins des finnischen Erzbischofs Paul ist so etwas wie ein „orthodoxer Katechismus" und „möchte Außenstehenden die Orthodoxie von innen heraus beschreiben" und „Antworten auf einige Fragen prinzipieller Bedeutung geben" (12). V. selbst bezeichnet seine Schrift als einen „bischöflichen Hirtenbrief" (12), der auch den starken pastoralen, seelsorgerlichen und praktischen Charakter des Buches erklärt. Das Buch ist deshalb keine wissenschaftlich-theologische Abhandlung, sondern eine aus der Erfahrung eines langjährigen Bischofs in seiner Kirche gewachsene Reflexion und praktische Hinführung in die wesentlichsten Aspekte der orthodoxen Kirche. Drei Themenbereiche werden im einzelnen behandelt: Glaube (17-30), Eucharistie (31-66) und Gebet (67-101). Dabei wird ein Zweifaches deutlich: zum einen die traditionelle orthodoxe Haltung vereint mit dem Bemühen, grundsätzliche Aspekte orthodoxer Lehre und Kirchlichkeit einfach und von der Erfahrung her darzulegen, und zum anderen der Versuch, die Orthodoxie seiner Umwelt, „in einer protestantischen Umgebung" (19), wie die der finnisch-orthodoxen Kirche, verständlich zu machen. So erklären sich unter anderem seine Ausführungen über Kirche und Autorität, Schrift und Tradition, Kirche und Bibelverständnis: „Daher wendet sich der orthodoxe Christ mit seinen Fragen zum Bibelverständnis an die Kirche" (19) oder „Es ist unser Glaube, daß die Bibel allein, ohne die Überlieferung als ihr lebendiger Interpret, als Wahrheitsquelle nicht ausreicht" (19f). Wer die innerorthodoxen Verhältnisse kennt, wird auch verstehen, daß dem V. das Problem der orthodoxen Diaspora (Autokephalie und Jurisdiktion) besonders am Herzen liegt. Seine Position in dieser Frage: „Diese Lage gebietet die Anerkennung der Unabhängigkeit neuer lokaler Kirchen, die besonders in Amerika entstanden sind, so daß auch sie an den gemeinsamen Angelegenheiten der orthodoxen Kirchen voll teilnehmen können" (21). Insgesamt gesehen bilden die oben genannten drei Bereiche ein Ganzes, in dessen Mittelpunkt der orthodoxe Gottesdienst liegt. Der Ablauf der Liturgie, insbesondere die Eucharistie und das Gebet, die Gebetspraxis, nehmen dabei eine besondere Rolle ein, soweit, daß V. „einige wichtige Ratschläge" (97-100) zur Gebetspraxis seinen Lesern empfiehlt. So gesehen und verbunden mit dem Anliegen, das überlieferte orthodoxe Glaubensgut in einer zeitgemäßen Form zu interpretieren und dieses auf der Grundlage der Liturgie und mit unzähligen Bibelzitaten belegt verständlich zu machen, eignet sich das Büchlein auch für hiesige Verhältnisse, wenn es um das Kennenlernen der Orthodoxie geht. Erheblichen Anteil daran dürfte auch der Übersetzer haben, dem es gelungen ist, sich einer recht flüssigen Sprache und Formulierung zu bedienen. Athanasios Basdekis

KATHOLISCHE KIRCHE

Richard P. McBrien, Was Katholiken glauben. Eine Bestandsaufnahme. Bd. 1: Menschliche Existenz — Gott, Jesus Christus. 447 Seiten. Bd. 2: Die Kirche — christliche Existenz. Begriffslexikon. 551 Seiten. Verlag Styria, Graz 1982. Geb. in Schuber DM 88,—.

Dieses katholische Glaubensbuch wird deshalb im Rahmen der ÖR besprochen, weil es die Konzeption von Ökumene als durchlaufender Perspektive bei der Darstellung der eigenen Kirche beispielhaft verwirklicht.

Das zweibändige Werk gliedert sich in fünf Teile: Menschliche Existenz; Gott; Jesus Christus (erster Band) und: Die Kirche — christliche Existenz (zweiter Band). Jeder dieser Teile, aber auch die einzelnen Kapitel (durchlaufend numeriert) beginnen mit einer Einführung in die jeweilige Fragestellung, so wie wir sie heute empfinden. Nach der Behandlung des jeweiligen Themas wird eine thesenartige Zusammenfassung geboten, des öfteren auch ein knappes und gut ausgewähltes Verzeichnis weiterführender Literatur. In beiden Bänden findet sich keine einzige Fußnote. Zitate sind organisch im Text verarbeitet, ohne daß sie den Fluß der Lektüre behindern.

Ein kurzes (allerdings revisionsbedürftiges) Begriffslexikon mitsamt einem Personenregister am Ende des zweiten Bandes erleichtern die Benutzung. Das ausführliche Inhaltsverzeichnis am Schluß jedes Bandes ist hilfreich, kann aber das fehlende Sachregister nicht ersetzen.

Das Werk beginnt in fundamentaltheologischem Ansatz mit der Behandlung der Krise im Leben der Kirche Jesu Christi von ihren Anfängen bis hin zur heutigen Krise, die mit L. Gilkey als „Erdrutsch der Werte vom Übernatürlichen zum Natürlichen" beschrieben wird. Sodann kommen Glaube, Theologie und Lehrmeinung zur Darstellung:

Glaube wird als personale Gotteserkenntnis, deren Inhalt Gott selber ist, definiert. Als Gotteserfahrung wird er aber erst in seiner theologischen Form greifbar. Ohne Glauben gibt es keine Theologie, höchstens Religionsphilosophie. Auf eine wissenschaftstheoretische Auseinandersetzung wird verzichtet. „Christliche Theologie ist ein mehr oder weniger systematischer Versuch, unsere Erfahrung mit Gott in Christus auszudrücken" (60). Dies charakterisiert das Werk als Glaubensbuch, weniger als ein systematisches Lehrbuch. Um so mehr verwundert natürlich die relativ niedrige Einstufung von Glaubensbekenntnissen (vgl. S. 71). Zur Interpretation von Konzilsbeschlüssen bedient sich der Autor der Methoden, die auch in der biblischen Exegese üblich sind.

Nach diesen einleitenden Themen beginnt der erste Teil mit einer positiven, ganz von der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanums geprägten Kenntnisnahme der heutigen Situation. Die Interpretation der menschlichen Existenz erfolgt in einem philosophischen und einem theologischen Ansatz, beide stark geschichtlich untermauert und ausführlich mit modernen Positionen — nach Sachfragen und Autoren geordnet — illustriert. Die theologische Interpretation greift die Probleme der Natur, der Gnade und der Ursünde auf. In diesem Kontext stellt sich die Frage nach Gott wie von selbst, die im zweiten Teil behandelt wird.

Das Verhältnis von Schrift und Tradition wird entsprechend dem Zweiten Vatikanischen Konzil beschrieben, wie auch das ganze Werk auf dem Boden dieses Konzils steht, die nachkonziliare Entwicklung berücksichtigt, aber auch die Theologie- und Dogmengeschichte darstellt. Somit wird dem Leser die Möglichkeit geboten, die heutige Fragestellung und die heutigen Antworten im geschichtlichen Kontext zu sehen.

Nach einer Analyse von Glauben und Unglauben folgt ein besonders gutes

Kapitel über die Offenbarung. Der deutsche Leser vermißt freilich eine intensivere Auseinandersetzung mit der Religionskritik, deren Vertreter im Kapitel über das christliche Gottesbild kurz und treffend vorgestellt werden. Fragen wie diese: Gott und Geschichte; Vorsehung; Wunder; das Böse; Gebet; Gott als Vater werden so aufgegriffen, wie sie heute gestellt werden.

Es folgt das Kapitel über die christliche Lehre von der Dreifaltigkeit, die getreu der oben zitierten Begriffsbestimmung der Theologie von der Erfahrung in Jesus Christus ausgeht, um dann mehr zur spekulativen Darstellung zu gelangen. Von daher aber werden in einer gewissen Untreue gegenüber dem eigenen Prinzip Aussagen zur Christologie gemacht. Diese beginnt nach einer kurzen Einführung mit einem längeren Kapitel über „Christus und die moderne Kultur", das einen guten Beitrag zur „Theologie des Ortes" enthält. Obwohl eine beachtliche Differenzierung der Christologie des Neuen Testamentes geboten wird, fehlt dennoch ein eigener Abschnitt über „Jesus als Jude", der spätestens bei der Behandlung des Lebens Jesu fällig gewesen wäre (336f). Moderne Fragen nach der jungfräulichen Empfängnis Jesu, der Unwissenheit Jesu und seiner Sexualität werden bei aller Rückbindung zur Tradition im Lichte heutiger Erkenntnisse ohne Tabu behandelt.

Der zweite Band beginnt mit der Lehre von der Kirche. Nach den Fragen der Gründung der Kirche durch Jesus und einem knappen Abriß des Wandels ihres Selbstverständnisses wird die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils weniger systematisch als anhand der Äußerungen dieses Konzils dargelegt. Deshalb stellt der Autor auch die einzelnen Konzilsdokumente vor. Es folgt die Lehrentwicklung seit dem Zweiten Vatikanum, wiederum anhand der bedeutenden evangelischen und katholischen Theologen sowie der lehramtlichen Äußerungen.

Die Definition der Kirche (vgl. 2,130) erfolgt in einer Weite, die dem Ökumenismusdekret entspricht, so daß die nicht-katholischen Kirchen mit einbezogen werden. Im Rahmen der Ekklesiologie, nicht zuletzt der Sakramentenlehre, werden die Ergebnisse der Konvergenztexte (bis 1982!) mit verarbeitet.

Unter den speziellen Fragen der Ekklesiologie werden behandelt: Autorität; Primat; Frauen in der Kirche; Interkommunion. Schon diese Zusammenstellung zeigt, wie der Autor ökumenisch relevante Fragestellungen mit aufgreift.

Die Mariologie ist hinter der Ekklesiologie plaziert als Überleitung zum fünften Teil „Christliche Existenz". Wie die Christologie so ist auch die Mariologie gesund ausgeführt, frei von minimalistischen oder maximalistischen Tendenzen. Die beiden letzten Mariendogmen werden richtig in die Hierarchie der Wahrheiten und folglich auch der Dogmen eingereiht. Leider ist für die „Aufnahme Mariens in den Himmel" wieder der mißverständliche Begriff „Himmelfahrt" gebraucht (vgl. 2,269).

Der fünfte Teil befaßt sich mit der christlichen Existenz. In diese Thematik ist die Eschatologie als Teil der christlichen Existenz eingearbeitet. Die christliche Existenz ist in den moralischen Implikationen der Botschaft Jesu enthalten. Gerade in diesem Kapitel hätten die geschichtlichen Rückblicke zugunsten einer ausführlicheren Darstellung der Gegenwartsprobleme kürzer ausfallen können, z. B. die Thematik: Werte und Normen; Naturgesetz; Gewissen (S. 2, 359-370). Als aktuelle Themen werden

behandelt: Geburtenkontrolle; Homosexualität; staatliche Intervention in der Wirtschaft.

Ein eigenes Kapitel ist der christlichen Spiritualität gewidmet, die nach einem geschichtlichen Rückblick in ihrer heutigen Vielfalt beschrieben wird. Unter der Überschrift: „Das Reich Gottes als christliche und menschliche Bestimmung" kommen auch Tod, Gericht, Fegfeuer, Hölle, Himmel, Gottesschau als „Bestimmungen des einzelnen" zur Sprache.

Dieser Teil endet mit einem (allzu kurzen) Kapitel über die Gemeinschaft der Heiligen. Das 30. Kapitel „Der katholische Glaube. Eine Synthese" beschließt das ganze Werk. Der katholische Glaube wird darin als eine Sonderform des Christlichen, dieses als eine Sonderform des Religiösen und schließlich das Religiöse als Sonderform des Menschen betrachtet. Das typisch Katholische wird auf das Papsttum als das ausschließlich Katholische und die besondere Kombination von Merkmalen, die sich auch in anderen Kirchen finden, dargestellt.

Die gesamte „Bestandsaufnahme" dessen, was Katholiken glauben, ist nach bester talmudischer Methode dargeboten. Die verschiedenen Meinungen kommen zu Wort. Wo eine Synthese sachlich möglich erscheint, wird sie versucht, wo nicht, bleiben die Meinungen nebeneinander bestehen. Die einfache Sprache macht das Werk zu einer angenehmen Lektüre. Der Umgang mit Fehlformen, gleich wen oder was diese betreffen, wirkt in diesem Sprachgewand erfrischend.

Die Treue zur katholischen Kirche ist im ganzen Werk transparent, auch da, wo in sachlicher Weise Kritik an Institutionen oder Verlautbarungen kirchlicher Autoritäten geübt wird, was nicht gerade selten der Fall ist. Durch die unablässige Einbeziehung evangelischer und ostkirchlicher Theologen erhält dieses Werk beachtliches Profil und befreiende ökumenische Weite.

Laurentius Klein

RELIGIONEN UND FRIEDEN

Richard Friedli, Frieden wagen. Ein Beitrag der Religionen zur Gewaltanalyse und zur Friedensarbeit. (Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. Herausgegeben vom Institut für ökumenische Studien Freiburg/Schweiz Nr. 14.) Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1981. 252 Seiten. Kart. Sfr. 29,—.

Diese auf breiter wissenschaftlicher Basis fußende Studie geht von der These aus, Religionen und Kirchen könnten „in interdisziplinärer Kooperation mit anderen Sozialwissenschaften nicht nur die Bereitschaft zur Selbstkorrektur zeigen, sondern auch praktische individualpsychologische und politische Strategien fördern helfen" (16). Daraus ergibt sich als Zielsetzung der Untersuchung: „Der Beitrag der Religionswissenschaft und die Resultate der Friedensforschung sind hier komplementär gesehen. ‚Frieden' ist nicht bloß ein appellatives Predigt-Thema, sondern muß im Alltag zur verifizierbaren Handlungsweise werden. Von diesen Friedensstrategien — sei es der Abbau von friedenshemmenden religiösen Strukturen, sei es die Suche nach friedensfördernden Methoden — soll hier gehandelt werden" (ebd.).

In drei großen Abschnitten bemüht sich der Verf., seiner Aufgabe gerecht zu werden. Im ersten Teil („Friedensforschung") soll der Bereich der Friedensforschung innerhalb der Sozialwis-

senschaft abgegrenzt werden (16). Im zweiten Teil („Beitrag der Religionen zur Friedensproblematik") geht es um die Wege des Friedens, die von einzelnen Religionstypen gezeigt werden, wobei dies auf drei Fallstudien — Christentum, Hinduismus und Buddhismus — beschränkt bleiben muß (47f). Im dritten Teil schließlich („Beitrag der Religionswissenschaft zur Friedensforschung") wird nach den praktischen Möglichkeiten und Folgerungen gefragt, „inwiefern diese religiösen, meditativen Erfahrungen aus ihrem geistesgeschichtlichen, kulturellen und gläubigen Zusammenhang gelöst werden können, um im Kindergarten, in der Schule, in den Familien, in religiösen Gemeinschaften brauchbar zu sein" (171). Hier liegt in der Tat das eigentliche Problem, dessen sich der Verf. durchaus bewußt ist: „Das ist noch weitgehend eine Utopie. Sie wird es auch noch mindestens solange bleiben, bis die selbstkritische Phase innerhalb der einzelnen Religionsgemeinschaften beginnt." Deswegen sind die im letzten Teil entwickelten Gesichtspunkte und praxisorientierten Anregungen „nicht mehr als ein Versuch, für die bisher aneinandergereihten vielfältigen Fragen eine Forschungsrichtung anzugeben" (ebd.).

Daß der Verf. dies mit großem Ernst und profunder Sachkenntnis tut, wird ihm niemand bestreiten können. Ob freilich die — thematisch vorgegebene — selektive Analyse und Deutung religiöser Phänomene in der jeweiligen Gesamtstruktur der behandelten Religionen ihren legitimen Platz zu finden vermögen, bleibt eine sich immer wieder neu stellende Frage. Die Fülle des dargebotenen Materials und der darin enthaltenen Denkanstöße verleiht aber dieser Arbeit ihren besonderen Wert für den noch längst nicht genügend durchdachten und in die Praxis eingebrachten Beitrag der Religionen zur Friedensverantwortung. Kg.

ISLAM

Peter Scholl-Latour, Allah ist mit den Standhaften. Begegnungen mit der islamischen Revolution. Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1983. 768 Seiten mit 6 Karten. Gebunden mit Schutzumschlag DM 39,80.

Die wahrhaft atemberaubende Spannung dieses Buches beruht nicht auf reißerischen Reportagen, sondern auf der hochaktuellen Analyse und Interpretation von Vorgängen und Entwicklungen in der islamischen Welt, die hier zu einer ebenso faszinierenden wie beklemmenden Gesamtschau verbunden sind. Peter Scholl-Latour, Journalist von internationalem Ruf und Rang, bekannt nicht zuletzt durch sein 1980 erschienenes Vietnam-Buch „Der Tod im Reisfeld", hat sich drei Jahrzehnte hindurch mit dem Islam bis in seine feinsten und fernsten Verästelungen und Erscheinungsformen befaßt und erweist sich auf Schritt und Tritt als überragender und profunder Sachkenner. Es gibt kein Gebiet des islamischen Ausdehnungsbereichs, das er in dem genannten Zeitraum nicht mehrfach bereist und an Ort und Stelle kennengelernt hätte. Die eingebrachte Stoffülle ist geradezu erdrückend, und manchmal wünschte man sich die Beigabe eines erläuternden Begriffsschlüssels, um die zahlreichen Fachausdrücke immer wieder einmal nachschlagen zu können.

Was aber das Bemerkenswerteste an diesem Buch und Anlaß zur Rezension an dieser Stelle ist, ist das konsequente und konkrete Aufzeigen der religiösen Triebkräfte, die den weltweiten Prozeß der Re-Islamisierung bis in die Alltags-

politik hinein — und gerade hier! — motivieren und vorantreiben. Der Autor verfolgt im letzten Kapitel Symptome dieser Entwicklung im Türkenviertel am Berliner Kreuzberg und eröffnet damit zusätzliche Perspektiven dieses vielschichtigen Problems.

Der bunten Farbenfülle von Erlebnissen und Erfahrungen entspricht ein tiefer Ernst in der Betrachtung und Wertung dessen, was in dem heute 800 Millionen Anhänger zählenden Islam vor sich geht. Es dürfte gegenwärtig kein vergleichbares Buch geben, das die Herausforderung des Westens durch den Islam so eindringlich und umfassend zum Bewußtsein bringt, wie es hier geschieht. Kg.

CHRISTLICH-JÜDISCHES GESPRÄCH

Das Gebet bei Juden und Christen. Schalom Ben-Chorin, Reiner Kaczynski, Otto Knoch. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1982. 80 Seiten. Kart. DM 12,80.

Das Buch enthält drei Vorträge, die 1980 auf einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern gehalten wurden.

Ben-Chorin beschreibt in seinem Beitrag zunächst den Ort des Gebetes im Judentum, begründet sodann die Berechtigung des Gebetes als Ausdruck des Geheimnisses der Paradoxie Gottes und des Menschen („Alles ist vorgesehen, aber Kraft und Wirkung des Gebetes sind dennoch belassen.") und ordnet schließlich das Gebet der dialogischen Struktur des Menschen zu. Anhand der Unterscheidung zwischen „kreativem und liturgischem Gebet" informiert er über Formen und Stellenwert des Gebetes in den verschiedenen Richtungen des Judentums.

In seinem Beitrag „Jesus — Beter und Lehrer des Gebetes" zieht Otto Knoch die Linien vom „kreativen und liturgischen Gebet" im Gebetsleben Jesu weiter. Einerseits betet Jesus als Glied seines Volkes, andererseits fordert er eine Neubegründung des Gebetes, wie er es vor allem im Vaterunser seinen Jüngern lehrt. In einem eigenen Abschnitt werden thesenartig das Gemeinsame und das Trennende von jüdischem und christlichem Gebet behandelt.

Reiner Kaczynski zeigt in drei Abschnitten auf, wie das christliche Beten im Jüdischen wurzelt, sich fortsetzt, aber auch von diesem abhebt.

Im ersten Abschnitt geht es vor allem um die Gebetszeiten, im zweiten um die frühchristlichen Psalmen und Cantica. Dabei ist es für die Thematik des Buches besonders bedeutsam, wie sich bereits bald in der Gemeinde das Gebet an Jesus wendet, während das Gebet des Vorstehers der Gemeinde weiterhin an Gott gerichtet ist. Konsequenterweise ist im dritten Abschnitt speziell von diesem Gebet, dem Hochgebet bei der Eucharistiefeier, die Rede, dessen jüdische Wurzeln und christliche Ausprägung zur Sprache kommen.

Die drei Vorträge bieten beachtliches Material für das christlich-jüdische Gespräch, aber auch für Gemeinde- und Schularbeit, wobei freilich die entsprechende Aufarbeitung noch geleistet werden muß. Laurentius Klein

POLEN

Georges Castellan, Gott schütze Polen! Geschichte des polnischen Katholizismus 1795-1982. Verlag F. H. Kerle, Freiburg 1983. 318 Seiten. Geb. DM 39,80.

Vf., der Geschichte am Institut National des Langues et Civilisations

Orientales der Sorbonne Nouvelle zu Paris lehrt sowie das dem Institut angeschlossene Centre d'Etudes des Civilisations de l'Europe Centrale et du Sud-Est leitet, orientiert seine materialreiche, dabei aber durchaus lesbar gebliebene Darstellung an der ebenso einleuchtenden wie mißverständlichen „Gleichung Polonismus = Katholizismus" (23). Sie dient ihm nicht nur zur Interpretation der vergangenheitlichen polnischen Ereignisse, sondern er bezeichnet sie zugleich als „einen der Schlüssel zum Verständnis des heutigen Polens" (a.a.O). Unreflektiert dabei bleibt freilich die Wirkung dieser Formel auf protestantische Leser außerhalb und — sollte es sie geben — innerhalb Polens. Denn die, vom Autor auch zitierte, abwägend formulierte Passage in der Botschaft der katholischen Bischöfe Polens an die katholischen Bischöfe Deutschlands vom November 1965 — „polnisch ist zugleich katholisch" — verträgt sich eben auch mit einer triumphalistischen, Andersgläubige dann ausschließenden, Lesart.

Castellan beschreibt in einem ersten Teil den „Katholizismus und die ‚Polnische Frage' unter drei Kaiserreichen (1795-1914)" (25ff). Es ist wohl richtig, daß „die Geschicke des religiösen Lebens der Völker des früheren Polens in jedem der drei Teile einen recht unterschiedlichen Verlauf" nahmen (26). Aber das erstaunliche ist doch, daß weder „eine Politik der auf die Orthodoxie gestützten Russifizierung und als deren Folge ein ständiger Kampf gegen den Katholizismus" (46) noch der auch unter „polnischem Aspekt" (69) geführte Kulturkampf im Deutschen Reich letztendlich „die Gleichung: Katholizismus bedeutet ‚Polonismus'" (26) wesentlich hätten in Unordnung bringen können.

Der zweite, von 1914-1945 reichende Part beschäftigt sich mit „Der polnische Katholizismus und der Nationalstaat" (105ff). Kundig und durchaus kritisch würdigt Vf. den „Katholizismus im Polen der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen" (108), dessen uneingeschränkte Herrschaft durch die Anwesenheit von und die Konfrontation „mit fremdvölkischen Minderheiten" (a.a.O.) nicht möglich war. Freilich, das nach dem Ende des Ersten Weltkrieges wieder zu bildende Polen wurde ja auch und gerade von polnischer Seite her eben nicht nur auf der Basis von Ethnographie, sondern ebenso auf der Grundlage von „politischen und strategischen Erwägungen" (124) entworfen und im Blick auf seine Grenzlinien definiert (124ff).

Der den Band beschließende dritte Teil behandelt das Thema „Der polnische Katholizismus und der marxistische Staat (1945-1982)" (213f). Der zum zweitenmal in diesem Jahrhundert wiederhergestellte polnische Staat entstand diesmal weitgehend „ethnisch homogen" (215), denn so „wünschte sich Stalin das neue Polen" (a.a.O.).

Hier wie auch an anderen Stellen der Veröffentlichung macht sich ein wenig störend, gar irritierend bemerkbar, daß Castellan sich (zu) eng auf den Aspekt „polnischer Katholizismus" begrenzt. Das hat zur Folge, daß er nicht eine Zeile verliert über das Luthertum in Polen in der Zeit der Teilungen und daß er den Brief der polnischen an die deutschen Bischöfe von 1965 würdigen kann (259ff), ohne die „Ost-Denkschrift" der EKD auch nur zu erwähnen. So kommt es nicht von ungefähr, daß die in der Schlußbetrachtung gestellte Frage „nach dem Wesen des polnischen Katholizismus" (298) nur aus der Perspektive der „Gläubigen der Weltkirche" (a.a.O.), nicht aber der nicht-katholi-

schen Gläubigen (z. B. im Lande selber) beantwortet wird.

Übersichtliche, den einzelnen Kapiteln zugeordnete Zeittafeln sowie eine an Stichworten entlanggehende Literaturauswahl leisten nützliche Dienste.

Uwe-Peter Heidingsfeld

S. C. Napiórkowski, S. Koza, P. Jaskóła, Na drogach do jedności (Auf Wegen zur Einheit). Verlag der Katholischen Universität in Lublin, Lublin 1983. 169 Seiten.

Engagement setzt die Information voraus. Solche Feststellung betrifft die ökumenische Bewegung auf besondere Weise. Auf polnischem Boden wurden zwar vielfältige Informationen über die ökumenische Bewegung und das ökumenische Geschehen geboten, doch fehlte bisher eine zusammenfassende Darstellung über zahlreiche organisierte Arbeitsformen der ökumenischen Begegnungen. Einen solchen Überblick möchte das hier vorgelegte Buch bieten. Aus diesem Grund soll man den Versuch einer ökumenischen Orientierungshilfe begrüßen, der zeigt, welcher Weg zur Einheit der Christen, besonders seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, zurückgelegt wurde.

Im ersten Artikel schlägt S. Napiórkowski eine diskutable und ausgedehnte Vision des Ökumenismus vor. Der Verf. übernimmt die Theorie vom hl. Justinus über den „Logos spermatikos", mit welcher er erklären wollte, daß schon den Heiden einige religiöse Wahrheiten bekannt waren und im Christentum völlig entfaltet wurden. Wenn es so ist, sagt der Verf., darf man annehmen, daß Gott auch die verschiedenen Elemente des authentischen Ökumenismus in der ganzen Geschichte des Christentums ausgestreut hat (Oikumene spermatike). Daher weiß der Verf. die fünf Elemente des Ökumenismus (Erneuerung, innere Bekehrung und Gebet, Wahrheit, Liebe und gemeinsames Engagement, Struktur) und zeigt, ausgehend von den apostolischen Zeiten, ihre Verwirklichung durch die 19 Jahrhunderte, wobei der Schwerpunkt auf der Entwicklung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil liegt.

Der nächste Artikel vom selben Verf. präsentiert uns die Vorgeschichte und die einzelnen Etappen der ökumenischen Gespräche, in denen die katholische Kirche aktuell engagiert wird. Eine ausführliche Bibliographie schließt jedes Gespräch. Es wäre wünschenswert, in der folgenden Ausgabe die Schlußberichte der bisherigen Diskussion beizufügen.

Im letzten Abschnitt von S. Koza und P. Jaskóła wird versucht, die Chronologie zur Geschichte der ökumenischen Bewegung aufzuzeigen, sowohl in der Weltkirche als auch auf polnischem Boden. Es wurde die Entwicklung bis 1982 berücksichtigt und nach detaillierter Information gestrebt.

Im großen und ganzen soll man den Autoren und dem Verlag für das Buch dankbar sein und diesem eine weite Verbreitung wünschen. Wer sich selbst in die ökumenische Arbeit hineintasten will oder vor allem, wer andere in die ökumenischen Aufgaben einweisen will, wird in diesem Buch wertvolle Hilfe finden.

Leonard Górka SVD

NICARAGUA

Informationsbüro Nicaragua (Hrsg.), Befreiung findet hier und jetzt statt. Zur Praxis der Theologie in Nicaragua. Edition Nahua, Wuppertal 1982. 161 Seiten. DM 14,—.

Seit Nicaragua sich vor über drei Jahren von der Diktatur Somozas befreit hat, läuft vor den Augen der Weltöffentlichkeit ein dramatisches Schauspiel ab. Das Buch stellt einige der entscheidenden Faktoren vor: die Kooperation zwischen Sandinisten und Christen; die Ökumene von der Basis her; das taktierende Wechselspiel der Bischöfe; das Unverständnis des westlichen Auslands für die Suche nach einem eigenständigen politischen Weg.

Im ersten Teil verdeutlichen Dokumente (37-79) den alten Streit zwischen Religion und Politik. Seit der lateinamerikanischen Bischofskonferenz von Medellín (1968) scheiden sich an einem Christentum der Armen die Geister. Wo immer der Ruf des gekreuzigten Nazareners gehört wird, dort entsteht Widerspruch im Namen der christlichen Tradition und sog. heiliger Werte. Doch angesichts der Wirklichkeit zerfallen idealistische Ansprüche rasch bzw. erscheinen die wahren Interessen hinter dem Widerspruch. Die Beteiligung von Priestern und Christen an politischer Verantwortung konnte von der Hierarchie nicht unterdrückt werden.

Von befreiter und befreiender Frömmigkeit zeugen im zweiten Teil (81ff) liturgische Texte, Berichte, Gebete, Auslegungen und Poesie. Der Alltag einer ihrer Glaubenskraft bewußt gewordenen Kirche tritt hervor (Misa Campesina 81ff; Christen im revolutionären Prozeß 108ff; Agrarreform und Sabbatjahr 129ff). Zwischen Sündenbekenntnis (97; 107) und Ausdruck der Osterhoffnung (101ff) hält sich als Tenor durch: für Gerechtigkeit und Frieden kämpfen und das Leben gegen den Tod verteidigen.

Nach der gelungenen Revolution begann auch der „theologische Wiederaufbau". „In dieser Situation der Wüste — wie kann da eine verantwortete Theologie aussehen?" fragt Horst Goldstein in einem einleitenden Essay (9-35) und zeichnet den Prozeß theologischer Reflexion aus der Praxis nach. An kritischen Bemerkungen mangelt es dabei nicht. Die Problematik vieler Beiträge dieses Buches liegt in der enthusiastischen Aufbruchstimmung (z. B. 100; 126f) bzw. im andersartigen Stellenwert von Religion oder Säkularisierung, Tatsachen, die schwer zu vermitteln sind. Norbert Greinachers Anfragen an die westlichen Beurteilungskriterien sollten nachdenklich stimmen (147ff).

Bemerkenswert sind die zahlreichen Texte protestantischer Gruppen (88ff; 97; 105ff; 129ff; 143ff), die ungefähr 10-15 % der Bevölkerung ausmachen. Sie konkretisieren den Weg von Christen, die sich den Herausforderungen des Evangeliums und der Wirklichkeit stellen. Im Licht der Heiligen Schrift verstehen sie die gesellschaftliche Not und lassen sich zu Arbeit und Opfer rufen, obwohl ihre fundamentalistische Herkunft eher eine weltflüchtige Perspektive vorsieht. „Wir sind der Auffassung, daß Gottes Handeln in der Geschichte durch erlösendes Geschehen fortdauert und nicht auf die Vergangenheit beschränkt ist." (106) So bleibt Nicaragua eine „Enklave der Hoffnung" (25), auch wenn manche Zeitgenossen urchristliche Häresie wittern.

Ulrich Schoenborn

Die Bauern von Solentiname malen das Evangelium. Mit Meditationen von Helmut Frenz. Burckhardthaus-Verlag, Gelnhausen/Jugenddienst-Verlag, Wuppertal 1982. 72 Seiten. Kart. DM 24,80.

Die von Ernesto Cardenal herausgegebenen Gespräche der Bauern von Solentiname über Evangelientexte (Wup-

pertal 1980) dokumentieren eine elementare Sensibilität der Machtlosen und Verarmten für Themen der Bibel. Eine Hermeneutik des Lebens kam zur Sprache und brachte viele Gaben mit: Hoffnung, Freude, Mut zum Kampf, Befreiung . . . Die Analphabeten entdeckten ihr evangelisatorisches Potential.

Mit den 31 Reproduktionen von naiven Gemälden zu Evangelientexten wird jetzt eine Dimension erschlossen, die ebenso wie die „gesungene Theologie der Befreiung" in der Misa Campesina Nicaragüense (vgl. A. Reiser/P. G. Schoenborn (Hrsg.), Basisgemeinden und Befreiung, Wuppertal 1981, 341ff) von der Produktivität des Glaubens zeugt. Die Wahrheit ist wahrhaftig konkret und inkarniert sich in das Leben der Armen: Maria sitzt an der Nähmaschine. Das Jesuskind kommt in einer Strohhütte zur Welt. Die Natur bleibt nicht unbeteiligt. Tropischer Urwald umgibt die nach Ägypten Flüchtenden. Der Kindermord in Bethlehem wird von Soldaten der Guarda Nacional verübt. Coca-Cola steht auf dem Tisch des Herodes. In der Jüngerschar (55) ist E. Cardenal zu erkennen, und die Ostergeschichte (67) wird mit Carlos Fonseca dargestellt, dem Gründer der Befreiungsfront.

Solche Bilder teilen mit, daß die Geschichte des Jesus von Nazareth nicht Vergangenheit ist, sondern sich dort „wiederholt" und gegenwärtig wird, wo ER Nachfolger findet. Der gemalte Glaube verkündigt ohne besondere Würdetitel den „Gott unter dem Wellblechdach" (20) und weist an den „Gesprächspartner Gott" (46) im Leben der Armen. Seit sie Gottes Parteinahme für das bedrängte Leben entdeckt haben, lassen sie sich auch nicht durch die „gekreuzigte Befreiung" (62) entmutigen.

Man sollte vor der Herausforderung durch diese Zeugnisse einer christlichen Volkskultur nicht mit dem Hinweis auf das Bilderverbot ausweichen, geschweige denn die Bilder zum Objekt einer semiotischen oder psychoanalytischen Analyse machen. Hat es nicht auch früher bei uns die sog. biblia pauperum gegeben? Sprechen nicht viele Fresken in mittelalterlichen Kirchen eine gewagte Sprache, weil der Glaube lebendig, gärend und fragend war? Haben die Machtlosen und Verarmten nicht ein Recht auf das Evangelium? Liegt die Wiederaneignung des Wortes Gottes durch die Armen nicht in der Luft, nachdem ihnen sogar die Menschenwürde vorenthalten worden ist? Zeigen die Bilder, so naiv sie erscheinen, nicht unsere Unfähigkeit, an der Freude anderer teilnehmen zu können? Dogmatische Vorbehalte und Besserwisserei müssen verstummen. Denn wer dieser Jesus von Nazareth ist, kommt erst dann heraus, wenn man ihn „sein" läßt und nicht gefangen nimmt. Diejenigen, die sich von ihm alphabetisieren lassen (vgl. 32f), sollen erfahren: „Ohne uns Menschen gibt es kein Reich Gottes" (40).

Helmut Frenz zeichnet in seinen Meditationen mit Worten nach, was die Maler als Inkarnation des Evangeliums dokumentieren. Er ist ein heilsamer Denkanstoß, der reiche Glaube der Armen.

Ulrich Schoenborn

ARBEITSMATERIAL

William H. Lazareth, Zusammenwachsen in Taufe, Eucharistie und Amt. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt 1983. 112 Seiten. Paperback DM 12,80 (Staffelpreise).

Konfessionskundliches Institut (Hrsg.), Kommentar zu den Lima-Erklärungen über Taufe, Eucharistie und Amt. (Bensheimer Hefte 59.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983. 163 Seiten. Paperback DM 14,—.

Zwei Einführungen in die Lima-Texte sollen an dieser Stelle wenigstens angezeigt werden. Während sich der Direktor des Genfer Faith and Order-Sekretariats, William H. Lazareth, in seinem bebilderten Büchlein mehr an eine breitere Gemeindeöffentlichkeit wendet, bemüht sich der Arbeitsstab des Bensheimer Konfessionskundlichen Instituts, die Problematik von Taufe, Eucharistie und Amt in theologischen Kategorien zu erfassen und zu durchdenken (für die Gemeinden ist eine besondere Handreichung erarbeitet). Das unerwartet große Echo, das die Lima-Texte in unseren Gemeinden gefunden haben, wird durch die vorliegenden Verständnishilfen vertieft und erweitert werden können.

Kg.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Athanasios Basdekis, Friedrichstraße 2-6, 6000 Frankfurt/Main / Prof. Jean-Pierre Bastian, Seminario Bautista, San Jeronimo 111, Mexico D. F. 01000 / Prof. Dr. Hendrikus Berkhof, Vliervlinder 1, NL-2317 JR Leiden / stud. theol. Isa Breitmaier, Niedernauerstr. 16, 7407 Rottenburg / Prof. Dr. Günther Gaßmann, 150 route de Ferney, CH 1211 Genf 20 / Ks. Dr. Leonard Górka SVD, ul. Jagiellońska 45, Pl-20-950 Lublin 8 / OKR Reinhard Groscurth, Jebensstr. 3, 1000 Berlin 12 / OKR Uwe-Peter Heidingsfeld, Friedrichstr. 2-6, 6000 Frankfurt/Main / Abt Dr. Laurentius Klein, Friedrichstr. 2-6, 6000 Frankfurt/Main / Dr. Viorel Mehedinţu, Plankengasse 1, 6900 Heidelberg / Prof. Dr. Niels-Peter Moritzen, Jordanweg 2, 8520 Erlangen / Prof. Dr. Konrad Raiser, 150 route de Ferney, CH 1211 Genf 20 / Prof. Dr. Dietrich Ritschl DD., CH 4418 Reigoldswil BL / Dr. Ulrich Schoenborn, Simtshäuser Str. 9, 3552 Wetter-Mellnau / Pastor Hans-Martin Steckel, Friedrichstr. 2-6, 6000 Frankfurt/Main.

Das letzte Heft vor der großen Begegnung der Weltchristenheit in Vancouver setzt zwei weitere Schwerpunkte für die Verhandlungen der VI. Vollversammlung des ÖRK: einmal die Frage nach der künftigen Rolle der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (Günther Gaßmann) und zum anderen die Zusammenarbeit mit der römisch-katholischen Kirche, wie sie sich in dem fünften Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe über den Zeitraum von 1972-1982 widerspiegelt und nach den sich daraus ergebenden Folgerungen fragen läßt (Konrad Raiser). Einen Beitrag zum Lutherjahr aus orthodoxer Sicht leistet Viorel Mehedinţu mit seiner Untersuchung „Martin Luther und die Ostkirche", der im Oktoberheft ein Artikel unseres römisch-katholischen Mitherausgebers, Prof. Heinrich Fries, folgen wird. Auf wichtige Beiträge zum Lutherjahr in anderen Zeitschriften verweisen wir auch diesmal in der „Zeitschriftenschau".

Auf die ökumenische Situation in Lateinamerika lenkt der in Mexico City lehrende römisch-katholische Religionssoziologe Jean-Pierre Bastian unseren Blick. Offenkundig sind die westeuropäischen Kirchen noch zu weit intensiverer Beschäftigung mit den dort vorrangigen Problemen gefordert, als es bisher der Fall ist.

Mit den unabhängigen Kirchen in Afrika verbindet sich für uns in der Regel eine greifbare Vorstellung, nicht zuletzt durch die Forschungsarbeit von Bengt Sundkler, H. J. Becken, Th. Sundermeier u. a. Weit weniger bekannt sind die unabhängigen Kirchen im asiatischen Raum, auf die der aufschlußreiche Aufsatz des Erlanger Missionswissenschaftlers Niels-Peter Moritzen eingeht.

Vorgänge von ökumenischer Relevanz innerhalb der unierten Kirchen beleuchtet Reinhard Groscurth. Auch diesmal können wir einen Bericht über einen Stipendiatenaufenthalt bringen, der Eindrücke und Erfahrungen während eines theologischen Studienjahres — diesmal in Argentinien — vermittelt.

In die Tätigkeit des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses gibt abschließend dessen Vorsitzender, Dietrich Ritschl, einen kurzen Einblick. Dies soll in Zukunft regelmäßig geschehen, um über das, was in diesem seit 1950 bestehenden Gremium an Vorschlägen und Anregungen durchdacht und weitergegeben wird, zu informieren und es auf breiterer Basis wirksam werden zu lassen.

Kg.



Walter Kasper, einer der führenden Theologen

Walter Kasper

Der Gott Jesu Christi

Das Glaubensbekenntnis der Kirche 1
408 Seiten, Ln., DM 48,–

Das Sprechen von Gott angesichts des modernen Atheismus ist das Grundproblem und zugleich die tiefste Krise der gegenwärtigen Theologie. Im ersten Teil geht es um eine nüchterne Bestandsaufnahme: die Negation Gottes im neuzeitlichen Atheismus. Sie führt zu einer fundamentalen Besinnung auf die Möglichkeit der Gotteserfahrung, des Sprechens von Gott, der Gotteserkenntnis und des Gottesglaubens. Der zweite Teil behandelt den konkreten Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, den Gott Jesu Christi, der lebendig macht und befreit. Grundfragen gegenwärtiger Christologie und Pneumatologie werden dabei aufgegriffen und weitergeführt. Schließlich macht der dritte Teil den Versuch, das Herzstück der klassischen Theologie, die Trinitätslehre, historisch und systematisch neu zu erschließen.

Jesus der Christus
8. Aufl., 332 Seiten, Ln., DM 42,–
Das Buch versucht, eine heute zu verantwortende Lehre von Jesus Christus zu entwerfen. Ein wirklich hilfreicher Ansatz für die weitere theologische Arbeit, für den dem Autor Dank gebührt.
Neue Zürcher Zeitung

Glaube und Geschichte
448 Seiten, Ln., DM 46,–
Wer in der heutigen theologisch-kirchlichen Diskussion mitsprechen möchte – konservativ oder progressiv –, sollte zuerst einmal sich in diese themenreichen und überraschend leicht zugänglichen Ausführungen vertiefen. Ein Werkstattgespräch der Theologie mit den heutigen Anliegen der Kirche.
Geist und Leben

Einführung in den Glauben
6. Aufl., 176 Seiten, Ln., DM 19,80
Kaspers «Einführung in den Glauben» hat gerade darin ihre Stärke, daß sie jeweils bei der Situation des Hörers und Lesers einsetzt und ihn dann bei der Einführung in das Geheimnis des Glaubens weitergeleitet.
Theologischer Literaturdienst

Matthias-Grünewald-Verlag
Mainz

Wer die Mission unterstützen will, sollte sie lesen:

Diese Zeitschrift des Evangelischen Missionswerks informiert Sie über Christen in allen Kontinenten und über Erfahrungen aus der weltweiten Missionsarbeit.



Sie finden in ›die Weltmission‹

- Erfahrungen und Hoffnungen von Christen in Übersee
- Berichte über Missionsarbeit von Christen aus allen Kontinenten
- Zuverlässige und sachliche Informationen über die weltweite Ökumene und Probleme der Dritten Welt
- Meditationen und theologische Beiträge zur Weltmission
- Erzählungen und Reportagen, anschaulich und lebensnah geschrieben und von eindringlichen Bildern unterstützt
- Christliche Kunst aus aller Welt

Was will ›die Weltmission‹?

Die Zeitschrift wendet sich an Sie und alle anderen Christen, die sich für Mission einsetzen und denen die Menschen in aller Welt nicht gleichgültig sind.

›die Weltmission‹ zeigt: Die Sorge für unsere Mitmenschen ist Sache der missionarischen Gemeinde und der weltweiten Gemeinschaft der Kirchen – und dies ganz besonders, wenn es darum geht, Menschen für Christus zu gewinnen.

›die Weltmission‹ vermittelt wertvolle und interessante Informationen. Sie gibt Anregungen über Mission heute – in Übersee ebenso wie in unserer Heimat.

›die Weltmission‹ unterstützt die brüderliche Verbundenheit der Kirchen mit den armen und entrechteten Menschen und den christlichen Einsatz für Menschenwürde.

›die Weltmission‹ ermöglicht Einblicke in entfernte Teile der Weltchristenheit und läßt Christen aus anderen Kontinenten zu Wort kommen.

Abonnements-Vorteile

- Mit jeder Ausgabe erhalten Sie vielfältige Informationen und Erfahrungen aus aller Welt.
- Pünktlich und bequem erhalten Sie alle 2 Monate Ihre Zeitschrift ›die Weltmission‹ per Post. Keine Ausgabe geht Ihnen verloren.
- Sie unterstützen mit einem Abonnement die Informationsarbeit der evangelischen Weltmission.

Abonnement-Coupon

Hiermit bestelle ich ab der nächsterreichbaren Ausgabe ›die Weltmission‹ für mindestens 1 Jahr zum Jahrespreis von DM 9,–, für Schüler und Studenten zum Vorzugspreis von DM 6,– (zuzgl. Porto).

Name Vorname

Straße/Nr.

PLZ/Wohnort

Datum Unterschrift

Diesen Coupon ausschneiden und in einem Umschlag senden an: Missionshilfe Verlag, Mittelweg 143, 2000 Hamburg 13

Kleines Handbuch für evangelisch-katholische Begegnungen

Im Auftrag des Catholica Ausschusses der EKD erarbeitet von Reinhard Frieling, Dietrich Gang, Wilhelm Gundert, Gottlob Hild, Ernst Lippold, Albert Mauder und Viktor Töpfer. Mit einem Geleitwort von Eduard Lohse. 127 Seiten, kart., einzeln DM 6,80; ab 25 Expl. je DM 5,80; ab 100 Expl. je DM 5,20

Evangelische und katholische Christen begegnen sich täglich als Nachbarn, Kollegen, Mitschüler, Bekannte, Freunde oder Ehepartner. Auch wenn es nicht immer deutlich wird: die Tatsache, daß sie verschiedenen Kirchen angehören, ist spürbar. Darum will diese Handreichung dazu beitragen, daß man sich bewußter begegnet und zu gemeinsamen Handeln finden kann. Sie informiert genau, auch über rechtliche Bestimmungen, erörtert die dahinterstehenden theologischen Gründe und gibt praktische Anregungen, wie Konflikte angegangen und Gemeinsamkeit gefördert werden können.

Kommentar zu den Lima-Erklärungen über Taufe, Eucharistie und Amt

Hrsg. vom Konfessionskundlichen Institut Bensheim. (Bensheimer Hefte, Heft 59). 163 Seiten, kart. DM 14,–

Die Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen und die Antworten der Kirchen darauf können zu entscheidenden Weichenstellungen für die Zukunft der Kirchen werden. Der Kommentar ist in erster Linie für die Hand von Theologen gedacht, als Hilfe für die Erarbeitung der Antworten an den Ökumenischen Rat der Kirchen und für die Vorbereitung von Gemeindeveranstaltungen.

Vandenhoeck & Ruprecht
Göttingen und Zürich

Beihefte zur „Ökumenischen Rundschau"

Einzelpreis/Vorzugspreis für Bezieher der Zeitschrift und der Beihefte

14/15 Rasse, Entwicklung und Revolution. Der Notting-Hill-Report und zugehörige Dokumente. Hrsg. 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. Hrsg. von Claus Kemper 62 Seiten, DM 6,—/Bez. 5,—

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

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

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

32 Welche Ökumene meinen wir? Eine Bilanz der Ökumene seit Nairobi. Hrsg. 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. Hrsg.vom Deutschen Ökum. Studienausschuß 228 Seiten, DM 28,—/Bez. 24,—

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

37 Dialog und Anerkennung, Hanfried Krüger zu Ehren. Hrsg. 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. Hrsg. vom Kirchlichen Außenamt der EKD 147 Seiten, DM 28,—/Bez. 24,80

39 Geist Gottes — Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse. Hrsg. von Lukas Vischer 165 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. Hrsg. vom Kirchlichen Außenamt der EKD 187 Seiten, DM 28,—/Bez. 24,80

42 Die Heilige Schrift, die Tradition und das Bekenntnis. Erster bilateraler theologischer Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland im November 1979 in Goslar. Hrsg. vom Kirchlichen Außenamt der EKD 195 Seiten, DM 28,—/Bez. 24,80

43 Die Sakramente der Kirche in der Confessio Augustana und in den orthodoxen Lehrbekenntnissen des 16. und 17. Jahrhunderts. Zweiter bilateraler theologischer Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland im Oktober 1980 in Jassy (Rumänien). Hrsg. vom Kirchlichen Außenamt der EKD 135 Seiten, DM 17,80/Bez. 15,80

44 Willem A. Visser 't Hooft: Ursprung und Entstehung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Mit Dokumenten, Register und einer Auswahl historischer Fotos 116 Seiten, DM 17,80/Bez. 15,80

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

Wie steht es mit der Ökumene?

Theologische Konvergenzen, Kirchen in Gemeinschaft

VON FRÈRE MAX THURIAN

Seit etwa 15 Jahren bemüht sich die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen in einem Studienprozeß um einen Konsensus zwischen den christlichen Traditionen in der Frage von Taufe, Eucharistie und Amt. Nach einem ersten Studienabschnitt fand 1975 eine Befragung aller Kirchen statt; die eingegangenen Antworten (etwa 150) wurden ausgewertet und die Verbesserungsvorschläge so weit wie möglich berücksichtigt. Nunmehr liegt eine Konvergenzerklärung vor[1], die im Januar 1982 von 120 in Lima versammelten Theologen als genügend ausgereift angesehen wurde, um den Kirchen zugesandt zu werden. Die Kirchen werden gebeten, im Laufe der nächsten drei Jahre auf folgende Fragen zu antworten:

— „in welchem Maße Ihre Kirche in diesem Text den Glauben der Kirche durch die Jahrhunderte erkennen kann;

— welche Folgerungen Ihre Kirche aus diesem Text für ihre Beziehungen zu und Dialoge mit anderen Kirchen ziehen kann, besonders zu denjenigen, die den Text ebenfalls als einen Ausdruck des apostolischen Glaubens anerkennen;

— welche richtungweisende Hilfen Ihre Kirche aus diesem Text für ihr gottesdienstliches, erzieherisches, ethisches und geistliches Leben und Zeugnis ableiten kann;

— welche Vorschläge Ihre Kirche für die weitere Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung im Blick auf diesen Text über Taufe, Eucharistie und Amt und das langfristige Studienprojekt ‚Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Aussprechen des apostolischen Glaubens heute' machen kann" (a.a.O. 7).

1. Die ökumenische Methode

Man kann den Ursprung des Lima-Textes bis zur Weltkonferenz von Glauben und Kirchenverfassung in Lausanne 1927 zurückverfolgen, denn seit dieser ersten Versammlung hat man sich um die Einheit im Sakrament der Taufe und der Eucharistie und in den ordinierten Ämtern der Kirche bemüht. Doch erst 1967 in Bristol empfand die Kommission für Glauben

und Kirchenverfassung die Notwendigkeit, die Elemente eines Konsensus zwischen den Kirchen, zunächst im Blick auf die Eucharistie, zu formulieren. Die Weltkonferenz von Montreal 1963 hatte das gemeinsame theologische Nachdenken über die Sakramente und das Amt einen erheblichen Schritt weitergebracht. Nach der in Bristol gewonnenen Überzeugung mußte damit begonnen werden, die Lehrkonvergenzen herauszuarbeiten, die sich im Laufe des ökumenischen Dialogs ergeben hatten. Man konnte bei dem Bemühen um die Herstellung der sichtbaren Einheit nicht fortwährend von vorne anfangen, indem man immer wieder die gleichen Fragen stellte, die aus unseren historischen Spaltungen erwachsen sind. Ich schlug damals vor, darüber nachzudenken, ob es nicht möglicherweise eine lebendige Tradition des gemeinsamen Glaubens gäbe, die sich im Laufe der letzten vierzig Jahre etwa aus dem ökumenischen Dialog heraus entwickelt hat. Man bat mich daraufhin, mit diesem Versuch der Formulierung eines Konvergenztextes zu beginnen, und zwar zunächst über das Thema der Eucharistie. Welche Methode sollte man wählen, um die Grundelemente dieses Textes zu formulieren? Worauf sollte man aufbauen?

Es war von Anfang an klar, daß die einzige Methode, um einen solchen Konvergenztext zu erarbeiten, darin bestand, von den Schlußberichten auszugehen, die auf den großen Weltkonferenzen von Glauben und Kirchenverfassung oder von den Vollversammlungen des Ökumenischen Rates verabschiedet worden sind. Da diese Vollversammlungen ein äußerst breites Spektrum von Traditionen darstellen und die von ihren Kirchen beauftragten Delegierten die Schlußberichte angenommen haben — trotz ausdrücklicher oder unausgesprochener Vorbehalte —, kann man hoffen, daß auf diesen ökumenischen Versammlungen die bisher fundamentalsten und weitesten Konvergenzen ihren Ausdruck gefunden haben. Da der Ökumenische Rat kein rechtliches Organ ist, haben diese Texte keine andere Autorität als die, die ihnen von den verschiedenen Kirchen zugestanden wird. Dennoch gibt es keinen anderen Ort, an dem der gemeinsame Glaube aller Christen in so universaler Weise zum Ausdruck kommt. Dieser Methode liegt die ekklesiologische Überzeugung zugrunde, daß die Kirchen, wenn sie sich unter der Schirmherrschaft des Ökumenischen Rates versammeln, nicht weniger Kirchen sind, als wenn sie alleine für sich eine Entscheidung treffen oder wenn sie sich innerhalb ihrer eigenen Konfessionsfamilie untereinander beraten. Wir haben sogar dies zu behaupten gewagt: Wenn eine von ihrer Orthodoxie fest überzeugte Kirche sich in einer verantwortlichen ökumenischen Versammlung angemessen vertreten fühlt und dort ihren apostolischen Glauben bezeugt, wird ihre Katholizität durch den Bei-

trag der anderen bereichert, und ihre Einheit und ihre Heiligkeit werden durch den brüderlichen Kontakt mit den Christen aus aller Welt gefördert. In dieser Situation eines ökumenischen Dialogs, in dem es um die Vertiefung des gemeinsamen christlichen Glaubens geht, ist eine Kirche nicht weniger Kirche, sondern sie ist vielleicht ausdrücklicher *eine* heilige, katholische und apostolische Kirche. Was sie ihrem tiefsten Wesen nach ist, erhellt und manifestiert sich durch das Miteinanderteilen der Wahrheit in Liebe.

Diese ekklesiologische Überzeugung gründet auf dem Glauben an den Heiligen Geist, der die ökumenische Bewegung beseelt.[2] Alle Fortschritte im Dialog und in der Brüderlichkeit zwischen den Kirchen wären niemals möglich gewesen ohne das Werk des Heiligen Geistes, der die Einheit aller in der einen Kirche Christi zur Ehre des Vaters will und schafft. Dieses ökumenische Wirken des Geistes in den Kirchen hat das gestiftet, was man zu Recht eine „ökumenische Tradition" nennt, die sich aus den Berichten der großen Konferenzen über Probleme des Glaubens und des Gottesdienstes gebildet hat. So finden wir für die Themen, die der Lima-Text behandelt, überall in den Vollversammlungen des Ökumenischen Rates und den Konferenzen für Glauben und Kirchenverfassung wertvolle Hinweise, die die Frucht eines mit Geduld geführten theologischen Dialoges sind. Diese Lehraussagen waren die Grundlage für die Erarbeitung des Textes zunächst über die Eucharistie und dann über die Taufe und das Amt. Die Genfer Archive bezeugen das, und wir werden demnächst die allerersten Texte (drafts) herausgeben, die sich dann durch immer wieder neue Korrekturen der Kirchen zum Lima-Text entwickelt haben. Es sind vor allem die Weltkonferenzen für Glauben und Kirchenverfassung in Lausanne (1927), Lund (1952), Montreal (1963) und die Vollversammlungen des Ökumenischen Rates der Kirchen in Neu-Delhi (1961) und Uppsala (1968), die das Rohmaterial für die Erarbeitung des Lima-Textes geliefert haben; man muß noch die Sitzungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Bristol (1967), Löwen (1971), Accra (1974) und Bangalore (1978) hinzufügen, denen es unmittelbarer um das ging, was man damals einen „Konsensus" nannte und was man dann in Lima bescheidener und richtiger als „Konvergenztext" bezeichnete.

Diese ökumenische Tradition, die unter dem Wirken des Heiligen Geistes in den grundlegenden Texten der offiziellen Berichte der Vollversammlungen oder Weltkonferenzen ihren Ausdruck gefunden hat, haben wir mit großer Sorgfalt verwandt, um die Grundzüge des Lima-Textes zu erarbeiten. Die ersten Entwürfe bestanden im wesentlichen fast nur aus Zitaten aus den offiziellen Berichten, die in einen verständlichen theologischen Ge-

samtzusammenhang gebracht wurden.[3] Diese Methode hatte die gleichen Nachteile, wie sie jede Ausdrucksform des Glaubens mit sich bringt, die einem „konziliaren" Prozeß folgen will. Das theologische Werk eines einzelnen ist leichter zu gestalten und klarer in seinen Ergebnissen. Wir aber wollten die Kirche zu Wort kommen lassen, indem wir Texte zitierten, die auf ökumenischen Konferenzen angenommen worden waren, und indem wir unser Dokument immer wieder der ad-hoc-Arbeitsgruppe, in der alle Traditionen vertreten sind, der Plenarsitzung und der ständigen Kommission für Glauben und Kirchenverfassung und schließlich nach 1974 den Kirchen selbst vorlegten.

Diese ökumenische Tradition, die nach unserer Überzeugung unter der Führung des Heiligen Geistes steht, ist die Frucht eines gemeinsamen und universalen „Lesens" und „Hörens" der verschiedenen Kirchen auf die Heilige Schrift und auf die große Tradition als Deuterin des Wortes Gottes, und zwar in der Perspektive und der Hoffnung einer Wiederentdeckung und einer erneuten Annahme der von Christus gewollten sichtbaren Einheit. Es ist in gewisser Weise die Übertragung des ekklesialen Prozesses der Konziliarität auf die theologische Erforschung der Wahrheit im Glauben. Es ist das gemeinsame und universale Hören auf das, was der Geist den Kirchen über ihre Einheit im fundamentalen Glauben sagt. Dabei muß klar gesagt werden, daß die katholische Kirche vollen Anteil an dieser Arbeit hat. Wenn sie auch nicht zum Ökumenischen Rat gehört, so nimmt sie doch offiziell an der theologischen Arbeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung teil: zwölf katholische Theologen und einige Fachleute gehören dazu. Diese Arbeit, die eine Suche nach der Einheit im Glauben ist, ist so umfassend und so ökumenisch wie keine andere. Die Kirchen sollten bis Ende 1984 zum Lima-Text Stellung genommen haben. Wir sind also in die Periode der „Rezeption" dieses Textes eingetreten, und wir möchten gerne, daß er in den Kirchen bis zur Basis, d.h. den Gemeinden und Gemeinschaften, durchdringt. Die sichtbare Einheit wird in der Tat erst dann einen entscheidenden Schritt nach vorn gemacht haben, wenn die Menge der Gläubigen auf dieses Dokument positiv reagiert. Gewiß hat es an Kritik am Lima-Text über Taufe, Eucharistie und Amt nicht gemangelt, und auch in Zukunft wird es nicht daran fehlen. Eine konstruktive Kritik kann nützlich sein. Doch darf man den Lima-Text nicht für das nehmen, was er nicht ist, und man darf auch nicht eine Methode kritisieren, die nicht anders sein konnte, wenn man dem konziliaren Charakter der ökumenischen Tradition Rechnung tragen will. Zunächst einmal ist der Lima-Text keine vollständige Abhandlung über die Sakramente und das Amt; er

will nur die Punkte behandeln, die problematisch waren und die es noch sind. Er möchte die zwischen den Kirchen bestehenden Streitpunkte ausräumen. Einige haben gesagt, daß der Stil, weil er eher inklusiv als exklusiv, eher aussöhnend als klar abgrenzend sei, mehrere Interpretationen ein und des gleichen Textabschnittes zulasse. Wir sind der Ansicht, daß im Falle, wo die Thesen mehrere mögliche Bedeutungen haben, die Kommentare dazu da sind, darauf hinzuweisen und eine eventuelle Zweideutigkeit zu beseitigen. Andererseits ist es wahr und normal, daß die Ausdrucksweisen des Glaubens nicht eindeutig sind: sie sind Träger eines Geheimnisses, des Geheimnisses einer Begegnung zwischen Gott und der Menschheit, und es gibt verschiedene Wege, um Zugang zu diesem Geheimnis zu gewinnen. Die Vielfalt im Verständnis der geistlichen Dinge gehört zur Einheit im fundamentalen Glauben und zur Gemeinschaft im Ausdruck dieses Glaubens. Ein vom Ökumenischen Rat veröffentlichtes Buch mit dem Titel „Taufe und Eucharistie: Ökumenische Konvergenz in der Feier" soll diese Tatsachen deutlich machen.

Man sollte das Lima-Dokument als einen Text in „konziliarem" Stil annehmen und dabei bedenken, daß er im Laufe von fünfzehn Jahren durch zahlreiche Konsultationen auf verschiedenen Ebenen ohne Eile erarbeitet worden und gereift ist und daß in den daran beteiligten Instanzen alle christlichen Traditionen vertreten waren. Eine individualistische oder integristische Kritik seitens einer Konfessionstheologie ist der literarischen Gattung dieses Textes nicht angemessen.

Man vergleicht oft den multilateralen ökumenischen Dialog, wie ihn Glauben und Kirchenverfassung führt, mit dem bilateralen ökumenischen Dialog, den zwei Kirchen oder zwei Traditionen miteinander führen. Einige ziehen den einen dem anderen vor und entfalten auch ihre Gründe dafür.

Der multilaterale Dialog, so heißt es, suche den kleinsten gemeinsamen Nenner, der alle Beteiligten befriedigen könne. Die Erfahrung von Glauben und Kirchenverfassung hat gezeigt, daß dieses Urteil ungerecht ist; denn man kann unmöglich behaupten, daß der Lima-Text ein kleinster gemeinsamer Nenner sei. Man könnte ihm eher vorwerfen, daß er zu viel über den gemeinsamen fundamentalen Glauben sagt. Andererseits macht man sich Illusionen über die bilateralen Dialoge, als ob sie immer nur zwischen zwei Partnern geführt würden. In Wirklichkeit ist es vielmehr so, daß die katholische Kirche z.B., wenn sie einen bilateralen Dialog aufnimmt und weiterführt, nicht eine Ortskirche auswählt, sondern eher eine Gruppe von Kirchen (wie die orthodoxen) oder eine Konfessionsfamilie (Anglikanische Ge-

meinschaft, Lutherischer Weltbund, Reformierter Weltbund etc.). Es handelt sich dann also nicht um einen bilateralen Dialog im strengen Sinne des Wortes, sondern um einen Dialog zwischen einer Kirche und einem Bund, dessen Mitglieder erhebliche Unterschiede aufweisen können. Die Dialoge der katholischen Kirche mit den anderen Kirchen sind somit alle mehr oder weniger multilateral.

Doch andererseits neigt der multilaterale Dialog dazu, bilateral zu werden, wenn es um ganz präzise Probleme geht. Wir haben diese Erfahrung in Glauben und Kirchenverfassung bei unseren Diskussionen über Taufe, Eucharistie und Amt gemacht. Wenn sich auch zu Beginn verschiedene Traditionen zu einem Thema äußern konnten, so wurde doch im Augenblick, wo es um eine klare Entscheidung im Blick auf eine Textformulierung ging, deutlich, daß die Trennungslinie nicht zwischen vielen unterschiedlichen Auffassungen verlief, sondern zwischen zwei Positionen, die eine mehr „katholisch", die andere mehr „protestantisch". Man kann im multilateralen Dialog den Vorteil sehen, daß er manchmal die Möglichkeit bietet, eine Vielfalt von unterschiedlichen Akzenten zu Wort kommen zu lassen, z.B. zwischen Orthodoxen und Katholiken oder zwischen Anglikanern und Lutheranern oder auch zwischen Lutheranern und Reformierten. Aber die entscheidende Trennungslinie verläuft immer zwischen zwei Positionen, die es miteinander auszusöhnen gilt. Das wird ganz deutlich bei der Kinder- oder Erwachsenentaufe, der eucharistischen Präsenz, die realistisch oder symbolisch interpretiert wird, sowie bei der Frage des einzigen und undifferenzierten Amtes gegenüber dem dreifachen ordinierten Amt, das gemäß einer Hierarchie der Autorität strukturiert ist (Diakonat, Presbyterat, Episkopat). Das sind nur einige Beispiele, die zeigen sollen, daß der multilaterale ökumenische Dialog immer bilateral wird.

2. Die Ekklesiologie und die Autorität des Dokumentes

Wenn auch die Ekklesiologie nicht in einem eigenen Kapitel behandelt wird, so liegt sie doch offensichtlich den drei Texten zugrunde, aus denen das Lima-Dokument besteht. Man kann sie nach folgendem Schema beschreiben:

a) das Sein oder das Wesen der Kirche Gottes,
b) die Stiftung der Kirche durch Christus,
c) die Beseelung der Kirche durch den Heiligen Geist,
d) die Gnadenmittel, durch die die Kirche erbaut wird:
die Verkündigung des Wortes Gottes,

die Feier der Taufe und der Eucharistie,
vollzogen vom Dienste des Amtes,
inmitten einer glaubenden, betenden und missionarischen Gemeinde.

a) Die Kirche ist die Gemeinschaft des Neuen zwischen Gott und seinem Volk gestifteten Bundes (Taufe 1, Eucharistie 17); sie ist eine Glaubens- und Lebensgemeinschaft derer, die an Christus glauben und im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes getauft sind (T 12). Die Kirche ist der Leib Christi, in dem diejenigen, die dem Herrn nachfolgen, durch den Heiligen Geist vereint, befreit und wiedergeboren werden (E 19, Amt 1;3). Die Kirche ist eine Gemeinschaft mit Gott durch Jesus Christus im Heiligen Geist (A 1). Dadurch, daß sie der Welt das Evangelium ansagt und als Leib Christi lebt, ist die Kirche Verkündigung und Abbild des zukünftigen Reiches Gottes; sie bringt der Welt einen Vorgeschmack der Freude und der Herrlichkeit des Reiches Gottes (A 4), den sie in der Eucharistie vom Heiligen Geist empfängt (E 18); sie empfängt das Leben der neuen Schöpfung, um der Welt das Bild einer neuen Menschheit zu vermitteln (A 18). Die Kirche kann als eine Priesterschaft beschrieben werden, die durch die Verkündigung des Evangeliums, durch Fürbitte und Dienst der ganzen Menschheit dient (A 17). Die Apostel sind ein Abbild der zukünftigen ganzen Kirche und all derer, die in der Kirche mit einer besonderen Autorität oder Verantwortung betraut sind (A 10). Die Kirche ist eine, heilig, katholisch und apostolisch; sie lebt in Kontinuität mit den Aposteln und ihrer Verkündigung (T 6, A 34). Die vorrangige Manifestation der apostolischen Sukzession findet sich in der apostolischen Tradition der Kirche als ganzer. Die geordnete Weitergabe des ordinierten Amtes ist ein wirksamer Ausdruck der Kontinuität der Kirche (A 35). Die Kirche aller Zeiten und aller Orte, die Kirche der Heiligen und der Märtyrer, die katholische Kirche manifestiert sich in der Ortskirche, in ganz besonderer Weise in der Feier der Eucharistie (E 19). Das Amt und im besonderen das Amt der „episcopé" stellt die Verbindung der Ortskirche und der universalen Kirche her (A 23).

b) Christus ist die Quelle der Sendung der Kirche und die Grundlage ihrer Einheit (A 12). Das Leben der Kirche beruht auf Christi Sieg (A 2). Die rettenden Worte und Taten Christi begründen das Leben der Kirche. Die Apostel, Zeugen des Lebens und der Auferstehung Christi und von ihm ausgesandt, stehen am Anfang der Überlieferung des Evangeliums. Diese apostolische Tradition verbindet die Kirche mit ihren Ursprüngen in Christus und im Kollegium der Apostel (A 34). Christus sammelt, lehrt und nährt die Kirche (E 29, A 14). Christus erfüllt sein Versprechen, bis zum Ende der Welt immer bei den Seinen zu sein, in vielfältiger Weise; doch die

Art der Gegenwart Christi in der Eucharistie ist einzigartig (E 13). Es ist Christus, der dem ordinierten Amt Autorität verleiht; es ist der auferstandene Herr, der der wahre Ordinator ist und die Gabe des Amtes verleiht(A 15; 39).

c) Der Heilige Geist vereinigt diejenigen, die Christus nachfolgen, in einem einzigen Leib und sendet sie als Zeugen in die Welt (A 1). Der Geist erhält die Kirche in der Wahrheit und leitet sie trotz der Schwachheit ihrer Glieder (A 3). Der Heilige Geist verleiht der Kirche verschiedene Gaben, die einander ergänzen (A 5). Die Kirche als der Leib Christi und das eschatologische Gottesvolk wird vom Heiligen Geist durch eine Vielfalt von Gaben und Diensten auferbaut (A 23). Der Heilige Geist gibt uns durch die Eucharistie einen Vorgeschmack des Reiches Gottes: Die Kirche empfängt das Leben der neuen Schöpfung und die Zusicherung der Wiederkehr des Herrn (E 18).

d) Die Kirche wird ständig durch die frohe Botschaft des Evangeliums und die Gabe der Sakramente auferbaut (A 1). Das verkündigte Wort ist Anamnese Christi. Zur Feier der Eucharistie gehört normalerweise die Verkündigung des Wortes. Die Verkündigung und die Unterweisung im Worte Gottes gehören zur besonderen Funktion des Amtes in der Kirche (A 13), durch das das Evangelium verbreitet und die Gemeinschaft in Liebe auferbaut werden soll (A 6).

Die Taufe ist das Sakrament, durch das die Gläubigen in den Leib Christi eingegliedert, mit dem Heiligen Geist erfüllt und mit allen Christen, mit der Kirche zu allen Zeiten und an allen Orten vereint werden (E 19, T 6). Die Einheit der Taufe, verwirklicht in der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche, ist ein Zeugnis für die heilende und versöhnende Liebe Gottes (T 6).

Die Eucharistie, Gedächtnis (memorial) und Sakrament des einzigartigen Opfers Christi, ist die Danksagung und die Fürbitte, die die Kirche dem Vater in Gemeinschaft mit dem Sohn, ihrem Hohenpriester und Fürsprecher, darbringt, der ewig lebt, um Fürsprache für uns einzulegen (E 8, A 17). Die Eucharistie ist das Lobopfer, durch das die Kirche für die ganze Schöpfung spricht. Die Eucharistie offenbart der Welt, was sie werden soll: eine Gabe und ein Lobpreis für den Schöpfer, eine universale Gemeinschaft im Leibe Christi, ein Reich der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens im Heiligen Geist (E 4).

Die Ekklesiologie des Lima-Textes steht in Kontinuität mit den entscheidenden Aussagen der Weltkonferenz von Montreal (1963) über die Beziehung zwischen Schrift und Tradition. Im Bericht von Montreal heißt es:

„So können wir sagen, daß wir als Christen durch die Tradition des Evangeliums (die Paradosis des Kerygmas) existieren, wie sie in der Schrift bezeugt und in und durch die Kirche kraft des Heiligen Geistes übermittelt worden ist. Tradition in diesem Sinne wird gegenwärtig in der Predigt des Wortes, in der Verwaltung der Sakramente und im Gottesdienst, in christlicher Unterweisung und in der Theologie, in der Mission und in dem Zeugnis, das die Glieder der Gemeinde durch ihr Leben für Christus ablegen."[4]

Eine von Glauben und Kirchenverfassung und dem römischen Einheitssekretariat veranstaltete Konsultation, die im Juni 1978 in Venedig stattfand, hat dieses ökumenische Verständnis der Beziehung zwischen Schrift und Tradition deutlich gemacht durch die sehr aufschlußreiche Unterscheidung zwischen der maßgebenden apostolischen Periode und der aufbauenden Periode der Kirche, d.h. die der Väter, der Symbole, der großen Liturgien und der großen Ökumenischen Konzilien: „Die wesentlichen Elemente des christlichen Mysteriums sind uns durch das Zeugnis der apostolischen Gemeinschaft bekannt, das uns in der Schrift überliefert wird. Sie sind die Frucht des Evangeliums und des Wirkens des Geistes in der Frühkirche. Einerseits bezeugen sie das, was die apostolische Kirche unter dem Mysterium Christi verstanden hat. Andererseits jedoch kann die Wahrheit, die sie überliefern, nur voll im Kontext des Lebens der Ur-Gemeinde verstanden werden, die festhielt an der Lehre der Apostel, an der Gemeinschaft der Brüder, an dem Brotbrechen und an dem Gebet (Apg 2, 42)... Nach der maßgebenden apostolischen Periode sah sich die Kirche — Trägerin des Geistes, aber auch der Geschichte verpflichtet — dazu geführt, den Glauben, den sie von den Aposteln erhalten hatte, zu erläutern. Was sie in ihrer Liturgie lebte und wovon sie Zeugnis ablegte, manchmal bis an den Rand des Martyriums, mußte sie in Begriffen zum Ausdruck bringen, die es ihr gestatteten, ihre Einheit zu bewahren und Rechenschaft ihrer Hoffnung abzulegen. Damals ging sie in einer besonderen Kultur auf, die von den Begriffen einer griechischen Philosophie geprägt und abhängig von politischen Situationen war. Das Bemühen jedoch, in diesem neuen kulturellen und historischen Kontext einen angemessenen Ausdruck ihres Glaubens zu finden, war ein wesentlicher Beitrag für die Folgezeit ihrer Geschichte. Indem sie den Glauben formulierte, hat sie das christliche Erbe bereichert. In der Tat führte der Geist damals die Kirche dazu, die Elemente, die für ihre Gemeinschaft mit dem apostolischen Glauben notwendig waren, deutlicher zum Ausdruck zu bringen. Diese aufbauende Periode ist diejenige der Väter, der Symbole, der Entstehung der großen Liturgien und der großen Konzile. Die konziliaren Definitionen über den Gott-in-Dreieinigkeit und

die Person Jesu Christi im besonderen haben der Kirche, indem sie den Glauben vor entstellenden Abweichungen schützen, eine klare Erfassung der Punkte vermittelt, die den Kern ihres Verständnisses des christlichen Mysteriums bilden. Gewiß, zu jeder Zeit lebt und wächst die Kirche im Heiligen Geist und erbaut sich so in Nächstenliebe und im Glauben. Ja mehr noch, seit ihren Trennungen haben sich die Kirchen, jede für sich, entweder konziliare Dekrete oder Bekenntnisse gegeben, denen sie eine wirkliche Autorität zuerkennen. Diese Autorität jedoch bleibt immer nicht nur der Autorität der Schrift unterworfen, sondern auch der Autorität der Dokumente, die universal rezipiert wurden und die den Kern des Glaubens betreffen, den die Kirche seit dieser als grundlegend qualifizierten Periode besitzt."[5]

Es muß nun genauer geklärt werden, welche Autorität der Lima-Text besitzt. Er bietet sich den Kirchen, die in einem ökumenischen Dialog stehen, als ein theologischer Dienst an; er ist in keiner Weise eine vollständige dogmatische Abhandlung, die den Anspruch darauf erhebt, die Ideallösung für alle Lehrprobleme zu sein, die im Laufe der Geschichte zwischen den Kirchen entstanden sind. Es steht den Kirchen vollkommen frei, diesen Text anzunehmen, zu korrigieren oder abzulehnen. Wir haben die Arbeitsmethode erläutert, die zu einem höchsten Maß an Konvergenzen im gemeinsamen Glauben der Christen geführt hat; es ist nun an den Kirchen zu beurteilen, ob das Ergebnis hält, was die ursprüngliche Absicht versprochen hat.

Im Interesse einer guten, objektiven und großzügigen „Rezeption" dieses Textes durch die Kirchen sei hier auf einige Formen der Aufnahme hingewiesen, die weder zu unmittelbar kritisch noch zu voreilig autoritär sind. Noch einmal: dieses Dokument will sich den Kirchen nicht aufdrängen, sondern ihnen dienen. Es könnte, zusammen mit anderen Texten über die gleichen Themen, allerdings mit der Besonderheit, ein weitgehend ökumenisches Dokument zu sein, als ein Instrument der Unterweisung gebraucht werden. Die Pastoren können mit seiner Hilfe dem Glauben der Gemeindeglieder eine feste Grundlage geben. Dieses Bemühen um einen einfachen und gefestigten Glauben des Volkes Gottes ist unerläßlich für die Wiederherstellung der Einheit der Christen. Dafür ist dieser Text ein ökumenischer Ausdruck; und darin liegt sein besonderer Wert. Ein zweiter Bereich, in dem der Lima-Text sich als sehr nützlich erweisen kann, ist die theologische Ausbildung der zukünfigen Pastoren der Kirche in den Seminaren oder Fakultäten. Neben den soliden Grundlagen für eine theologische Reflexion kann der Text ihnen eine gesunde ökumenische Einstellung vermitteln. Er kann zu einer liturgischen Reform in den Kirchen anregen, in de-

nen neue Gottesdienstordnungen entwickelt werden. Schließlich kann der Text ökumenischen Gesprächsgruppen vor Ort, vor allem solchen mit Ehepartnern unterschiedlicher Konfession, als Grundlage für ihr gemeinsames Nachdenken dienen. So kann der Konvergenztext von Lima, ohne dogmatische Ansprüche zu erheben, in den Kirchen in Form einer lebendigen „Rezeption" angenommen werden, die der Stärkung des gemeinsamen Glaubens der Christen dient.

3. Die Eucharistie

Das Dokument gibt keine ausdrückliche Definition des Sakraments. Doch fällt der häufige Gebrauch des Begriffs „Zeichen" auf (T 2, E 1; 5; A 41; 43): das Sakrament ist ein wirksames Zeichen, das das erfüllt, was es bedeutet. So ist die Taufe Zeichen des „neuen Lebens" in Jesus Christus, sie bedeutet „Teilhabe an Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi" (T 3). Die Eucharistie ist das „Sakrament der Gabe, die Gott uns in Christus durch die Kraft des Heiligen Geistes schenkt" (E 2).

Die Sakramente der Taufe und der Eucharistie sind eng mit der Verkündigung des Wortes Gottes verbunden; gemeinsam bilden sie das Amt, das durch sie ausgeübt wird (A 13). Die drei Kapitel über die Taufe, die Eucharistie und das Amt sind eng miteinander verbunden und können nicht getrennt voneinander betrachtet werden. Man kann nicht sagen, daß der Lima-Text „drei Sakramente" zum Gegenstand hat. Der Text hat gar kein Interesse an einer Definition des Sakraments, die in gleicher Weise auf Taufe, Eucharistie und Ordination zuträfe. Er betrachtet diese drei Handlungen vom Evangelium Christi und von der Lehre der Apostel als ihrer Grundlage her. Er interpretiert die diesbezüglichen Aussagen der normativen Schrift und der Auslegungstradition, ohne sie durch einen gemeinsamen Nenner wie den abstrakten Begriff des Sakraments miteinander verbinden zu wollen. Sie sind alle drei, jede in ihrer Weise, Handlungen Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, und der Kirche, die ihr Amt in Treue gegenüber dem Worte Gottes und der Kontinuität der Tradition ausübt (A 40). Die Ordination durch Anrufung des Heiligen Geistes und Handauflegung wird ein „sakramentales Zeichen" genannt, denn sie ist ein Zeichen der Erhörung durch den Herrn, „der die Gabe des Amtes verleiht" (A 43).[6]

Es wird sicher eine der zukünftigen Aufgaben von Glauben und Kirchenverfassung sein, die Lehre von den Sakramenten und ihre Beziehung zur Verkündigung des Wortes Gottes genauer zu untersuchen, denn sie bilden

ein Ganzes im Amt der Kirche: „Die hauptsächliche Verantwortung des ordinierten Amtes besteht darin, den Leib Christi zu sammeln und aufzuerbauen durch die Verkündigung und Unterweisung des Wortes Gottes, durch die Feier der Sakramente und durch die Leitung des Lebens der Gemeinschaft in ihrem Gottesdienst, in ihrer Sendung und in ihrem fürsorgenden Dienst" (A 13). Wort und Sakrament sind nicht nur Funktionen, die vom Amt ausgeübt werden, sondern sie sind konstitutiv für das Amt, das nur durch das Wort und die Sakramente bestehen kann (E 3). Die Eucharistie ist zugleich ein Mahl, in dem uns die Gegenwart Christi als Speise gereicht wird, und ein Lobopfer und Gebet, in dem wir Gott unseren Dank für alle seine Wohltaten darbringen und ihn bitten, sie auch weiterhin allen Menschen zuteil werden zu lassen. Somit ist die Eucharistie zugleich eine Gabe Gottes und ein Gott dargebrachtes Opfer.

Nach der Reformation haben die Protestanten häufig vor allem den Mahlcharakter des Abendmahls, die Gegenwart Christi und die symbolische Speise seines Leibes und Blutes betont. Auch das Gedächtnis der Passion und des Kreuzes gewann große Bedeutung auf Kosten der Bezeugung der Auferstehung, so daß das Abendmahl oft zu einer etwas traurigen Feier wurde. Wenn zu dem noch hinzukommt, daß der Glaube an die Realpräsenz Christi oft durch ein symbolisches Verständnis von Brot und Wein abgeschwächt wurde, dann kann man verstehen, daß die Gläubigen keine große Neigung hatten, an diesem Sakrament teilzunehmen, und daß das Abendmahl nur noch selten gefeiert wurde. Unsere Großeltern hatten nur viermal im Jahr Gelegenheit, daran teilzuhaben: Weihnachten, Ostern, Pfingsten und zur Fastenzeit im September. Glücklicherweise hat eine liturgische Bewegung in den Kirchen der Reformation zu einer häufigeren und freudigeren Feier des Heiligen Abendmahls zurückgeführt.

Auf katholischer Seite legte man zu Beginn des Jahrhunderts den Nachdruck vor allem auf das Meßopfer, bei dem man auch nur relativ selten das Sakrament nahm. Papst Pius X. ist es zu verdanken, daß die häufigere Kommunion wieder zu Ehren kam; und dann hat die liturgische Erneuerung es vielen möglich gemacht, sich intensiver an der Messe zu beteiligen. Schließlich haben das Zweite Vatikanische Konzil und Papst Paul VI. eine Liturgie der Eucharistie wiedereingeführt, die fester in der Tradition der Kirche verwurzelt und stärker von der biblischen Botschaft durchdrungen ist und die außerdem in der jeweiligen Landessprache gefeiert wird.

Durch diese Bewegungen konnten die Christen im Glauben und in der eucharistischen Feier wieder eine größere Nähe zueinander finden. Der Lima-Text nimmt diese konvergierenden Linien auf und bereitet den Au

genblick vor, wo wir uns alle, ohne Vorbehalte, an dem gleichen Tisch zusammenfinden können. Dieses ökumenische Dokument von Glauben und Kirchenverfassung behandelt im wesentlichen vier grundlegende Aspekte der Eucharistie:

1. Die Eucharistie ist das Gedächtnis (memorial) des Lebens, des Leidens und der Auferstehung Christi; was Christus für uns in der Geschichte getan hat, wird im Gottesdienst vergegenwärtigt.
2. Die Eucharistie ist das Dank- und Fürbitteopfer, durch das wir Gott unseren Lobpreis darbringen und ihn bitten, seine Wohltaten weiterhin allen Menschen zuteil werden zu lassen.
3. Die Eucharistie ist das Werk des Heiligen Geistes, der — von der Kirche angerufen — aus Brot und Wein die Zeichen des Leibes und Blutes des gekreuzigten und auferstandenen Christus macht.
4. Die Eucharistie ist die wirkliche Gegenwart (Realpräsenz) Christi in seiner ganzen Person, der sich zur Speise hingibt, damit unser Glaube wachse und unsere Zugehörigkeit zu seinem Leibe, der Kirche, gefestigt werde.

Im Lichte dieser Übereinstimmung im eucharistischen Glauben, die durch das Dokument von Glauben und Kirchenverfassung erreicht worden ist, können wir folgendes gemeinsam sagen:

1. In der Eucharistie wird das einzigartige Opfer Christi am Kreuz gegenwärtig und wirksam. Es geht nicht darum, das einzigartige Opfer Christi zu wiederholen oder zu vervollständigen, sondern darum, es wieder lebendig und in seinen Auswirkungen für uns heute aktuell werden zu lassen. Weil die Eucharistie ein Gedächtnis im vollen biblischen Sinne ist, läßt sie uns das einmalige Ereignis des Kreuzes nochmals erleben; sie ermöglicht es uns, mit Christus unser ganzes Leben dem Vater darzubringen; sie ermöglicht es uns, dem gekreuzigten und auferstandenen Herrn unsere ganze Not und Angst anzuvertrauen, damit er sie in Kraft und Hoffnung verwandle. Hier tritt die Eucharistie, das aktualisierte Opfer Christi, in lebendige Beziehung zu unserem konkreten Leben in der Welt: das gebrochene Brot wird geteiltes Leid und geteilte Freude, geteilt mit allen Menschen, mit der ganzen Schöpfung. Die Eucharistie ist nicht nur ein Sakrament, das mit der Befreiung der Menschheit zu tun hat, die Christus am Kreuz bewirkt hat, sondern sie ist auch Lob- und Dankopfer für das Werk der Schöpfung. Mit den Worten des heiligen Irenäus von Lyon: „Dieses reine Opfer bringt allein die Kirche dem Schöpfer dar, indem sie ihm unter Danksagung aus seinen eigenen Geschöpfen opfert."[7] Es ist für uns sehr wichtig zu erkennen, daß in der Eucharistie die Schöpfungs- und die Erlösungsordnung miteinander versöhnt sind. Allzuoft haben die Christen sich aus Puritanismus nur um

ihr eigenes Heil und um die Reinigung von ihren Sünden gesorgt; sie haben aus der Eucharistie eine fromme und traurige Erinnerung an das Leiden Christi gemacht, ein Heilmittel gegen die Sünde. Die Kirchenväter erinnern uns daran, daß in der Eucharistie auch die ganze Schöpfung und die von Gott geliebte Welt gegenwärtig sind und daß wir in ihr das Lob- und Dankopfer für alles darbringen können, was Gott an Gutem und Schönem in der Welt und an der Menschheit getan hat. Die Kirche hat es heute nötig, sich diese kosmische, ökologische, positive und optimistische Sicht der Eucharistie wieder bewußt zu machen und sie in einer Liturgie zu feiern, die die Freude des Himmels auf Erden und die Erwartung des Festmahles im Reiche Gottes zum Ausdruck bringt.

2. In der Eucharistie ist der lebendige Christus wirklich gegenwärtig. Man muß endlich mit der falschen Vorstellung Schluß machen, die Katholiken und Orthodoxen glaubten an die Realpräsenz und die anderen Christen nicht. Unser Glaube an die Realpräsenz ist uns wirklich gemeinsam. Durch die Worte Jesu selbst und durch die Kraft des Heiligen Geistes werden Brot und Wein der Eucharistie der Leib und das Blut des auferstandenen Christus, d.h. der lebendige Christus in seiner ganzen Person.

Brot und Wein werden der Leib und das Blut Christi selbst, der sich mit diesen sichtbaren Zeichen verbindet; so ist die Gegenwart Christi in der Eucharistie einzigartig und kann auf keine andere Form der Gegenwart beschränkt werden. Die tiefste Wirklichkeit, die unter den äußeren Zeichen von Brot und Wein verborgen ist, ist das ganze Sein Christi, der leiblich mit dem Menschen in Verbindung tritt, um ihn zu speisen und zu verwandeln.

In der Eucharistie konsekriert, sind Brot und Wein nicht mehr gewöhnliche Speise und gewöhnliches Getränk; ihre Bedeutung, ihre Bestimmung, ihre Substanz, ihre tiefste Wirklichkeit sind verwandelt, um Leib und Blut Christi zu werden.

3. Die Christen glauben fest, daß die Eucharistie — Frucht des Wortes Christi und des Heiligen Geistes — die Kirche auferbaut, die Gemeinschaft der Gläubigen mit neuem Leben erfüllt, eine neue Welt schafft und das kommende Reich Gottes verkündet. Eucharistie und Kirche bilden nur eine Wirklichkeit in Gott. Darum kann allein die Kirche die Eucharistie vollziehen, darum kann allein die lebendige christliche Gemeinde, die organisch mit Christus und den Aposteln verbunden ist, diesen grundlegenden Akt feiern, der Begründung und Grundlage ihrer Existenz ist. Darum müssen alle Christen sich bewußt machen, daß die Eucharistie und das apostolische Amt der Kirche eng miteinander verbunden sind. Nur wenn Christus und die Apostel der Eucharistie in Gestalt eines im Heiligen Geist ordinierten

Amtes vorstehen, wird sie zum Sakrament der Einheit der Kirche in Raum und Zeit, d.h. der wahrhaft universalen Kirche.

Das alles können wir gemeinsam sagen und damit unsere Einheit manifestieren, die schon im Glauben verwirklicht ist. Weitere Schritte müssen noch getan werden. Doch wenn wir erst diesen gemeinsamen Glauben verkündigen können, sind wir schon auf dem Wege zur sichtbaren Einheit, die in ihrer ganzen Fülle verwirklicht werden wird, wenn wir an demselben Tisch des einen Herrn gemeinsam den Gottesdienst feiern und an Seinem Mahl teilhaben können.

Der Text von Glauben und Kirchenverfassung befürwortet mit Nachdruck eine häufige Abendmahlsfeier und Teilhabe am Sakrament. Es heißt dort: „Da die Eucharistie die Auferstehung Christi feiert, ist es angemessen, daß sie wenigstens jeden Sonntag gefeiert wird. Da sie das neue sakramentale Mahl des Volkes ist, sollte jeder Christ ermutigt werden, das Abendmahl häufig zu empfangen" (E 31). Einer der besten ökumenischen Dienste, den die Katholiken ihren protestantischen Brüdern leisten können, wäre der, daß sie sie ermutigen, das Abendmahl öfter zu feiern und zu empfangen.[8]

Diese gemeinsame Bezeugung unseres Glaubens in der Eucharistie bedeutet leider nicht, daß wir in der Regel schon gemeinsam am gleichen Tisch das Abendmahl empfangen können. Warum? Die eucharistische Feier birgt noch folgendes Problem: Wer kann die Feier der christlichen Gemeinde halten oder sie leiten?

In der reformierten Tradition ist es der Pastor, der von einer Gruppe dazu beauftragter Pastoren durch Handauflegung ordiniert worden ist. Im Genfer Katechismus nennt Calvin die Pastoren „Verwalter der Sakramente", denn Christus hat seinen Aposteln den besonderen Auftrag erteilt, zu taufen und zu predigen, „und im Blick auf das Abendmahl verordnet er, daß wir es nach seinem Vorbild feiern; denn er übte das Amt des Dieners Gottes, indem er es den anderen übertrug" (55. Kapitel). Das Amt des Pastoren wird hier als ein Zeichen dafür verstanden, daß Christus das Abendmahl feiert und leitet.

In der katholischen Tradition haben nur die Bischöfe und die durch einen Bischof geweihten Priester das Recht und die Vollmacht, die Messe zu feiern. Das erklärt, warum es für einen Katholiken so problematisch ist,

Abendmahlsgemeinschaft zu praktizieren oder die eucharistische Gastbereitschaft einer reformatorischen Kirche anzunehmen.

Somit mußte der Text von Glauben und Kirchenverfassung auch die Frage des Amtes behandeln.

Schlußbemerkungen

Die „Rezeption" des Lima-Textes setzt seitens der Kirchen folgendes voraus: Dankbarkeit für das Maß an Annäherung, das schon erreicht worden ist; eine klare Bezeugung des gemeinsamen Glaubens der Christen; den festen Willen, die sichtbare Einheit zu verwirklichen; Opferbereitschaft im Blick auf konfessionelle Denk- und Handlungsweisen, die für eine getreue Überlieferung des Evangeliums nicht notwendig sind. Diese beiden letzten Punkte sind von besonderer Bedeutung. In dem Maße, in dem man sich der Einheit nähert und es gilt, Entscheidungen zu treffen, scheint sich in den Kirchen oder Konfessionsfamilien in der Tat eine gewisse Rückzugsbewegung oder zumindest ein großes Zögern bemerkbar zu machen, so als ob die Einheit Furcht erzeugte und man Angst hätte, durch das Opfer seiner nicht wesentlichen Traditionen seine Identität zu verlieren. Einige der engagiertesten Schrittmacher der Ökumene scheinen plötzlich in eine Art von Konfessionalismus zu verfallen, der jedes Weiterkommen auf dem Wege der sichtbaren Einheit zu blockieren scheint. Die Kirchen brauchen viel Mut, um die Einheit zu wollen und sich auf die nötigen Opfer vorzubereiten. Es gilt, eine eigene ökumenische Spiritualität zu entwickeln: Wenn man sich im Gespräch unter Christen eingehend mit den Merkmalen der Einheit, der Katholizität und der Apostolizität befaßt hat, dann ist die Zeit gekommen, alle Konsequenzen aus der Heiligkeit der Kirche zu ziehen, und das bedeutet Armut, Gebefreudigkeit und Opfersinn im Gehorsam gegenüber Christus, der die sichtbare Einheit schenken wird, wann und wie es ihm gefällt.

Den Kirchen wird die wunderbare Gelegenheit geboten, den Lima-Text zu ihrem eigenen zu machen, indem sie gewisse Ergänzungen und Veränderungen vorschlagen. Es geht nicht darum, sich diesen Text wie einen Spiegel vorzuhalten, in dem man sein eigenes Gesicht wiederzuentdecken sucht, um dann festzustellen, daß es entstellt oder getrübt ist. Es ist vielmehr angemessen, sich von diesem Text Fragen an die eigene konfessionelle Unbeweglichkeit stellen zu lassen und eine weitherzige Antwort auf seinen Aufruf zum Opfer zu wagen. Die heute so notwendige Erneuerung der Kirchen wird wohl diesen Preis kosten.

Nachdem noch nicht ein Jahr seit der ersten Veröffentlichung verstrichen ist, sind uns 14 Übersetzungen des Dokumentes bekannt: in englisch, französisch, deutsch, italienisch, russisch, niederländisch, schwedisch, finnisch, norwegisch, spanisch (kastilisch und katalanisch), malajalam (Indien), koreanisch, portugiesisch (wir rechnen noch mit etwa 10 anderen, darunter einer griechischen und einer arabischen Übersetzung).

ANHANG

Für die Reformierten, die sich fragen mögen, wie diese Entwicklungen mit der reformierten Tradition zusammenhängen und ob sie ihr entsprechen, seien hier zwei entscheidende Texte von Calvin zitiert, zunächst aus dem *Kleinen Traktat über das Heilige Abendmahl:*

„Wenn die Vergegenwärtigung Gottes im Heiligen Abendmahl wirklich ist, dann ist die innere Substanz des Sakraments mit den sichtbaren Zeichen Gottes unlösbar damit verbunden. So wie das Brot uns in die Hand gegeben wird, so wird uns auch der Leib Christi kommuniziert, damit wir an ihm teilhaben. Wir bekennen deshalb einmütig, daß, wenn wir das Sakrament im Glauben gemäß der Einsetzung des Herrn empfangen, wir Teilhaber an der wahren Substanz des Leibes Christi werden."[9]

In der *Institutio Christianae Religionis* setzt Calvin mit Nachdruck die Wahrheit des Zeichens der bildlichen Redeweise entgegen: „Aber wenn wir das feststellen, so können wir doch daraus, daß uns das *Zeichen* dargegeben wird, mit Recht den Schluß ziehen, daß uns auch die Sache gewährt wird. Denn wenn einer Gott nicht *lügenhaft* nennen will, so wird er sich nie und nimmer erdreisten, die Behauptung aufzustellen, es würde uns von ihm ein *eitles Merkzeichen* vorgehalten. Wenn also der Herr durch das Brechen des Brotes in Wahrheit das *Teilhaben an seinem Leibe* veranschaulicht, so darf es durchaus nicht in Zweifel gezogen werden, daß er uns dies auch in *Wahrheit gewährt und dargibt.* Und es müssen überhaupt alle Gläubigen die Regel festhalten, daß sie allemal, wenn sie die *Merkzeichen* sehen, die der Herr eingesetzt hat, auch gewißlich dafür halten und überzeugt sein sollen, daß darin auch die *Wahrheit* der im Zeichen dargestellten Sache gegenwärtig sei. . . so sollen wir. . . die feste Zuversicht in uns tragen, daß uns nicht weniger auch *der Leib selbst gegeben* wird."[10]

Calvin wünschte, daß das Heilige Abendmahl mindestens einmal in der Woche gefeiert wird.[11] Die reformierte Lehre von Wort und Sakrament müßte die Kirchen dazu führen, einmal wöchentlich, jeden Sonntag, den vollständigen christlichen Gottesdienst zu feiern, zu dem die Liturgie des

Wortes und die Liturgie der Eucharistie gehören. Die Tatsache, daß zum Sonntagsgottesdienst nicht regelmäßig ebenso wie die Verkündigung des Wortes auch die Eucharistie gehört, ist eine Anomalie, die die Reformierten nicht länger dulden sollten. In einer Zeit der Wortinflation ist es entscheidend, daß die Kirche in ihrem Wort nüchtern ist, daß sie wirklich nur das wesentliche Gotteswort verkündigt, daß sie lange intellektuelle oder moralische Reden vermeidet, die nur ermüden und vorüberrauschen, ohne wirklich Gemeinschaft zu bauen. Die häufige Feier des Abendmahls soll den Christen zur Kontemplation und zur Anbetung verhelfen.

Für Calvin hat die Ordination sakramentalen Charakter, selbst wenn er sie nicht zu den Sakramenten zählt, die für den gewöhnlichen Gebrauch der ganzen Kirche gegeben sind. Calvin schreibt dazu: „Ich lasse es zwar nicht ungern gelten, daß man auch die *Handauflegung*, mit der die Diener der Kirche in ihr Amt eingewiesen werden, als Sakrament bezeichnet, aber ich zähle sie doch nicht zu den *ordentlichen* Sakramenten."[12] An anderer Stelle führte er aus: „Was *das wahre Presbyteramt* (Anmerkung in der deutschen Ausgabe: „Die französische Übersetzung von 1560 bezieht diesen Satz richtiger nicht auf das *Amt*, sondern auf die *Ordination* dazu") angeht, das uns Christi eigenes Wort anbefohlen ist, so will ich es gerne als Sakrament gelten lassen. Denn da haben wir es mit einer Zeremonie zu tun, und die ist erstens aus der Schrift entnommen...und ein zuverlässiges Merkzeichen der geistlichen Gnade (1 Tim 4, 14)."[13]

Diese geistliche Gnade des Amtes, dieses Charisma des Heiligen Geistes hat endgültigen Charakter. Das Amt des Pastoren ist mit seinem Auftrag an eine Kirche gebunden. Calvin schreibt dazu: „Der, der an einen bestimmten Ort berufen ist, darf nicht *selbst* über seinen Wegzug nachdenken, soll auch seine Befreiung vom Dienst nicht etwa so suchen, wie er es für sich bequem hält. Und dann: wenn es einem von Nutzen ist, an einen anderen Ort versetzt zu werden, so darf er das doch nicht aus persönlicher Entschließung unternehmen, sondern er muß die (Regelung durch die) öffentliche Autorität abwarten."[14] Man wird also Pastor für immer, nach der Berufung Gottes, und man muß seinem ortsgebundenen Auftrag treu bleiben, gemäß der Autorität der Kirche, die ihn erteilt.

ANMERKUNGEN

1 „Taufe, Eucharistie und Amt", Verlag Otto Lembeck / Verlag Bonifatius-Druckerei 1982.

2 Vgl. den Vortrag von Nikos Nissiotis in Bangalore: „Die Bedeutung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung für die Wiederherstellung kirchlicher Gemeinschaft", in: Beiheft 35 zur ÖR.

3 Es ist bedauerlich, daß der Lima-Text nicht die Anmerkungen beibehalten hat, die auf den Ursprung zahlreicher Abschnitte in den offiziellen Dokumenten des Ökumenischen Rates verweisen. Die Hauptzitate sind im sogenannten Accra-Text (Beiheft 27 zur ÖR) oder in den Genfer Archiven (1967-1972) zu finden. Diese Methode der Zusammenstellung von Zitaten aus den offiziellen Berichten hatte den Vorteil, daß man nicht über das hinausging, was die Kirchen schon gemeinsam erklärt hatten. Gewiß hat zwischen 1974 und 1982 durch die umfangreiche Korrespondenz mit den Kirchen eine Korrekturarbeit stattgefunden. Doch das Wesentliche ist beibehalten worden, besonders beim Text über die Eucharistie, der seit dem ersten Entwurf von 1967 nicht viel verändert wurde.

4 Montreal 1963, 43/44.

5 Auf dem Wege zu einem Bekenntnis des gemeinsamen Glaubens. Faith and Order Paper 100, in: ÖR 3/1980, 369ff.
Dieses Verständnis von der höchsten Autorität der Heiligen Schrift in der Auslegungstradition der Kirche entspricht den großen Werken der Reformation, besonders dem von Calvin, der immer eine große Achtung vor der Tradition der ersten Jahrhunderte der Kirche gezeigt hat, besonders wie sie sich in den Kirchenvätern und den ersten vier Ökumenischen Konzilien niedergeschlagen hat (vgl. z.B. in der *Institutio* Buch IV, Kap. 4, wo Calvin seine allgemeine Übereinstimmung mit der Tradition der Kirche der ersten fünf Jahrhunderte bezeugt).

6 Man könnte hier auf ein Wort von Calvin verweisen, der gelten ließ, daß man auch die Handauflegung bei der Ordination der Diener der Kirche als Sakrament bezeichnet, sie aber doch nicht zu „den ordentlichen Sakramenten" zählte (Institutio IV, 14, 20, übersetzt und bearbeitet von Otto Weber, Göttingen 1963^2).

7 Adv. Haer. IV. 18.4, Bibliothek der Kirchenväter. Des Heiligen Irenäus fünf Bücher gegen die Häresien, Kempten/München 1912.

8 In diesem Sinne konnte Kardinal Bea sagen: „Es steht uns nicht zu, das Geheimnis der göttlichen Vorsehung und ihrer barmherzigen Wege auszuforschen, auf denen sie jenen hilft und sie mit Leben erfüllt, die ihr in gutem Glauben nach bestem Vermögen dienen. Alles, was wir gesagt haben, genügt, um zu bekräftigen, daß gleicherweise für die nichtkatholischen Brüder aus der Reformation das heilige Abendmahl eine Quelle der einigenden Gnade sein kann und auch ist, obgleich dies auf eine Weise und in einem Ausmaß der Fall ist, welche nur Gott bekannt sind. Dasselbe gilt also auch in ganz allgemeiner Weise für alle Christen: Je mehr sie sich mit Christus vereinigen, indem sie seinen Leib essen und sein Blut trinken, umso mehr wird man zunehmend dahin gelangen, daß man die derzeit vorhandenen Spaltungen überwindet und jene volle Einheit verwirklicht, zu der alle kraft der Taufe gerufen sind." (Eucharistischer Kongreß in Pisa, 10. Juni 1965, Civiltà cattolica, September 1965, Documentation catholique, 5.9.1965, 1476)

9 Petit traité de la sainte Cène, Labor et Fides, 112, 141.

10 Institutio, IV, 17, 10.

11 Ebd. IV, 17, 43-44.

12 Ebd. IV, 14, 20.

13 Ebd. IV, 19, 28.

14 Ebd. IV, 3, 7.

Aus dem Französischen übersetzt von Helga Voigt.

Luther und die Ökumene heute

VON HEINRICH FRIES

Kann Luther einen Beitrag zur Ökumene heute leisten, nachdem die Trennung der Christen im Abendland mit seinem Namen und Werk verbunden ist, nachdem er einst erklärt hatte, „So sind und bleiben wir auf ewiglich geschieden und widereinander"?[1]

Andererseits: Es kann keinen Ökumenismus ohne Luther oder an Luther vorbei geben. Das hat die Diskussion um die mögliche Anerkennung der Confessio Augustana durch die katholische Kirche gezeigt. Dabei wurden allerdings Alternativen aufgebaut, die als solche nicht zutreffend sind. Denn Luther hat die Confessio Augustana in Worten der zustimmenden und rühmenden Würdigung als Wiedergabe seiner Überzeugung und seiner Lehre gebilligt. Die Grundlagen der Reformation sind die Bekenntnisschriften, zu denen nicht das gesamte theologische Werk Luthers gehört, sondern die von ihm verfaßten Katechismen und in einem gewissen Abstand dazu die Schmalkaldischen Artikel.[2]

500 Jahre nach Luthers Geburt haben die Geschichte nicht still stehen lassen, sondern sie verändert. Mehr und mehr ist den christlichen Kirchen bewußt geworden, daß die von Luther nicht gewollte, aber mit seinem Werk verbundene Spaltung der Kirchen in getrennte Konfessionen eindeutig gegen den Willen des Herrn der Kirche, Jesus Christus, verstößt und also objektiv gesehen Schuld ist. Das gilt, auch wenn wir niemand persönlich die Schuld zuweisen. In dieser Frage gilt vielmehr: Alle haben gesündigt. Während des Zweiten Vatikanums hat Papst Paul VI. ausdrücklich auch von der Mitschuld der katholischen Kirche an der Trennung gesprochen und um Vergebung gebeten. Wir heutigen Christen können zwar sagen: An der Trennung tragen wir persönlich keine Schuld, sie erfolgte ohne uns. Aber wir können insofern heute schuldig werden, wenn uns der Zustand der Trennung gleichgültig läßt und wenn wir keinen Finger rühren, um ihn zu ändern, und wenn wir dies alles noch mit dem Hinweis erledigen, das Werk der Einigung könne nur die Tat Gottes selber und seines Geistes sein. Das ist wahr. Aber Gott pflegt sein Werk auch durch Menschen zu tun.

Dazu kommt, daß eine getrennte Christenheit für die ganze Welt ein Ärgernis darstellt, die Botschaft Jesu Christi unglaubwürdig macht und den Weg des Evangeliums in die Welt verhindert. Kann man nicht den getrenn-

ten Kirchen zurufen: Versöhnt euch doch zuerst selbst, dann wird euer Aufruf zur Versöhnung und zum Frieden in der Welt glaubwürdiger.

Mit anderen Worten: Wir haben das Zeitalter der Polemik und der Gegensätze hinter uns gebracht. Wir sind heute in allen Kirchen in das Stadium der Ökumene eingetreten, die sich mit dem Skandal der Trennung der Christenheit in verschiedene, getrennte Kirchen nicht abfindet, sondern wie die Regel von Taizé sagt, die Leidenschaft für die Einheit des Leibes Christi hat.

Die Ökumene ist nicht vor allem auf das bedacht, was trennt und gegensätzlich ist, sondern auf das, was verbindet. Sie blickt auf das, was den Christen und Kirchen gemeinsam ist. Dabei wird gefragt, ob die bleibenden Unterschiede heute noch kirchentrennend sind.

In dieser Situation fragen wir nach dem Beitrag Luthers zur Ökumene. Dieser wird erkennbar, wenn wir nicht seine situationsbedingten polemischen Äußerungen, zumal die Kampfschriften aus der sog. reformatorischen Frühzeit zugrunde legen, sondern von den positiven Inhalten seiner Theologie und den positiven Anliegen seines Handelns ausgehen. Wir müssen die polemischen Äußerungen von 1520/21 als situationsbedingt relativieren, und man sollte es sich verbieten, immer wieder auf die Aussagen des frühen Luther als maßgebliche Orientierung zurückzugreifen. Sie sind zwar nicht ausdrücklich widerrufen, aber sind faktisch von Luther selbst nicht durchgehalten und von den Bekenntnisschriften nicht übernommen worden.[3] So sind Luthers Aussagen, der kein systematischer Theologe war, nicht frei von Widersprüchen.

Der Beitrag Luthers zur Ökumene heute ist in folgendem zu sehen.

I.

Als erstes sei genannt sein *Ruf zur Erneuerung der Kirche*. Sie wurzelt bei Luther in einer Erneuerung der Theologie, die für ihn in der grundsätzlichen Orientierung am Evangelium, wie es in der Bibel bezeugt ist, gegeben war.

Die Erneuerung der Kirche, der Kirchen, ist die Grundvoraussetzung für eine Einheit im Glauben. Denn nur dadurch kann sie den Stand der Gespaltenheit überwinden und zum Ziel der Einheit im Glauben streben. Die Erneuerung der Kirche setzt Besinnung, Umkehr und Buße voraus, so wie es Luther in der ersten Ablaßthese formuliert hat: „Wenn unser Herr und Meister sagt, tut Buße, so will er, daß das ganze Leben seiner Gläubigen auf Erden eine Buße sein soll." Die Kirche Jesu Christi ist eine zu erneuern-

de Kirche, ecclesia semper reformanda. Sie ist der steten Erneuerung bedürftig, weil sie die Kirche sündiger Menschen ist, sie ist der steten Erneuerung fähig, weil ihr der Geist Jesu Christi verheißen und geschenkt ist, der Geist, der lebt, lebendig macht und erneuert.

Das Wort von der Erneuerung der Kirche ist für den Katholiken keineswegs immer selbstverständlich gewesen. Man hat in dem Wort „Reform" immer das Wort Reformation mitgehört und damit den Gedanken der Kirchentrennung verbunden. Im letzten Jahrhundert erklärte Papst Gregor XVI., es sei absurd, von einer Erneuerung der Kirche zu reden, so als ob ihr irgend etwas mangelte. Der sog. Reformkatholizismus um die Jahrhundertwende, der in Deutschland vor allem an die Namen Hermann Schell und Albert Erhard geknüpft ist, wurde kirchenamtlich verurteilt.

Das Zweite Vatikanum, das ein Reformkonzil war und sein wollte, hat indessen den Gedanken der Erneuerung bewußt aufgenommen und erklärt: „Die Kirche wird auf dem Weg ihrer Pilgerschaft von Christus zur dauernden Reform gerufen, derer sie allezeit bedarf, soweit sie menschliche und irdische Einrichtung ist."[4]

II.

Wenn man fragt, woran sich die Forderung und Verheißung nach Erneuerung der Kirche halten soll, so heißt die Antwort: Die Kirche soll sich *erneuern im Blick auf ihren Ursprung*. Dieser Ursprung ist primär eine Person: *Jesus Christus*. Er ist der Grund und der Herr der Kirche. Alle Kirchen beanspruchen, Kirche Jesu Christi zu sein. An diesem Anspruch sind sie in ihrem Sein und Tun zu messen und zu beurteilen, und es bleibt zu fragen, wie weit sie dem Anspruch entsprechen und bereit sind, sich davon immer neu in Pflicht nehmen zu lassen, so daß, wie wiederum das Konzil sagt, das Antlitz Jesu Christi, „der das Licht der Welt ist, sich in der Kirche und in ihrem Leben widerspiegelt".[5] Hier gilt das Gesetz: Je mehr Zwei in einem Dritten eins sind, desto mehr kommen sie einander näher. Je mehr die Kirchen in Christus eins sind und sich bemühen, es zu sein, desto mehr rücken sie zusammen. Die Erneuerung in Christus führt zur Gemeinschaft und zur Einheit der Christen.

Dieser gemeinsame Orientierungspunkt hat noch einen anderen Ursprung: *Die Heilige Schrift*, das Zeugnis des Glaubens an Jesus Christus, das Zeugnis seines Lebens, seines Wortes, seines Werkes, seines Vermächtnisses, seiner Verheißung. Alle Kirchen Jesu Christi anerkennen die Heilige Schrift als die normative Urkunde ihres Glaubens und Lebens; die Heilige

Schrift ist neben den Sakramenten das kostbarste Gut und Erbe in allen Kirchen. Hier gilt das gleiche Gesetz: Je mehr sich Kirchen und Christen bemühen, sich an der Heiligen Schrift zu orientieren und aus ihr zu leben, und zwar aus der ganzen Heiligen Schrift und aus ihrer Mitte, desto mehr kommen sie aufeinander zu. Die verschiedenen Ströme, die die Konfessionen darstellen, entstammen der gleichen Quelle.

Man kann dazu heute sagen: Das Bemühen, die Heilige Schrift zu lesen, zu erklären und aus ihr zu leben, geht durch alle Kirchen. Die Schrifterklärung durch die wissenschaftliche Theologie hat viele Brücken geschlagen und viele Gemeinsamkeiten geschaffen. Nach dem Zweiten Vatikanum soll die Erklärung der Heiligen Schrift die Seele der ganzen Theologie sein.[6] Das ergibt eine Änderung im Aufbau und in der Methode der katholischen Theologie. So ist es kein Zufall, daß wir heute gemeinsame, katholische und evangelische Bibelkommentare haben.

Der andere Orientierungspunkt für die Erneuerung der Kirche ist die *Besinnung auf die Sendung und Berufung der Kirche.* Sie ist nicht um ihrer selbst willen da, sondern für die Menschen, für die Welt, für das Reich Gottes, das ein Reich des Friedens und der Gerechtigkeit ist. Diese Orientierung bewahrt die Kirche davor, nur auf sich selbst bedacht zu sein, nur um sich selbst zu kreisen. Diese Orientierung macht sie frei und offen für die Zeichen der Zeit, die auch eine Sprache Gottes sind, eine Sprache in der Form der Tatsachen. Auch das ist ein Weg, der die Gemeinschaft und die Einheit im Glauben bewirken kann. Denn der gemeinsame Weg auf ein gemeinsames, verpflichtendes Ziel macht die Wanderer auf dem Weg zu Gefährten und bringt sie einander näher.

III.

Die ökumenische Bedeutung Luthers ist darin zu sehen, daß er mit großer Eindringlichkeit auf das aufmerksam gemacht hat, was *Wort Gottes* heißt, das Wort Gottes als Vorgang der Offenbarung, das Wort Gottes in der Heiligen Schrift, das Wort Gottes vor allem in der Verkündigung. Sie ist die Bedingung des Glaubenkönnens. Denn der Glaube kommt vom Hören. Deshalb hat Luther der Verkündigung des Wortes, dem, wie er sagt, „Predigtamt" die höchste Bedeutung zugemessen. Er meinte, „der Mensch könne alles entbehren außer dem Wort Gottes und ohne das Wort Gottes sei ihm mit keinem Ding geholfen".[7] Dadurch ist die Konfession, die sich auf Martin Luther beruft, in besonderer Weise eine Kirche des Wortes geworden. Ihr hat man die katholische Kirche als Kirche des Sakra-

ments entgegengesetzt. Heute erkennen wir, daß eine solche Alternative falsch ist. Die Kirche muß *Kirche des Wortes und des Sakraments* sein, denn beides sind die Wege, in denen sich Gott in Jesus Christus dem ganzen Menschen zuwenden will.

Den Bischöfen seiner Zeit hat Luther vorgeworfen, daß sie vor lauter anderen, oft allzu weltlichen Geschäften ihre wichtigste Aufgabe vergessen, die Verkündigung des Wortes Gottes. Es ist wie eine Antwort auf diesen Vorwurf, wenn das Zweite Vatikanum erklärt, die wichtigste Aufgabe der Bischöfe sei die Verkündigung des Evangeliums.[8] In der Tat: Es gibt in der heutigen Zeit der Orientierungslosigkeit keinen wichtigeren Dienst als den Dienst am Glauben, der sich als Antwort auf die Fragen des Menschen versteht, aber auch als Infragestellung bloß menschlicher Antworten und Entwürfe. Der so verstandene Glaube ist Licht auf den Wegen unseres Daseins, und er ist zugleich die Kraft, diesen Weg zu gehen, gleich weit entfernt von Anmaßung und Verzweiflung.

Die bemerkenswerte Zuwendung zum Abendmahl in der evangelischen Kirche — sogar der letzte evangelische Kirchentag in Hannover war davon maßgeblich geprägt, und immer mehr wird der sonntägliche Gottesdienst durch Predigt und Abendmahl bestimmt — ist eine Verlebendigung und Erneuerung der evangelischen Kirche als Kirche des Sakraments und ein wichtiger Beitrag zur Ökumene, deren Frucht sie zugleich ist.

Ganz eindeutig bestimmt das Zweite Vatikanum das auch von Luther kritisierte Verhältnis vom Lehramt der Kirche und Wort Gottes. Es sagt: „Das Lehramt der Kirche steht nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm, indem es nichts lehrt, als was überliefert ist, weil es das Wort Gottes aus göttlichem Auftrag und mit dem Beistand des Heiligen Geistes voll Ehrfurcht hört."[9]

IV.

Ein anderer Punkt, an dem die ökumenische Bedeutung Luthers sichtbar wird, ist sein Bemühen, die vielfältigen Inhalte des Glaubens auf ihre *Mitte* hin zu konzentrieren und daraus zu erklären. Für Luther hieß diese Mitte des Glaubens: *Die Rechtfertigung* des Menschen nicht durch Werke der Menschen, sondern allein durch Gott in Jesus Christus. Dem entspricht der Glaube allein.

Für Luther ist die Lehre von der Rechtfertigung der Artikel, mit dem die Kirche steht und fällt. Sie ist verbunden mit der Erkenntnis Luthers, was Gottes Gerechtigkeit (Röm 1,17) bedeutet. Darüber gibt er sich in der Vor-

rede zum ersten Band seiner gesammelten lateinischen Werke Rechenschaft. „Es war gewiß wunderbar, wie ich von einem hitzigen Eifer ergriffen gewesen war, Paulus im Briefe an die Römer kennen zu lernen; im Weg war mir bis dahin nicht die Kälte meines Herzens gestanden, sondern ein allereinziges Wort im ersten Kapitel: Die Gerechtigkeit Gottes wird im Evangelium offenbar. Ich haßte dieses Wort Gerechtigkeit Gottes, ich konnte den Gerechten, den Sünder strafenden Gott nicht lieben, haßte ihn vielmehr; denn obwohl ich als untadeliger Mönch lebte, fühlte ich mich vor Gott als Sünder und gar unruhig in meinem Gewissen und getraute mich nicht zu hoffen, daß ich durch meine Genugtuung versöhnt sei. Ich war voll Unmuts gegen Gott, wenn nicht in heimlicher Lästerung, so doch mit mächtigem Murren und sprach: Soll es denn nicht genug sein, daß die elenden, durch ihre Erbsünde ewiglich verdammten Sünder mit allerlei Unheil bedrückt sind durch das Gesetz des Dekalogs? Muß denn Gott noch durch das Evangelium Leid an Leid fügen und uns auch durch das Evangelium mit seiner Gerechtigkeit und seinem Grimm bedrohen? Da erbarmte sich Gott meiner. Unablässig sann ich Tag und Nacht, bis ich auf den Zusammenhang der Worte merkte: nämlich: Die Gerechtigkeit Gottes wird im Evangelium offenbar. Da fing ich an, die Gerechtigkeit Gottes nicht als eine aktive, strafende, sondern als eine passive Gerechtigkeit zu begreifen, eine Gerechtigkeit, durch die der Gerechte als durch Gottes Gnade lebt, d.h. also aus Glauben, und merkte, daß dies so zu verstehen sei: Durch das Evangelium wird die Gerechtigkeit Gottes offenbar, die Gerechtigkeit, durch die uns Gott aus Gnaden und Barmherzigkeit rechtfertigt durch den Glauben. Nun fühlte ich mich ganz und gar neu geboren: die Tore hatten sich mir aufgetan. Ich war in das Paradies selbst eingegangen."[10] Die Grundfrage seines Lebens: Wie bekomme ich einen gnädigen Gott? war gelöst.

Zu der Lehre von der Rechtfertigung ist zu sagen, sie ist nicht ein Lehrstück neben einem andern, sie ist der Schlüssel zum Ganzen, das Interpretationsprinzip von Luthers Verständnis des christlichen Glaubens überhaupt.

Die Lehre von der Rechtfertigung — ein Wort, das in Luthers Kleinem Katechismus nicht vorkommt — kann auch anders wiedergegeben werden durch das: Christus allein, die Gnade allein, der Glaube allein. Nach einem solchen Grundverständnis des Ganzen suchen, ist höchst legitim. Es begegnet ausdrücklich in der paulinischen Theologie.

Von der so verstandenen Lehre von der Rechtfertigung ist zu sagen, sie stellt heute keinen kirchentrennenden Gegensatz mehr dar. Das ist nicht

das Ergebnis einer besonders irenisch gesinnten Theologiegruppe, sondern das Resultat einer vertieften Bemühung um die biblischen Grundlagen, die historischen Zusammenhänge und Entwicklungen und um die Sache selbst.

Gewiß, auch heute verbleiben noch Unterschiede in der Begrifflichkeit und im Sprachgebrauch, aber das Verständnis der Sache selbst nötigt und erlaubt es heute nicht mehr, in getrennten und sich gegenseitig verwerfenden Kirchen zu existieren. Es kommt zu einer versöhnten Verschiedenheit, die auf der Mehrdimensionalität theologischen Denkens und Sprechens beruht, wenngleich auch diese noch nicht den Konsens aller, auch nicht aller Theologen gefunden hat. Immer wieder zeigen sich Tendenzen, das bereits Erreichte wieder aufs neue aufzurollen und in Frage zu stellen. Aber die Dynamik des gewonnenen Gemeinsamen ist stärker.[11]

Die von Luther getroffene Unterscheidung *„Gesetz und Evangelium"* — er preist sie als „die höchste Kunst der Christenheit" und als Schlüssel zum Verständnis der Schrift, sie ist „die Grundformel theologischen Verstehens".[12] Sie faßt die Lehre von der Rechtfertigung in einer neuen Kategorialität und Polarität. Die besagt, daß das Evangelium immer Befreiung ist, immer schenkt und nie fordernd sagt: Du sollst. Und doch ist das Evangelium nur Evangelium auf dem Grund seines Widerparts, des verurteilenden Gesetzes. Das Gesetz sagt dem Menschen: Das hast du getan; das Evangelium sagt ihm: Das hat Gott für dich getan.

„So bleibt das Evangelium immer mit dem Gesetz in der Unterscheidung zusammen. Damit ist verhindert, daß das Wort Gottes als billiges ‚Trostmittel' zu verstehen ist, es ist vielmehr Beanspruchung des Sünders, der sich mit dem ganzen Ernst seiner nichtigen Lage, deren das Gesetz ihn überführt, unter Gott stellt. Alle Spannungen, die die christliche Existenz in der Sicht Luthers bestimmen, sind auf die Beanspruchung des Menschen durch Gesetz und Evangelium zurückzuführen."[13]

Wie sehr das Thema Gesetz und Evangelium ein Thema der katholischen Tradition und Theologie — seit Augustin über Thomas und Seripando — ist, hat Gottlieb Söhngen schon 1957 dargestellt:[14]

Man hat die Formel *„Gerecht und Sünder zugleich", „simul iustus et peccator"* eine Kernformel der Rechtfertigungslehre Luthers genannt und sie zugleich in den Gegensatz zur katholischen Lehre vom Menschen im Stand der Gnade gestellt. Dieser Gegensatz bleibt so lange bestehen, als man sich nicht klar macht, daß Luther nicht in ontologischen Kategorien, sondern in Relationen denkt und den Menschen nicht in seinem Sein, als Subjekt mit Eigenschaften und Qualitäten, sondern in seiner Beziehung zu Gott beschreibt, wodurch jedoch nicht ein „Als ob", sondern ein neues

Sein konstituiert wird. Sündersein als Verweigerung der Gottesbeziehung des Menschen und Gerechtfertigtsein als Zuwendung Gottes zum Menschen trotz seiner Sünden schließen sich in logischem Betracht aus, aber nicht auf der Ebene einer existentiellen Theologie und der Gebetsrealität. Es ist vergleichbar dem Wort aus dem Evangelium: „Herr, ich glaube, hilf meinem Unglauben" (Mk 9,24). Das so verstandene personale Geschehen ist kein Gegensatz, sondern eine Überbietung ontologisch verstandener Vorgänge.

Wir sagten, daß es für Luther eine Mitte und eine Konzentration des christlichen Glaubens gibt. Er hat diese in der Lehre von der Rechtfertigung und ihren möglichen Varianten gesehen.

Es ist keine Frage, daß es eine Mitte des christlichen Glaubens gibt. Ob man sie mit Luthers Bestimmung identifizieren muß oder anders formulieren kann, ist eine andere Sache. Auf jeden Fall gehören zu dieser Mitte: Gott — Jesus Christus — sein Heiliger Geist und das Heilswerk des dreifaltigen Gottes. Daraus folgt, daß nicht alle Inhalte des Glaubens in gleicher Weise für das Heil bedeutsam sind, daß Inhalte also nicht nur nach ihrer Vollständigkeit zu zählen, sondern nach ihrem inneren Gewicht zu würdigen sind. Das gibt dem Glauben selbst Profil und Zusammenhang und dem Leben aus dem Glauben Tiefe. Die Glaubensinhalte sind Entfaltung dieser Mitte und sie sind auf sie zurückzuführen.

Die katholische Kirche unserer Tage hat diesen Grundsatz aufgenommen in dem Wort des Konzils von der *Hierarchie, von der Rangordnung der Wahrheiten,* je nach ihrem Zusammenhang mit dem Fundament des christlichen Glaubens.[15]

Eine solche Konzentration auf die Mitte ist deshalb heute von ökumenischer Bedeutung, weil eine Einigung im Glauben nur dann und dadurch möglich ist, daß die zentralen Wahrheiten des christlichen Glaubens angenommen werden, wie sie in der Heiligen Schrift, im Apostolicum und im Bekenntnis von Nizäa und Konstantinopel als Bekenntnis der ungeteilten Kirche des Ostens und Westens niedergelegt und zum Inhalt unseres Gottesdienstes geworden sind. Die daraus im Lauf der Geschichte hervorgegangenen Entfaltungen des Glaubens müssen auf diese Mitte hin transparent gemacht werden können. Die Einigung der Christen verlangt als Bedingung ihrer Möglichkeit nicht, daß alle diese Entfaltungen von allen Kirchen ausdrücklich übernommen und angeeignet werden als Zeichen des Reichtums dieser Mitte. Es ist nur verlangt, daß solche Entfaltungen als eine legitime Möglichkeit angesehen und anerkannt werden und daß von ihnen nicht gesagt wird, sie widersprächen dem Evangelium. „In keiner

Teilkirche darf dezidiert und bekenntnismäßig ein Satz verworfen werden, der in einer anderen Teilkirche ein verpflichtendes Dogma ist." Im übrigen aber ist über die Verpflichtung zu den zentralen Wahrheiten des christlichen Glaubens hinaus „kein ausdrückliches und positives Bekenntnis in einer Teilkirche zu einem Dogma einer anderen Teilkirche verpflichtend gefordert, sondern einem weitergehenden Konsens die Zukunft überlassen".[16]

Eine Konzentration des christlichen Glaubens auf seine Mitte ist auch deshalb erforderlich, weil die Herausforderung und die Anfragen unserer Zeit nicht eine einzelne Konfession betreffen, sondern das Christliche in seinem Kern und seinem Ganzen. Es geht um die Frage nach Gott, nach Christus, nach dem Glauben, nach dem Sinn von Leben und Sterben und der Frage, welche Orientierung der christliche Glaube zu geben vermag. Darauf haben die Konfessionen nicht getrennt, sondern gemeinsam Antwort zu geben. Dabei können sie den Reichtum ihrer Erfahrung, ihres Glaubens, ihrer Theologie ins Spiel bringen.

V.

Luthers theologia crucis und seine *Lehre vom verborgenen Gott* haben heute eine besondere ökumenische Bedeutung. Für ungezählte Menschen, auch für Christen, ist die Tatsache des heute zur ungeheuren Realität gewordenen Leidens, des Leidens Unschuldiger, zu einer tiefen Erschütterung ihres Glaubens geworden. Der Satz von Georg Büchner: „Die Frage: Warum leide ich? ist der Fels des Atheismus" hat in der Gegenwart, „nach Auschwitz", eine weltweite Plausibilität gewonnen, der gegenüber die leichthin gegebenen Antworten abprallen oder zersplittern. Das Leiden wird zu einem Argument gegen einen Gott gemacht, den sich die Menschen nach ihren Maßstäben von Allmacht und Güte zurechtlegen und dem sie vorschreiben möchten, wie er zu handeln habe.

Luther hat mit Paulus (1Kor 1,18) darauf hingewiesen, daß die intensivste Offenbarung Gottes nicht in den Werken der Schöpfung bestehe, sondern im Kreuz Jesu Christi, also im Zeichen des Leidens, der Ohnmacht, der Verlassenheit, des Todes, im Zeichen eines Handelns Gottes, der im Zeichen des dem Menschen unverständlichen Gegensatzes handelt. Nicht der ist deshalb mit Recht „ein Theologe, der Gottes unsichtbares Wesen durch seine Werke wahrnimmt und versteht, sondern der heißt mit Recht Theologe, der das, was von Gottes Wesen sichtbar und der Welt zugewandt ist, als im Leiden und im Kreuz dargestellt, begreift. Das der Welt Zugewandte, Sichtbare am Wesen Gottes ist dem Unsichtbaren entgegengesetzt,

seine Menschheit, Schwachheit, Torheit, wie 1Kor 1,25 von der göttlichen Schwachheit und Torheit spricht. Denn da die Menschen die Erkenntnis Gottes aufgrund seiner Werke mißbrauchten, wollte wiederum Gott, daß er aus den Leiden erkannt werde, und wollte darum solche Weisheit des Unsichtbaren durch die Weisheit des Sichtbaren verwerfen, auf daß so die, die Gott nicht verehrten, wie er in seinen Werken offenbar wird, ihn verehrten als den, der in dem Leiden verborgen ist"[17].

Die Offenbarung Gottes im Kreuz — es kann als Inbegriff des Leidens schlechthin angesehen werden — widerspricht nicht der Allmacht Gottes, sondern ist deren Ausdruck und Verwirklichung. Die Allmacht Gottes hat keine Grenzen; sie ist nicht nur, wie Nikolaus von Cues sagt, „Allmacht im Kleinsten", sondern sie reicht auch bis in die Tiefe des Leidens und den Abgrund des Kreuzes. Sie manifestiert sich in alledem, was üblicherweise als Widerspruch zur Allmacht Gottes gesehen wird: in der Ohnmacht, im Leiden, im Kreuz, im Tod. Es ist die Offenbarung Gottes „sub contrario", Manifestation des verborgenen Gottes.

Dem ist noch hinzuzufügen: Das Leiden ist für Gott nicht ein Mangel wie das Leiden der endlichen Menschen, es ist auch kein für ihn notwendiger Prozeß, sondern ein Ausdruck seiner souveränen Freiheit. *Gott leidet aus Freiheit*. Und diese gründet ihrerseits in einer Liebe, die sich dahingibt, die sich wegschenkt, wiederum nicht aus Mangel, sondern in der überfließenden Fülle des göttlichen Seins.

„Wäre Gott in jeder Hinsicht und also in einem absoluten Sinn leidensunfähig, so wäre er auch liebesunfähig. Ist Liebe die Annahme des anderen ohne Rücksicht auf das eigene Wohlergehen, so enthält sie in sich die Potenz des Mitleidens und die Freiheit zum Erleiden der Andersartigkeit des andern. Eine Leidensunfähigkeit in diesem Sinne widerspräche der christlichen Grundaussage: Gott ist die Liebe, mit der der Bann der aristotelischen Gotteslehre im Prinzip gebrochen ist. Wer liebesfähig ist, ist auch leidensfähig, denn er öffnet sich selbst den Leiden, die die Liebe einbringt, und bleibt ihnen doch kraft seiner Liebe überlegen. Die berechtigte Verneinung einer Leidensfähigkeit aus Mangel an Sein darf nicht zu einer Verneinung seiner Leidensfähigkeit aus der Fülle des Seins, d.h. seiner Liebe führen."[18]

Am Kreuz ereignet sich Gottes sich selbst entäußernde Liebe in letzter Radikalität. Das Kreuz ist das Äußerste, das Gott in seiner sich selbst wegschenkenden Liebe möglich ist, es ist die „Realdefinition dessen, was mit dem Wort ‚Gott' gemeint ist". „Der Gekreuzigte ist das Kriterium für einen möglichen Gottesbegriff."[19]

Das Kreuz ist die Offenbarung von göttlicher Allmacht und Liebe zugleich. Das scheinbar Gegensätzliche, ja Widersprüchliche ist bei Gott in seiner einzigartigen Einheit gegeben. „Werden, Bewegung, Leiden von Gott aussagen heißt, Gott als Fülle des Seins, als reine Aktualität, als Überfluß an Leben und Liebe zu begreifen. Weil Gott die Allmacht der Liebe ist, kann er sich sozusagen die Ohnmacht der Liebe leisten, er kann ins Leiden und Sterben eingehen, ohne darin unterzugehen..."[20]

Wenn aber dem so ist, dann verliert das Wort von Georg Büchner: „Die Frage: Warum leide ich? ist der Fels des Atheismus" seine Plausibilität, die ihm auch manche Christen der Gegenwart zuerkennen. Das Leiden der Menschen kann nicht gegen einen Gott ausgespielt werden, der auf der Seite der Leidenden steht, der in Jesus Christus radikal in die Situation des Leidens und des Todes einging, dessen intensivste Offenbarung und Praesentia im Leiden und Kreuz Jesu Christi geschieht.

Wenn Gott wirklich Gott ist, dann kann weder Leiden noch Tod eine Grenze für ihn sein — Leiden und Tod sind nicht gleichsam exterritorial —, sondern eine Weise seiner Gegenwart, seines Kommens und seines Handelns. Wenn Gott in Jesus Christus leidet, dann ist er größer als das Leiden. Das Leiden ist von der Macht und Liebe Gottes umfangen. Damit ist das Leiden nicht abgeschafft, aber es ist erlöst und damit umqualifiziert.

Ungezählte Christen bis heute sind diesen Weg gegangen. Sie haben im Leiden keine Widerlegung, sondern eine Bestätigung ihres Glaubens gefunden: die Teilnahme an der Passion und am Kreuz Jesu Christi. Das gilt in gleicher Weise für Dietrich Bonhoeffer wie für Alfred Delp.

VI.

Eine der schönsten Schriften Luthers hat den Titel: „Von der Freiheit eines Christenmenschen". Luther hat dieses Buch mit einer Widmung an Papst Leo X. geschickt, ohne allerdings einer Antwort gewürdigt zu werden. Das Wort von der *Freiheit eines Christenmenschen* ist ein ökumenisches Wort an alle Kirchen und Christen gerade heute und macht darauf aufmerksam, daß das Christentum eine Botschaft der Freiheit ist, der Freiheit von den Zwängen, unter denen unser Leben steht, eine Freiheit von den Versklavungen, unter die Menschen geraten, eine Freiheit der Sünde und dem Tod gegenüber, eine Freiheit auch gegenüber der Sorge um das eigene Heil. Diese Freiheit gründet nach Luther in Jesus Christus, der uns zur Freiheit befreit hat (Gal 5,1). Die in Christus gegründete Freiheit bewirkt das scheinbare Paradox: „Ein Christenmensch ist ein freier Herr

über alle Dinge und niemanden untertan — ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan."[21] Die Freiheit in Christus ermächtigt zur Freiheit und zum Freimut gegenüber dem Menschen, auch gegenüber den Mächtigen dieser Erde, wie es Luther vielfältig realisiert hat; die gleiche Freiheit ermächtigt zum Dienst am Nächsten, zur Liebe in der Nachfolge Jesu. Aus alledem folgt nach Luther „der Beschluß, daß ein Christenmensch lebt nicht in sich selbst, sondern in Christo und seinem Nächsten, in Christo durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe; durch den Glauben fährt er über sich in Gott, aus Gott fährt er wieder unter sich durch die Liebe und bleibt doch immer in Gott und göttlicher Liebe. Liebe, das ist die rechte, geistliche Freiheit, die das Herz frei macht von allen Sünden, Gesetzen und Geboten, welches alle andere Freiheit übertrifft wie der Himmel die Erde"[22].

Unwillkürlich entsteht die Frage: Was muß geschehen sein, daß man in der Neuzeit den christlichen Glauben im Namen der Freiheit bekämpft und abgelehnt hat? Darin liegt nicht nur ein Mißbrauch der Freiheit zugunsten von Beliebigkeit, Willkür und autonomer Bindungslosigkeit, sondern auch ein Versagen der christlichen Verkündigung und ein Übersehen der Zeichen der Zeit.

Es ist eine gerade heute wahrzunehmende ökumenische Chance, die Botschaft von der Freiheit eines Christenmenschen überzeugend zu vermitteln — als Evangelium für die Gegenwart.

Man kann allerdings Luthers Wort von der Freiheit eines Christenmenschen nicht isolieren, es muß ergänzt werden durch die These der nicht weniger bedeutsamen gegen Erasmus gerichteten Schrift: *De servo arbitrio*, vom unfreien, vom versklavten Willen.

Die Unfreiheit des Willens im Sinn Luthers hat nichts mit weltanschaulichem Determinismus zu tun. „Sie will nur in ihrem eigenen Zusammenhang die Passivität des Menschen gegenüber dem Heilshandeln Gottes herausstellen, sie projiziert gleichsam die Rechtfertigungslehre und das sola fide in den Kontext der traditionellen philosophisch-theologischen Auffassungen von der Fähigkeit des menschlichen Willensvermögens. Luther leugnet menschliche Freiheit im Gottesverhältnis, bestreitet also, daß der Mensch sich selbst kraft eigener Entscheidung in das richtige, gerecht machende Verhältnis zu Gott setzen könne."[23] Was in „De servo arbitrio" ausgesagt wird, ist eine Variante bzw. Konsequenz der Rechtfertigungslehre und des: Solus Christus, sola gratia, sola fide.

Luther bestreitet nicht die Entscheidungsfreiheit des Menschen in weltlichen Dingen, also in Fragen, die sich nicht auf das Heil beziehen. Und

Luther schließt es auch nicht aus, daß der Mensch dem rechtfertigenden Gott — im Glauben — antwortet.

O. H. Pesch macht darauf aufmerksam, daß Luther mit dieser seiner Auffassung vom Willen, zumal von dessen Passivität, der Bestreitung seiner Aktivität gegenüber dem Gnadenhandeln Gottes in der katholischen Tradition stehe, wie sie seit Augustin vertreten wird und auch durch das Konzil von Trient nicht aufgehoben wurde. Gegenüber einer von Erasmus vertretenen autonomen humanistischen Freiheit auch dem heilshandelnden Gott gegenüber, konnte Luther nicht anders reagieren, als er es faktisch tat, „mag man auch seine einzelnen Argumente für nicht immer stringent oder für das Opfer von Mißverständnissen halten"[24].

VII.

Man sagt im allgemeinen, in der *Lehre von der Kirche* liegen heute die trennenden Unterschiede zwischen Luther und der römisch-katholischen Auffassung. Erwin Iserloh hat es so formuliert: „Nicht das Reformatorische, d.h. die Rechtfertigung aus dem Glauben, ist kirchentrennend, auch nicht die daraus notwendige Kritik Luthers an der Kirche seiner Zeit, sondern seine Auffassung über Kirche, Papsttum, Konzil und priesterliches Amt. Sie stellten ihn außerhalb der katholischen Kirche und sind auch heute noch kirchentrennend."[25]

Demgegenüber wurde darauf hingewiesen, daß, wenn Luthers Rechtfertigungslehre nicht nur der Artikel ist, mit dem die Kirche steht und fällt, sondern zugleich „urkatholisch" ist, dann kann die von diesem Prinzip bestimmte Lehre von der Kirche nicht kirchentrennend sein.[26] Und Peter Manns fügt dem hinzu: „Nichts ist so wenig erwiesen, wie die dennoch als sicher geltende These von der grundverschiedenen und unvereinbaren Überzeugung vom Wesen der Kirche."[27]

Luther bestimmt die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen, als „ein christlich heilig Volk, das an Christus glaubt", als „eine Sammlung solcher Leute, die Christen und heilig sind". „Es weiß gottlob ein Kind von sieben Jahren, was die Kirche sei, nämlich die Gläubigen und die Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören."

Die Kirche ist demnach Geschöpf des Wortes Gottes. „Die Kirche wird durch das Wort Gottes geboren, ernährt, bewahrt und gestärkt." „Das ganze Leben und Wesen der Kirche ist im Wort Gottes." „Gottes Wort kann nicht ohne Gottes Volk sein; wiederum Gottes Volk kann nicht ohne Gottes Wort sein."[28]

Das bedeutet: Luther bestimmt die Kirchen nicht von ihren Institutionen und ihren Ämtern her, sondern von dem her, dem Amt und Institutionen zu dienen haben: Der Gemeinschaft der Glaubenden, dem Volk Gottes. Er wendet sich dagegen, die Kirche von ihrem Amt und ihrer Hierarchie zu verstehen, denn „der Papst ist kein Volk". Es verdient, bemerkt zu werden, daß das Zweite Vatikanum in seiner dogmatischen Konstitution über die Kirche diese in der gleichen Weise bestimmt. Der Grundbegriff von Kirche heißt neben und nach der Beschreibung der Kirche als Mysterium Volk Gottes; Ämter und Hierarchie werden als Dienste und Gaben diesem Volke zugeordnet.[29]

Luther lag ferner alles daran zu erklären, daß die Kirche, von der er spricht, keine von ihm geschaffene neue Kirche ist, sondern die auch unter dem Papsttum verbleibende und verbliebene Kirche, wenngleich diese durch Überlagerungen, Hinzufügungen und Verweltlichung entstellt war, die deshalb einer Erneuerung bedürftig, aber ebenso fähig sei. Trotz der scharfen Replik Luthers in den Schmalkaldischen Artikeln: „Wir gestehen ihnen nicht, daß sie die Kirche seien"[30], erklärt Luther: „Wir bekennen, daß unter dem Papsttum viel christlichen Gutes, ja alles christliche Gut sei und auch daselbst hergekommen sei", und er nennt als Beispiel: „Die rechte Heilige Schrift, rechte Taufe, recht Sakrament des Altars, rechte Schlüssel zur Vergebung der Sünden, rechtes Predigtamt, rechter Katechismus, das Vater Unser, die Zehn Gebote, die Artikel des Glaubens."

„Es ist gefährlich und erschrecklich, etwas zu hören, oder zu glauben, wider das einträchtig Zeugnis, Glauben und Lehren der ganzen heiligen christlichen Kirche, so von Anfang her nun über fünfzehnhundert Jahr in aller Welt einträchtiglich gehalten hat."[31]

Aus alledem ergibt sich auch: Luther hat die Kirche keineswegs für entbehrlich oder überflüssig gehalten. Er hat noch viel weniger das Ich an die Stelle der Kirche gesetzt (P. Hacker). Die Bezeichnung „mein Evangelium" ist kein Beweis, es ist ein prophetisches Wort. Er hat vielmehr gesagt: „Wer Christum finden will, der muß die Kirche am ersten finden. Nun ist die Kirche nicht Holz und Stein, sondern der Haufe christgläubiger Leute, zu der muß man sich halten und sehen, wie die glauben, beten, lehren, die haben Christum gewißlich bei sich, denn außer der christlichen Kirche ist keine Wahrheit, kein Christus, keine Seligkeit."[32] Damit meinte Luther die Kirche seiner Zeit. Die Kirche ist die Mutter, so einen jeglichen Christen zeugte und trägt durch das Wort Gottes.[33]

Das bedeutet eine Vorordnung der Kirche vor dem einzelnen — auch in der Frage der Schriftauslegung. „In der Kirche lebend als von der Kirche

Getragene und Gezeugte kommen wir schon immer von dem Bekenntnis der Kirche her. Sollten wir da nicht vor der eigenen Schriftauslegung bis ins Einzelne hören, wie die Kirche das apostolische Bekenntnis, das sie in der Taufe zu uns sprach, in ihren Bekenntnisschriften ausgelegt?"[34]

Von hier aus fällt ein Licht auf die von Luther vor allem in der Schrift De servo arbitrio ausgesprochene *Klarheit und Selbstauslegung der Schrift.*

Dieser Grundsatz bedeutet: Die Schrift ist klar im Blick auf die Bezeugung der zentralen Wahrheiten, nicht im Blick auf jede Einzelfrage. Für die Selbstauslegung der Schrift ist der Grundsatz zu beachten, daß Christus die Mitte der Schrift und daß von der Schrift nicht als Buchstabe, sondern als viva vox Evangelii die Rede ist, also von der Schrift in der Mitte des Glaubens der Kirche als der Gemeinschaft der Glaubenden.[35]

Luther hat auch nicht für eine unsichtbare Kirche plädiert, sondern gesagt, daß die in Wort und Sakrament sowie in vielen anderen Merkmalen, auch im Amt, sichtbare Kirche insofern eine verborgene Kirche sei, als nur Gott wisse, wer wirklich aus dem Geist Jesu Christi lebe und darnach handle. Eine solche Auffassung, die vor allem von Augustin vertreten wurde, ist in der Tradition immer lebendig geblieben; sie hat auch im Zweiten Vatikanum Ausdruck und Niederschlag gefunden.[36]

Luther lag auch alles daran zu erklären, daß die von ihm erstrebte Erneuerung *die apostolische Überlieferung* und Gestalt nicht unterbrechen, sondern wiederherstellen sollte: Die ganze Kirche ist apostolisch und muß es sein. Dazu gehört auch das geistliche Amt im Dienst der Apostolizität. Die Stellung Luthers zum geistlichen Amt ist nicht einheitlich, seine Äußerungen sind situationsbedingt. In seiner Frühzeit, besonders 1520 und 1523, hat Luther das allgemeine Priestertum betont, „wobei es zuweilen den Anschein hat, als ob er das besondere geistliche Amt aus dem allgemeinen Priestertum ableitet. Demgegenüber hat Luther in den späteren Jahren im ganzen mehr den besonderen, eigenständigen Auftrag des geistlichen Amtes herausgestellt".[37]

Terminologisch hat Luther zwischen geistlichem Amt und allgemeinem Priestertum unterschieden: Der Begriff sacerdotium wird für das allgemeine Priestertum, der Begriff ministerium für das geistliche Amt verwendet. Der Gedanke und die Bedeutung des allgemeinen Priestertums, des Priestertums aller Gläubigen, hat im Zweiten Vatikanum eine bedeutende Wiederbelebung erfahren.[38] Zwar hat Luther aufgrund seines strengen Sakramentsbegriffs die Sakramentalität der Ordination abgelehnt, aber zugleich erklärt, daß der öffentliche Dienst der Wortverkündigung und der Sakramentsverwaltung von Christus der Kirche eingestiftet sei. Darüber

hinaus hat er nicht nur selbst Bischöfe ordiniert und ein eigenes Ordinationsformular geschaffen, sondern erklärt, daß Ordination und Amt zu den Kennzeichen der Kirche gehören und daß im auftragsgemäßen Handeln des Pfarrers Gott selbst redet und handelt.

Luther wollte auch *die Nachfolge im Bischofsamt* nicht preisgeben, sondern hat diese notgedrungen — die katholischen Bischöfe haben sich geweigert, die Prediger des reformatorischen Glaubens zu ordinieren — in der Nachfolge im ordinierten Pastorenamt gesehen. Dabei berief er sich auf die ursprüngliche Einheit von Presbytern und Episkopen und auf die bei Hieronymus überlieferte Tatsache, daß in der Kirche von Alexandrien Ordinationen auch durch Presbyter vorgenommen wurden. In der Einrichtung des Amtes der Visitatoren und Superintendenten wurde überdies eine der Aufgabe der Bischöfe nachgestaltete Institution geschaffen. Die Beauftragung weltlicher Obrigkeiten mit der Funktion von Notbischöfen ist aus der damaligen Lage zu verstehen, die auch politische Belange berührte; eine solche Regelung besteht heute nicht mehr.

Die heutige ökumenische Diskussion beschäftigt sich vor allem mit dem Thema des geistlichen Amtes. Welche Fortschritte im allgemeinen und in besonderer Konkretion gemacht worden sind, zeigt sich in den ökumenischen Konvergenzdokumenten, zuletzt und höchst eindrucksvoll in den Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen: Taufe, Eucharistie, Amt — das sog. „Lima"-Papier.

In alledem wird deutlich, daß nicht eine Infragestellung oder Aushöhlung des Amtes, sondern seine ausdrückliche Bejahung der Ökumene dienlich ist.

Ein besonderes Wort muß noch gesagt sein zu der Frage *Luther, Papst und Papsttum.* Es gibt hier eine dramatische Entwicklung: von der fraglosen Anerkennung des Papstes und seiner Autorität auch in Fragen der Lehre und des Glaubens durch den jungen Luther „ich werde deine Stimme als die Stimme Christi, der durch dich leitet und redet anerkennen"[39] bis zum bald auftauchenden Verdacht, der Papst könnte der Antichrist sein, nicht so sehr wegen seiner Weltlichkeit und seiner weltlichen Herrschaft, sondern weil er sich weigerte, der Lehre von der Rechtfertigung allein aus Glaube und Gnade zuzustimmen. Damit stellt sich der Papst in der Auffassung Luthers gegen das Evangelium und das Wort Gottes, ja er stellt sich über sie. Noch im Jahre 1531 erklärte Luther, er wolle dem Papst die Füße küssen und ihn auf Händen tragen, wollte er die Lehre von der Rechtfertigung annehmen. Je weniger dies geschah, desto stärker wuchs die Ableh-

nung des Papstes und des Papsttums durch Luther. Sie steigerte sich zur schärfsten Polemik und zum erbitterten Haß, die in der Spätschrift Luthers: „Vom Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet" ihren Höhepunkt fand sowie in einigen der letzten Worte Luthers: „Pest war ich, Papst, dir im Leben, im Tod werde ich dir Tod sein."[40]

Diese Äußerungen Luthers, vor allem sein Wort vom Papst an den Antichristen sind nicht in die Bekenntnisschriften der Reformation eingegangen, mit Ausnahme einer Bemerkung in den Schmalkaldischen Artikeln, gehören also nicht zum Fundament des reformatorischen Glaubens.

Wie sehr diese Worte situationsbezogen sind auf die damalige Darstellung des Papsttums als Renaissancepapsttum wurde bereits gesagt. Papstkritik auch in scharfen Worten als solche war damals nichts Ungewöhnliches.

Die mit dem Papsttum, das sich als Nachfolge des Petrusamtes versteht, gegebene Problematik hat einmal *J. Ratzinger* eindrucksvoll dargestellt. Er geht von der Tatsache aus, daß der biblische Petrus von Jesus selbst sowohl Fels wie auch Strauchelstein (scandalon), ja sogar Satan genannt wird. Dann fährt Ratzinger fort: „Und ist es nicht die ganze Kirchengeschichte hindurch so geblieben, daß der Papst, der Nachfolger Petri, Petra und Skandalon, Gottesfels und Strauchelstein, in einem war? In der Tat wird es für den Gläubigen darauf ankommen, dieses Paradox des göttlichen Handelns auszuhalten, das seinen Stolz allzeit von neuem beschämt — diese Spannung von Fels zu Satan, in der die äußersten Gegensätze unheimlich beeinander liegen. Luther hat das Moment des Satan erdrückend klar erkannt und hatte nicht einfach unrecht dabei; seine Schuld war es, die biblische Spannung von Kepha und Satan nicht ausgehalten zu haben, die zur Grundspannung eines Glaubens gehört, der nicht vom Verdienst, sondern von der Gnade lebt. Im Grund hätte niemand mehr diese Spannung verstehen müssen als der Mann, der die Formel vom simul iustus et peccator prägte, vom Menschen, der Gerechter und Sünder in einem ist."[41]

Wenn man die Frage des Papsttums im heutigen ökumenischen Gespräch bedenkt, so ist einerseits zu sagen, daß durch die Dogmen des Ersten Vatikanums vom Jurisdiktionsprimat des Papstes und der Unfehlbarkeit seines Lehramts das Problem verschärft wurde, so sehr, daß man gesagt hat, Luthers Protest gegen das Papsttum und seine angemaßte Superiorität sei nun erst voll bestätigt und gerechtfertigt worden und die Tür „sei endgültig ins Schloß gefallen";[42] andererseits ist durch das Zweite Vatikanum und durch die Lage der Christenheit in der Welt von heute und nicht zuletzt durch den ökumenischen Dialog die Frage gestellt worden, ob

es nicht angemessen, sinnvoll, ja sogar notwendig sei, daß es in der Kirche Jesu Christi ein höchstes Amt der Einheit gebe und daß man dabei am historischen Papsttum nicht vorübergehen könne, vor allem, wenn auch das Papsttum sich erneuere im Sinn der Kollegialität, der Subsidiarität, des Gehorsams gegen das Wort Gottes und des Respekts vor der Gewissensfreiheit.[43]

Noch ein Letztes sei abschließend gesagt — und auch darin besteht heute eine ökumenische Übereinstimmung —: Der Artikel von der Kirche steht nicht in der Mitte des christlichen Glaubens, sondern steht als Instrument im Dienste dieser Mitte, sie ist „instrumentum salutis".

VIII.

Die Bestimmung dessen, was *Glaube* im christlichen Sinn bedeutet, war lange Zeit eine Kontroverse zwischen der Auffassung Luthers, der den Glauben als Vertrauen und Hingabe an Gottes Heilshandeln in Christus bestimmt, und der römisch-katholischen Auffassung, nach der Glaube für wahr haltender Gehorsam ist gegen die von Gott geoffenbarten und durch die Kirche proponierten Heilswahrheiten. Man sprach in diesem Zusammenhang vom Unterschied zwischen einem personalen Du-Glauben in der Gestalt des: ich glaube dir, ich glaube an dich und vom objektivierenden Es= oder Tatsachenglauben in der Gestalt des: ich glaube, daß. Diese Kontroverse mußte nicht sein, denn beide Bestimmungen schließen sich nicht aus, sondern geben verschiedene Akzentuierungen. Der primäre Aspekt des Glaubens ist indes der personale Aspekt: „ich glaube an".

Schon das Konzil von Trient hatte hier eine erstaunliche Annäherung gebracht, wenn es erklärt: „Wir werden durch den Glauben gerechtfertigt, so heißt es deshalb, weil der Glaube Beginn des Heils für den Menschen, Grundlage und Wurzel jeder Rechtfertigung ist; ohne ihn kann niemand Gott gefallen (Hebr 11,6) und zur Gemeinschaft seiner Söhne gelangen. Wir werden ohne Verdienste gerechtfertigt: so heißt es deshalb, weil nichts von dem, was der Rechtfertigung vorausgeht, weder Glaube noch Werke, die Gnade der Rechtfertigung verdient. Denn wenn sie Gnade ist, dann ist sie nicht aus Werken, sonst wäre die Gnade, wie der Apostel sagt, nicht mehr Gnade (Röm 11,6)"[44].

In der heutigen katholischen Würdigung Luthers wird gerade dieser Aspekt von Luthers Theologie hervorgehoben. So in der Rede von Kardinal *Willebrands* vor der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Evian 1970: „Bei Martin Luther kehrt vor allem ein Wort wieder: das hohe

Wort *Glaube*. Luther hat seinen Wert tief erkannt, und viele in Ihren Kirchen, ja darüber hinaus, haben bis heute daraus zu leben gelernt. Wenn auch in diesem Punkt eine gewisse Einseitigkeit vorzuliegen scheint und sie aus der Überbetonung Luthers mit Recht gefolgert werden könnte, so haben doch in diesem Punkte gemeinsame Untersuchungen von katholischen und evangelischen Forschern gezeigt, daß das Wort ‚Glaube' im Sinn Luthers keinesfalls weder die Werke noch die Liebe oder auch die Hoffnung ausschließen will... Er mag uns darin gemeinsamer Lehrer sein, daß Gott stets Herr bleiben muß und daß unsere wichtigste menschliche Antwort absolutes Vertrauen und die Anbetung Gottes zu bleiben hat."[45]

In diesem Zusammenhang sei erwähnt, daß der Titel gemeinsamer Lehrer, doctor communis, in der katholischen Kirche bisher nur Thomas von Aquin zugesprochen wurde. Peter Manns hat diesen Gedanken aufgegriffen und überboten, wenn er von Luther als „*Vater im Glauben*" sprach.[46]

Die Konvergenzen im Verständnis dessen, was christlicher Glaube ist, sind in der Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanums klassisch zum Ausdruck gebracht — als Grundbestimmung des Menschen. Im Glauben „überantwortet sich der Mensch Gott als Ganzer in Freiheit, indem er sich dem offenbarenden Gott mit Verstand und Willen voll unterwirft und seiner Offenbarung willig zustimmt. Dieser Glaube kann nicht vollzogen werden ohne die zuvorkommende und helfende Gnade Gottes und ohne den inneren Beistand des Heiligen Geistes"[47]. Hier sind die personalen und inhaltlichen Elemente des Glaubens vereinigt.

Aufgrund dieser umfassenden Bestimmung des Glaubens kann man auch sagen, daß die in Trient ausgesprochene Verwerfung eines „leeren und unfrommen Vertrauensglaubens" (vana et ab omni pietate remota fiducia)[48] die Auffassung Luthers nicht getroffen hat.

In diesem Zusammenhang ist auch die lange Zeit dauernde Kontroverse über das Verhältnis von *Glaube und Werke*, Glaube und Liebe zu bedenken. Hier besteht kein kirchentrennender Gegensatz mehr. Der zitierte Text des Trienter Konzils hat es unmißverständlich und in an Luther erinnernder Eindringlichkeit ausgesprochen, daß die Rechtfertigung des Menschen im Glauben allein, ohne jegliche menschliche Vorleistung geschieht: Nichts, was der Rechtfertigung vorausgeht, verdient die Gnade der Rechtfertigung; insofern kann auch die Liebe, verstanden als eigenständige Tat des Menschen, keine Bedingung der Rechtfertigung sein.

Wohl aber sind die Werke, auch die der Liebe, Früchte und Konsequenzen des Glaubens, wie die Früchte am Baum und die Rebe am Weinstock, sie sind Erweis der Wirklichkeit und Lebendigkeit des Glaubens. In

Luthers Formulierung: Die Person wird nicht gut durch gute Werke, die Person vollbringt gute Werke, weil sie gut ist, weil sie von Gott gut gemacht ist.

Die berühmte Formel von der „fides caritate formata" (Gal 5,6) will zum Glauben kein eigenes Werk hinzufügen, sondern sagen, wie sich der Glaube als totale Hinwendung zu Gott und als Anheimgabe an sein Heilshandeln darstellt. Diese Hinwendung kann auch mit der umfassenden Bestimmung dessen beschrieben werden, was im Sinn der Tradition und der Bibel (vgl. 1Kor 13) mit *Liebe* gemeint ist. „In beiden Fällen ist das Ergebnis, daß nur ein Glaube ‚allein' rechtfertigt, der zugleich — von Gott geschenkte — Hinkehr des ganzen Menschen zu Gott ist. Der Unterschied zwischen Luther und der Tradition besteht also allein darin, daß die Totalität des Gottes das eine Mal mit dem Begriff der Liebe, das andere Mal mit Glaube ausgesagt wird. An der unumkehrbaren Abfolge von Glauben und guten Werken der Nächstenliebe ändert das nichts." Dem fügt O. H. Pesch den Satz hinzu, daß die „Frage nach Glaube und Liebe die überflüssigste aller Streitfragen war"[49].

Und schließlich: Alle *Verdienste*, von denen die katholische Kirche spricht, sind im Grunde Gottes Gaben. „Wenn Gott unsere Verdienste krönt, dann krönt er nichts anderes als seine Geschenke" (Augustinus). Auch der Katholik kann wie Luther angesichts des Todes sagen: „Wir sind Bettler — das ist wahr." „Ich habe nichts als meine leeren Hände", sagte Theresia von Lisieux vor ihrem Tod.

In ähnlicher Weise wäre das Problem *Wort und Sakrament*, Glaube und Sakramente zu bedenken. Luther hat vor allem in der Schrift von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche sich gegen eine Auffassung gewendet, die in der damaligen Praxis und Frömmigkeit ihren Anhalt hatte, als ob die Sakramente ohne Glauben oder am Glauben vorbei ein Weg zum Heil seien. Dem lag ein mechanisches und magisches Mißverständnis von der Wirksamkeit der Sakramente „ex opere operato" zugrunde. In der Formulierung, die Sakramente seien wirksam, wenn man keinen Riegel vorschiebt, was soviel heißt, wer es nicht zum Schein empfängt, sondern mit dem Willen, eben das Sakrament zu empfangen, war vergessen, daß der Glaube als einziger Weg zum Heil zu gelten habe. Dies hatte sich vor allem in der Buß- und Meßpraxis zur Zeit Luthers dargestellt. Luther kam nun alles darauf an zu erklären, daß auch und gerade das Sakrament Wort und Evangelium ist. „Das Sakrament ist nicht als wortloses Werkzeug des Heiles anzusehen, sondern als Gestalt des Wortes, präzise des Verheißungswortes, es ist die in sichtbare Zeichen gekleidete Verheißung. Das Sakra-

ment hat seinen Sinn darin, daß das Zeichen dem Glauben an das Wort Stütze gibt, seine Gewißheit bestärkt, in dem Gott selbst im Zeichen gleichsam ein Siegel unter seine Verheißung setzt."[50]

Die von Luther geschilderte und bekämpfte Position begegnet heute in der katholischen Kirche, in ihrem Verständnis und ihrer Praxis der Sakramente nicht mehr. Dazu haben die katholische Sakramententheologie, die biblische und liturgische Erneuerung entscheidend beigetragen. Diese Bemühungen haben im Zweiten Vatikanum, vor allem in der Konstitution über die heilige Liturgie, ihren verbindlichen Abschluß gefunden. Auch in dieser Hinsicht könnte man das Wort von Albert Brandenburg anwenden: Luther hat sein Konzil gefunden.[51] Die heutige Gestalt der katholischen Eucharistiefeier hätte Luther den Grund genommen, so von der Messe zu sprechen, wie er es in der Schrift „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche" oder in den Schmalkaldischen Artikeln getan hat.

IX.

J. A. Möhler hatte in seiner Symbolik erklärt, „die abendländische Frage betrifft lediglich *die christliche Anthropologie*"[52]. *Damit ist auch gemeint: die Hauptdifferenz zwischen den christlichen Konfessionen, vor allem zwischen römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Auffassung liege in der gegensätzlichen Lehre vom Menschen.* Daraus, so fügte man hinzu, ergäben sich alle weiteren Konsequenzen. Wenn darüber kein Einvernehmen erzielt werde, sei die Erörterung einzelner Punkte im ökumenischen Dialog nur scheinbar und oberflächlich.

Den Gegensatz erblickte man zunächst in der *verschiedenen Begrifflichkeit und Sprache.* Die katholische Anthropologie denke und rede ontologisch, sie bestimme den Menschen in seinem Sein, in seiner Zuständlichkeit, in seinem Stand als Sünder oder als Gerechtfertigter; die Auffassung Luthers kenne diese Sprache und Begrifflichkeit nicht, sondern bestimme den Menschen in seinen Relationen, in seinen Beziehungen, in seinem „coram". Dies wurde dahin gedeutet, daß die theologische Anthropologie Luthers nicht eigentlich den Menschen in sich selbst zu bestimmen vermag, sondern gleichsam in einem „Als ob". Das bedeutet konkret: Der Mensch *ist* nicht eigentlich in sich selbst gerechtfertigt und geheiligt und deshalb neu qualifiziert, er *gilt* vielmehr nur als Gerechtfertigter. Die Rechtfertigung werde ihm angerechnet; in seinem Sein bleibe er unverändert: Der Mensch der Sünde. Wenn dazu das „Allein aus Gnade" kommt, dann — so

wird weiter gefolgert — erübrigen sich alle Formen der Vermittlung durch Kirche, durch Ämter, Sakramente und Institutionen.

Wir haben heute erkannt, daß die beiden Kategorien ontologisch — relational sich nicht ausschließen, sondern jeweils völlig legitime anthropologische Prinzipien, Verstehensformen und Betrachtungsweisen sind. Es sind die Formen einer sapiential-essentiellen oder einer relationalen, personalen, existentiellen Theologie und ihrer je eigenen Struktur.[53]

Darüber hinaus ist zu sagen: Das relationale, das in Beziehung Sein, das neue Verhältnis schafft keineswegs nur die Situation eines bloßen Geltens im Sinne des Als ob, sondern wie das performative Wort ein neues Sein. Hier gilt das Axiom: esse sequitur agere. Das durch das Wort der Liebe, der Freundschaft, der Vergebung neu geschaffene Verhältnis zu einem Menschen, verleiht diesem auch eine neue Seinsbestimmung. Der, dem solches zugesprochen wird, wird und ist ein neuer Mensch. Das „in se" und das „extra se" des Menschen sind komplementäre Bestimmungen, sie sind offen füreinander, ja sie bedürfen einander, damit das Ontologische nicht erstarre und damit das Personal-Relationale sich nicht verflüchtige. Die „ontologische" Frage: Was ist das, was am Menschen durch das Geschehen der Rechtfertigung bewirkt wird, wie sind Zustand und Verfassung des erlösten Menschen zu bestimmen, ist eine legitime Frage. Sie dient dem Verstehen dessen, was Gott getan hat, sowie dem Verstehen dessen, wie der Mensch sich vorfindet.

Man sagt ferner, die anthropologische Grunddifferenz zwischen Luther und katholischem Denken, bestehe darin, daß Luther ein ausgesprochen *pessimistisches Bild vom Menschen* habe: Der Mensch ist Sünder und bleibt es, seine Natur ist korrumpiert. „Der Mensch begeht nicht nur sündige Taten, vielmehr ist sein Herz (nach wie vor) radikal böse, sündig, widerwillig gegen Gott und ist in dieser Bosheit ruhelos lebendig, alle einzelnen Taten, auch die guten, von der Wurzel her vergiftend. Auf dieses böse Herz ist der je neue Glaube an Gottes vergebende Annahme primär zu beziehen. So besteht eine strenge und radikale, auch nicht einen Augenblick unterbrochene Koexistenz von Sünde und (Glaubens-) Gerechtigkeit, und diese Koexistenz ist die innere Struktur des Gerechtseins hier auf Erden."[54]

Die katholische Auffassung redet von der durch die Sünde verwundeten, aber nicht völlig korrumpierten Natur des Menschen. Die im Menschen verbleibende Konkupiszenz ist nicht selber Sünde, sondern die Neigung zu ihr. Vom Gerechtfertigten aber wird gesagt, daß er in der Kraft der Gnade Taten aus reinem Gehorsam und vollkommener Liebe vollbringen kann, daß er „in wachsender Tugendkraft voranschreitet und von Tag zu Tag neu wird"[55].

Diese scheinbar sehr divergierenden Anthropologien werden dann von ihrer Gegensätzlichkeit befreit, wenn wir — wiederum — Luthers Aussagen nicht der theologisch-theoretischen systematischen Reflexion, sondern dem Bekenntnis und dem Gebet, also der Existentialität zuordnen. Wenn ich im Innenraum des Glaubens vor Gott von mir selbst rede, kann mein Wort immer nur lauten: „Vor dir bin ich Sünder, deiner Heiligkeit nie und nimmer gewachsen. Es ist dies die Erfahrung der Christen aller Zeiten. Der Heilige, der sich selbst für den größten Sünder hält, sagt mehr als nur eine fromme Übertreibung. Auch kein katholischer Christ wird am Ort des Bekenntnisses je etwas wesentlich anderes sagen können."[56] Die Eucharistiefeier, die Feier der Erlösten ist durchwirkt vom Bekenntnis der übergroßen Schuld und von der Bitte um Vergebung.

Im übrigen: Der Unterschied der hier vorgestellten Auffassung vom Menschen, der sog. pessimistischen bzw. optimistischen, findet sich bereits im Neuen Testament und in den verschiedenen Anthropologien von Augustin und Thomas von Aquin. Beide haben in derselben Kirche Recht, Raum und eine spezifische Bedeutung.

Deshalb ist es auch falsch, aus dem bei Luther sich zeigenden anthropologischen Grundprinzip auf dem Weg einer schlußfolgernden Deduktion zu erklären, dadurch werde jede Form von Kirchlichkeit überflüssig oder aufgehoben. In diesem Bereich gibt es kein abstraktes Schlußverfahren, es gilt die geschichtlichen, heilsgeschichtlichen, logisch nicht deduzierbaren Tatsachen zur Kenntnis zu nehmen, von denen bisher die Rede war.

X.

Der größte Beitrag Martin Luthers zur Ökumene — es konnte dazu keineswegs alles gesagt werden, nur einige Themen und Akzente wurden genannt — ist seine *Selbstvergessenheit* zugunsten der Sache Jesu Christi. Er schreibt im Jahre 1522 „Zum ersten bitte ich, man wollt von meinem Namen schweigen und sich nicht lutherisch, sondern Christen heißen. Was ist Luther? Ist doch die Lehre nicht mein. So bin ich auch für niemand gekreuzigt. S. Paulus wollt nicht leiden, daß die Christen sich sollten heißen Paulisch oder Petrisch, sondern Christen. Wie käme denn ich armer stinkender Madensack dazu, daß man die Kinder Christi sollte mit meinem heillosen Namen nennen? Nicht also, liebe Freunde, laßt uns tilgen die parteiischen Namen und Christen heißen, des Lehre wir haben. Ich bin und will keines Meister sein. Ich habe mit der Gemeine die einige gemeine Lehre Christi, der allein unser Meister ist."[57]

Diese Selbstvergessenheit Luthers erlaubt es allen Christen, von ihm als einem gemeinsamen Lehrer und einem Vater im Glauben zu sprechen.

Schon im Jahre 1947 hatte der Tübinger Theologe Karl Adam geschrieben: Die Begegnung mit Luther und seiner Theologie ist eine der verheißungsvollsten Ansätze zur Gewinnung der Einheit der Christen.[58] Diese Hoffnung ist inzwischen nicht kleiner, sondern größer geworden — nicht zuletzt durch die Anstöße des Zweiten Vatikanischen Konzils auf das in diesen Ausführungen immer wieder Bezug genommen wurde und durch den inzwischen weitergeführten ökumenischen Dialog.

Das Gedenken an Luthers 500. Geburtstag sollte nicht wie frühere Gedenktage ein Anlaß werden, wieder Gräben aufzureißen, Mauern zu errichten und die scheinbar unüberwindlichen Gegensätze hochzuspielen, sondern ein Beitrag zur Einheit der Christen in einer versöhnten Verschiedenheit, in der auch Luthers unverlierbares Erbe lebendig bleibt.

Geradezu exemplarisch dafür ist das Wort der gemeinsamen römisch-katholisch/evangelisch-lutherischen Kommission anläßlich des 500. Geburtstags von Martin Luther. Es beginnt mit der Überschrift: Vom Streit zur Versöhnung: „Luthers Ruf zur Reform der Kirche, der ein Ruf zur Buße war, ergeht weiter an uns. Er fordert uns auf, das Evangelium neu zu hören, die eigene Untreue gegenüber dem Evangelium zu erkennen und es glaubwürdig zu bezeugen. Das kann heute nicht geschehen, ohne auf die andere Kirche und ihr Zeugnis zu achten, Versöhnung mit ihr zu suchen und überkommene Feindbilder aufzugeben.“[59]

ANMERKUNGEN

1 Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 1952, 419.
2 H. Fries, Katholische Anerkennung des Augsburger Bekenntnisses, in: Confessio Augustana, Hindernis oder Hilfe? Regensburg 1979, 249.
3 E. Iserloh, Luther und die Kirchenspaltung, in: Weder Ketzer noch Heiliger, Luthers Bedeutung für den ökumenischen Dialog, Regensburg 1982, 84.
4 Dekret über den Ökumenismus, Nr. 6.
5 Dogmatische Konstitution über die Kirche (Lumen gentium) Nr. 1
6 Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung (Dei Verbum) Nr. 24.
7 Von der Freiheit eines Christenmenschen (zum fünften).
8 Lumen gentium, Nr. 25.
9 Dei Verbum, Nr. 10.
10 WA 54, 185.
11 Vgl. zum heutigen Stand der Frage: O.H. Pesch, Hinführung zu Luther, Mainz 1982, 264-271; ders., Gerechtigkeit aus Glauben, Freiburg — Basel — Wien 1982, 46-55; E. Iserloh, a.a.O. 77f.
12 G. Ebeling, Luther in: RGG IV, 507.

13 O. H. Pesch, a.a.O. 148.
14 G. Söhngen, Gesetz und Evangelium, München 1957.
15 Dekret über den Ökumenismus, Nr.11.
16 H. Fries — K. Rahner, Einigung der Kirchen — reale Möglichkeit, Freiburg — Basel — Wien 1983, 17.
17 Heidelberger Disputation, Nr. 20.
18 J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott, München 1972, 218.
19 E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen 1977, 15, 248.
20 W. Kasper, Der Gott Jesu Christi, Mainz 1982, 241.
21 WA VII, 1.
22 WA VII, 38.
23 O. H. Pesch, Hinführung zu Luther, 181.
24 Ebd. 185, mit Hinweisen auf die Entscheidungen des Konzils von Trient.
25 E. Iserloh, Luther und die Kirchenspaltung, in: Weder Ketzer noch Heiliger, 78.
26 J. Brosseder, Das heutige katholische Lutherbild, in: Una Sancta 37 (1982) 287.
27 P. Manns, Martin Luther, Freiburg — Basel — Wien 1982, 126.
28 Belege bei O. H. Pesch, Hinführung, 209.
29 Vgl. die Kapitelfolge in „Lumen gentium".
30 In: Die Bekenntnisschriften, 459.
31 Belege bei Pesch 211 und 212.
32 Ebd. 208.
33 Großer Katechismus II, 42.
34 E. Schlink, Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften, München 1948, 14.
35 B. Lohse, Martin Luther. Eine Einführung in sein Werk, München 1981, 163-165.
36 Lumen gentium, Nr. 14.
37 B. Lohse, a.a.O. 187.
38 Lumen gentium, Nr. 30-38.
39 Bei Lohse, a.a.O. 183.
40 Bei R. Bäumer, Martin Luther und der Papst, Münster 1970, 96.
41 J. Ratzinger, Freimut und Gehorsam. Das Verhältnis des Christen zu seiner Kirche, in: Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf 1969, 259.
42 P. Brunner, Reform-Reformation. Einst — heute, in: Kerygma und Dogma, 13 (1967) 154-183.
43 Die Literatur zu diesem Thema ist fast unübersehbar. Genannt sei: H. Stirnimann — L. Vischer (Hrsg.), Papsttum und Petrusdienst, Frankfurt 1975; Papsttum als ökumenische Frage, hrsg. von der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute München — Mainz 1979; H. Fries, Das Papsttum als ökumenische Frage, in: Glaube und Kirche als Angebot, Graz — Wien — Köln 1976, 280-314; H. Fries — K. Rahner, Einigung der Kirchen — reale Möglichkeit, Freiburg — Basel — Wien 1983, 70-108.
44 Denzinger-Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum Nr. 1532.
45 Text bei O. H. Pesch, „Ketzerfürst" und „Vater im Glauben" in: Weder Ketzer noch Heiliger, 134-136.
46 P. Manns, Das Lutherjubiläum 1983 als ökumenische Aufgabe, in: Ökumenische Rundschau 30 (1981) 304 f.
47 Dei Verbum, Nr. 5.
48 Denzinger-Schönmetzer 1533.
49 O. H. Pesch, Hinführung zu Luther, 163, G. Ebeling, Luther, Einführung in sein Denken, Tübingen 1964, sieht, ohne allerdings überzeugen zu können, in der Verhältnisbestimmung von Glaube und Liebe die äußerste Zuspitzung des konfessionellen Gegensatzes (196).
50 O. H. Pesch, a.a.O. 150 f.

51 A. Brandenburg, Martin Luther gegenwärtig, Paderborn 1969, 146.
52 Vgl. dazu J. R. Geiselmann, Die theologische Anthropologie Johann Adam Möhlers, Freiburg 1955, VIII.
53 O. H. Pesch hat dies in seiner großen Monographie, Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin, Mainz 1967, eindrucksvoll herausgearbeitet, bes. 935-948.
54 O. H. Pesch, Hinführung zu Luther, 196.
55 Denzinger-Schönmetzer, 1535.
56 O. H. Pesch, Hinführung zu Luther, 197.
57 WA VIII, 685, 4-15.
58 K. Adam, Una Sancta in katholischer Sicht, Düsseldorf 1948, 77. Adams ökumenische Zielvorstellung ist allerdings durch das Zweite Vatikanum überholt. Vgl. Zum Ganzen meinen Versuch: Die Grundanliegen der Theologie Luthers in der Sicht der katholischen Theologie der Gegenwart, in: Wandlungen des Lutherbildes, Würzburg 1966, 157 -191.
59 Verständigung über Luther, in: Herder-Korrespondenz 37 (1983), 382-385, hier 383.

Pastoralökumenismus
Der ökumenische Aspekt in kirchlichen Lebens- und Rechtsordnungen

VON MICHAEL PLATHOW

Da kommt es zu ökumenischen Öffnungen und Gemeinsamkeiten am Ort langsam, kontinuierlich, selbstverständlich. Hatte noch der Codex iuris canonici vom 19. 5. 1918 in Can 1060ff kirchenrechtlich und damit justitiabel festgelegt das „Ehehindernis der Konfessionsverschiedenheit", so kamen in dieser Frage erste Veränderungen durch das II. Vaticanum, das sich ja gerade als pastorales Konzil verstand. In dem Motuproprio Papst Pauls VI. über die rechtliche Ordnung der Mischehe „Matrimonia mixta" (31. 3. 1970) wird unter Nr. 3 die Bereitschaft erklärt, daß der Ortspfarrer den Dispens vom Hindernis der Konfessionsverschiedenheit erteilt, wenn der römisch-katholische Ehepartner verspricht, weiter im katholischen Glauben zu leben und alles zu tun, daß die Kinder in der katholischen Kirche getauft und erzogen werden. Die Ausführungsbestimmungen der Katholischen Deutschen Bischofskonferenz vom 23. 9. 1970 konkretisieren diese päpstliche Verlautbarung. Auf diesem Hintergrund entstand das

„Gemeinsame Wort der Katholischen Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zur Zusammenarbeit in der Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehen" vom 18. 1. 1971; es folgten im März 1974 „Gemeinsame kirchliche Empfehlungen für die Ehevorbereitung konfessionsverschiedener Partner". Die Gemeinsame Synode der Bistümer in der BRD in Würzburg (3. 1. 1971 — 22. 11. 1975) griff in dem Beschluß „Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit" die Frage der konfessionsverschiedenen Ehen wieder auf. „Eine große Zahl verheirateter Katholiken lebt bei uns in konfessionsverschiedenen Ehen" (7. 1. 1), so daß von diesem Ehehindernis in jedem Fall Dispens erteilt wird. „Man kann daher mit Recht die Frage stellen, ob ein Ehehindernis, von dem fast ausnahmslos dispensiert wird, noch sinnvoll und notwendig ist" (7. 5. 2). Die Synode bittet darum „den Papst . . ., das Ehehindernis der Konfessionsverschiedenheit für den Bereich der Deutschen Bischofskonferenz aufzuheben" (9. 2. 2). Der Bitte wurde nun wohl von Rom nicht nachgekommen trotz der „Leiden" konfessionsverschiedener Ehepartner, von denen Landesbischof D. E. Lohse am 17. 11. 1980 anläßlich des Besuchs des Papstes Johannes Paul II. in Mainz sprach; zugleich aber erwähnen die „Gemeinsamen kirchlichen Empfehlungen für die Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehen und Familien" vom 10. 12. 1981 im Blick darauf, daß 30% aller Eheschließungen in der Bundesrepublik Deutschland heute eine konfessionsverschiedene Ehe begründen, den Dispens vom Hindernis der Konfessionsverschiedenheit überhaupt nicht. Der neue Codex iuris canonici vom 25. 1. 1983, der am 27. 11. 1983 in Kraft tritt, behandelt die Mischehe in einem eigenen Kapitel. Das Ehehindernis der Konfessionsverschiedenheit wurde umgewandelt in die erforderliche Erlaubnis (licentia) zur Ehe durch den zuständigen Amtsträger (Can 1124). Für die Befreiung von der Formpflicht ist der Dispens notwendig; wer den Dispens im Einzelfall nicht einholt, wird nun aber nicht mehr mit einer von selbst eintretenden Strafe belegt; der Ausschluß von den Sakramenten und der Verlust der kirchlichen Rechte muß vielmehr im Einzelfall ausgesprochen werden (Can 1366). So hat die pastorale Ausrichtung und Öffnung selbst in die neuen kanonischen Gesetzestexte Eingang gefunden. Überschaut man diese Entwicklung, so liegt die Folgerung nah, daß durch die Möglichkeit des Dispenses im kanonischen Recht — trotz der Abgrenzungen in der Lehre — dennoch ökumenische Annäherungen und Öffnungen im pastoralen Zusammenleben zwischen den Konfessionen nach römisch-katholischer Ansicht möglich sind. Diese zunächst als Hypothese geäußerte Feststellung wirft die Frage auf, ob auch die anderen

theologischen und kirchlichen Traditionen ähnliche Konstruktionen in den Lebens- und Rechtsordnungen kennen, die Türen und Pforten zur ökumenischen Annäherung öffnen.

Es stellt sich ferner die grundsätzliche Frage nach dem Verhältnis von Lehre, Ordnung und Leben für den Pastoralökumenismus, also die Frage nach einer pastoralen Hermeneutik. Schließlich muß auf die Frage nach der ökumenischen Bedeutung der Gemeinde „an jedem Ort" als „völlig verpflichtete Gemeinschaft" aufgeworfen werden, wie der Sektionsbericht „Einheit" der Weltkirchenkonferenz in Neu-Delhi 1961 die Gemeinde am Ort nennt.[1]

I. Rechtstheologische Fragen des Pastoralökumenismus

Die Frage nach den Pforten und Türen in den Ordnungen der einzelnen Kirchen und in den Rechtstheologien der jeweiligen konfessionellen, spirituellen und dogmatischen Tradition zu stellen nach den genannten ersten Beobachtungen, heißt sie zunächst bejahen. Damit wird aber sogleich die Frage aufgeworfen nach der rechtstheologischen Verantwortung dieser Freiräume innerhalb der dogmatisch bestimmten Traditionen gelebten Glaubens. Und auf diesem Hintergrund ist zu fragen nach der pastoraltheologischen Besonderheit und dem pastoralen Aspekt bedachten und gelebten Glaubens im ökumenischen Kontext. Geht es beim Pastoralökumenismus doch um das Leben der Glaubenden „am Ort", das den besonderen Frömmigkeitscharakter und die Spiritualität der jeweiligen kirchlichen und theologischen Tradition widerspiegelt und in der Offenheit für die Koinonia mit den Glaubenden anderer Kirchen bereichert wird. Dies aber soll um der Liebe und des Friedens willen in den geordneten und geregelten Formen geschehen, wie sie die jeweiligen Lebensordnungen ausdrücken.

1. Der rechtstheologische Aspekt

Die Lebensordnungen der *evangelischen* Kirchen wollen zwischen wächserner Willkür und kasuistischer Gesetzlichkeit Richtlinien, Regeln und Weisungen geben für das Leben des einzelnen Christen und das Leben der Gemeinde. Im Dienst des lebendigen Wortes Gottes helfen sie im *geistlichen* Gebrauch dem guten Zusammenleben und dem Frieden in der Gemeinde.

Unter rechtstheologischem Gesichtspunkt[2] stellen diese Lebensordnungen eine *Ordnung sui generis* dar, in der das dogmatische und pastoral-

theologische Verständnis miteinander verbunden ist. Die Lebensordnungen sind — wie alles kirchliche Recht als „ius in sacra" — vom Wesen der Kirche Jesu Christi bestimmt; diese erweist sich gegen alle von R. Sohm beeinflußte Differenztheorie als Einheit von Geist- und Rechtskirche, in der der Heilige Geist rechtsschöpferisch wirkt. Diese Erkenntnis macht gerade den Ertrag des Kirchenkampfes im Rückgriff auf die frühreformatorischen Kirchenordnungen aus.[3] Im Dienst des lebendigen Wortes Gottes und der Gnadengaben der Sakramente, in denen somit die auctoritas causativa und normativa der pastoraltheologischen und -ethischen Weisungen liegt, stellen diese Richtlinien eine eschatologische, evangelische, parakletische und bekennende Ordnung dar.[4] Die Rechtsqualität, die sich in den Kann-, Darf-, Soll-, Ist-zu-Bestimmungen sowie gerade in der Möglichkeit des Kasualaufschubs oder der Kasualverweigerung ausdrückt, kann nur in einem besonderen „transformatorischen" Akt kirchlicher Entscheidungsgremien erblickt werden.[5] So üben die Lebensordnungen eine Schutz- und Stützfunktion aus. Durch die pastoraltheologische Ausrichtung dieser „verbindlichen Richtlinien" und Regeln ist aber zugleich und vor allem ihr Gebrauch in geistlicher Freiheit gewährleistet.

Von den Ergebnissen des *Zweiten Vatikanischen Konzils* her hat Kl. Mörsdorf, der ja selbst die kanonistische Diskussion der letzten Jahrzehnte entscheidend mitgeprägt hat, das römisch-katholische Kirchenrecht und seine Ordnungen kirchlichen Lebens als *„sakramental"* gekennzeichnet.[6] Überlegungen, die er schon in seinem bekannten Aufsatz „Zur Grundlegung des Rechts der Kirche" aus dem Jahre 1952[7] geäußert hat, werden dabei aufgegriffen.[8] Der sakramentalen Lebensordnung des römisch-katholischen Kirchenrechts hat Kl. Mörsdorf auch im 2. Band seines Kirchenrechts eine breite Darstellung gegeben.[9]

Mit dem II. Vaticanum wurde aufgrund der inneren Wesensverbundenheit von Kirchen- und Kirchenrechtsverständnis diese sakramentale Bestimmung des kirchlichen Rechts und der kirchlichen Ordnung verstärkt im theologischen Verständnis der römisch-katholischen Kirche begründet. Nach der dogmatischen Konstitution „Lumen gentium" 1 eignet der römisch-katholischen Kirche sakramentale Bedeutung, ja sie ist das Sakrament. Entsprechend der gottmenschlichen Einheit des Mittlers Jesus Christus verbinden sich sichtbare Versammlung und geistliche Gemeinschaft, irdische Kirche und die „mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche" zu einer einzigen „komplexen Wirklichkeit". In Kapitel 8 heißt es dann: „Die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft und der geheimnisvolle Leib Christi, die sichtbare Gesellschaft und der geheimnisvolle Leib

Christi, die sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft, die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche sind nicht als zwei verschiedene Größen zu betrachten, sondern bilden eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst. Deshalb ist sie in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich." Die sakramentale Wirklichkeit der Kirche als mystischer Leib Christi in der Einheit mit der sichtbaren Institution Kirche und den sichtbaren Zeichen ihrer Heilsgaben, also diese eine komplexe Wirklichkeit aus göttlichen und menschlichen Elementen ist der Grund für die sakramentale Lebensordnung in ihrer Zusammensetzung aus göttlichem und menschlichem Recht. P. Krämer schreibt in seiner Studie „Theologische Grundlegung des kirchlichen Rechts" insofern sehr treffend: „Das göttliche und das menschliche Element weisen gleichermaßen eine rechtliche Dimension auf, das göttliche Element, insofern die Kirche von Gott in die Geschichte der Menschheit eingestiftet worden ist und Herrschaft Gottes über die Menschen darstellen muß, das menschliche Element, insofern die Kirche als gesellschaftliches Gefüge der rechtlichen Gestaltung — je nach den Erfordernissen einer bestimmten Zeit — unterworfen ist. Hierin liegt die Unterscheidung zwischen göttlichem und menschlichem Recht in der Kirche begründet."[10] Die römisch-katholische Kirchen- und Lebensordnung mit ihrer Verquickung von ius divinum und ius humanum ecclesiasticum findet als sakramentale Ordnung ihre eigentliche theologische Begründung im Kirchenverständnis des II. Vaticanum, wie Papst Paul VI. richtungweisend auf dem II. Internationalen Kanonistenkongreß am 17. 9. 1973 die Aufgabe der nachkonziliaren Arbeit erklärte.[11] Die Verlautbarungen des Zweiten Vatikanischen Konzils hatten ja nur indirekt die kirchenrechtlichen Fragen behandelt; sie waren für die nachvatikanische Zeit als Aufgabenfeld aufgespart worden.[12]

Als ius divinum wird unter dem Einfluß der Forschungsergebnisse Kl. Mörsdorfs und durch den theologischen Ertrag K. Rahners[13] in der nachkonziliaren Diskussion das sich offenbarende Gnadenwirken des dreieinen Gottes in Jesus Christus und gegenwärtig im gepredigten Wort und in den ausgeteilten Sakramenten verstanden. K. Rahner schreibt in dem Aufsatz „Über den Begriff des ‚ius divinum' im katholischen Verständnis": „...die sehr vielgestaltigen Rechte und Pflichten in der Kirche werden als göttlichen Rechtes erklärt und auf eine positive Setzung des Stifters der Kirche zurückgeführt, die, weil sie von ihm stammt, auch eo ipso als für immer der Kirche eingestiftet und auch durch die oberste Instanz der Kirche nicht abschaffbar erklärt wird."[14] So erkennt auch C. J. Peter in „Di-

mensions of ius divinum in roman catholic theology"[15] das göttliche Recht als Gottes geoffenbarten Heilswillen in Jesus Christus, der den Menschen im gepredigten Wort und in den Sakramenten begegnet. Stärker biblisch-theologisch orientiert erklärt A. Hollerbach: „Die göttlich-rechtlichen Grundverfügungen für die Auferbauung der Kirche sind Teil der lex nova des Evangeliums, der lex Christi. Die Schrift charakterisiert diese näher mit ‚Gesetz des Glaubens' (Röm 3,27), des ‚Geistes' (Röm 8,2), mit ‚Gesetz der Gnade' (Joh 1,17), der ‚Freiheit' (Jak 1,25; 2Kor 3,17), mit ‚lex charitatis' (vgl. Röm 8,15; 2Tim 1,7). Aus dem damit umschriebenen spannungsreichen Horizont der geistlichen Wirklichkeit der neutestamentlichen Offenbarung darf ius divinum, darf lex divina nicht herausgelöst werden."[16] Ähnlich äußert sich auch H. Heinemann.[17] Ius divinum ist somit das Offenbarungsrecht, die „geoffenbarte Grundverfügung"[18] Gottes nach biblischem Zeugnis.

Mit dieser biblisch-theologisch begründeten Bestimmung des ius divinum ist eine ökumenische Annäherung gefunden, denkt man nur an die entsprechend lautenden Bestimmungen in E. Schlinks Aufsatz „Unterscheidung von ius divinum und ius humanum"[19], in der er von den biblischen Texten her eine Erklärung des göttlichen Rechts vornimmt und in den ökumenischen Kontext einordnet. Das ius divinum als Gottes gnädiger Offenbarungswille in seinem Wort und den Sakramenten legitimiert und normiert — wie A. Hollerbach prägnant sagt[20] — das ius humanum ecclesiasticum, das menschliche Recht in der Kirche; der Leib Christi ist geschichtlichen Umwandlungen unterworfen und bedarf somit der konkreten gemeindebezogenen Ordnungen menschlichen Kirchenrechts. Bei der Unterschiedenheit von ius divinum und ius humanum ecclesiasticum gibt es einen inneren Wesenszusammenhang: das menschliche Kirchenrecht ist in seiner konkreten Ausgestaltung bestimmt, getragen und begrenzt vom göttlichen Offenbarungsrecht. Diese Verbindung in der Unterschiedenheit entspricht dem göttlichen und menschlichen „Element" der einen „komplexen Wirklichkeit" des corpus Christi mysticum der römisch-katholischen Kirche; sie stellt eine Analogie dar zum „inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter" der zwei Naturen Christi, wie sie im Chalcedonense (451) bekannt werden. Auf diesem Wurzelboden ist der neue Codex iuris canonici erwachsen, denkt man nur an Liber II, Can 204ff, 330ff, 511ff, 747ff.

Unter rechtstheologischem Aspekt ist die Lebensordnung der römisch-katholischen Kirche, wie sie übrigens auch in das Gebets- und Andachtsbuch „Gotteslob" einbezogen ist, als *sakramentale* Ordnung zu charakterisieren, in der Elemente des göttlichen und menschlichen Rechts verbunden

sind. Mit ihrer neuen biblisch-theologischen Begründung weist sie Entsprechungen auf zur im Wort Gottes begründeten und der Predigt und Sakramentsverwaltung dienenden Kirchenordnung. Gleichwohl bleibt der juridische und kasuistische Charakter kanonischen Rechts erhalten und wird nur durch die Dispensmöglichkeit im pastoralen Leben durchlässig und eröffnet damit gewissermaßen einen freien geistlichen Gebrauch.

Die Lebensordnungen der *orthodoxen* Kirchen sind von der doxologischen Struktur allen geistlichen Lebens gestaltet und auf den Lobpreis des dreieinen Gottes ausgerichtet. Ähnlich wie die Lehre ist darum auch die Kirchenordnung nicht mit letzter definitorischer Prägnanz und Durchsträngigkeit auf eindeutige Prinzipien und umfassende Normen zurückzuführen wie in den westlichen Kirchen. Überhaupt entbehren ja die orthodoxen Kirchen noch eines einheitlichen Kodex.[21] Aufs Ganze gesehen, tragen orthodoxe Kirchenordnungen einen weniger juridischen Charakter als die westlichen Kirchenordnungen. Die Bestimmung des rechtstheologischen Charakters bereitet dabei einige Schwierigkeiten.

Hier haben nun die Untersuchungen H. Dombois' weitergeführt. Im Anschluß an R. Sohms Studie „Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians" charakterisiert er das Kirchenrecht des Altkatholizismus als „epikletisch-pneumatisch"[22] und erkennt nun dieses Strukturmerkmal als Kennzeichen des orthodoxen Kirchenrechts mit seinen Ordnungen. Es ist das „epikletische Verhältnis zum Pneuma, das die Möglichkeit und die Notwendigkeit geistgewirkter Entscheidungen aus dem Geist ermöglicht"[23]. Dieser pneumatische Charakter orthodoxen Kirchenrechts begrenzt wohl die definitorische und logische Durchbildung seiner Systematik; er hebt aber keineswegs seinen Rechtscharakter auf. Wie die orthodoxe Liturgie in der Epiklese der Eucharistiefeier ihr Zentrum hat, so gewinnt aufgrund der Verbindung von Liturgie, Dogma und Ordnung auch das Kirchenrecht einen epikletisch-pneumatischen Charakter. Dieses epikletisch-pneumatische Kirchenrecht und seine kirchlichen Ordnungen ist in den Beschlüssen der Konzilien und Synoden, in den Kanones und den Gesetzen manifest geworden, rechtswirksam aber wird es erst durch die pneumatische Rezeption im Konsens der Kirche, der kirchlichen Leitung, der Gemeinden und ihrer Glieder.

Neben dieser pneumatischen Rezeption, so schreibt H. Dombois[24], „steht die sog. dispensatorische Rezeption, durch welche Ausnahmen von geltenden Regeln oder zweifelhafte Grenzentscheidungen legitimiert werden". Dem entspricht der doppelte Gebrauch der kanonischen Ordnung „kat'akribeian" und „kat'oikonomian". Das Rezeptionsprinzip kenn-

zeichnet dieses Kirchenrecht als offenes System. Dabei ist zu bemerken, daß auch die dispensatorische Rezeption eine pneumatische ist. Jede Rezeption besitzt Antwortcharakter, und das schließt in der orthodoxen Kirche den doxologischen Charakter ein, so daß die epikletisch-pneumatische Rechtsordnung der orthodoxen Kirche gerade aufgrund der pneumatischen Rezeption durch die *doxologische* Struktur ihren besonderen Charakter erhält.

Im Verständnis der Kirchenrechtsinterpretation und -rezeption gab es und gibt es erhebliche Unterschiede; sie liegen letztlich in dem wechselseitigen Zusammenhang von Liturgie, Gebet, Lehre und kanonischer Ordnung begründet; auch in der neueren orthodoxen Theologie und Kanonistik bildet die Kirchenrechtsinterpretation ein offenes Thema.[25] E. Chr. Suttner versteht von seinen patristischen Forschungen und seinen kirchengeschichtlichen Studien her das „kat'akribeian" als „volle und konsequente Anwendung der gültigen Gesetze und Vorschriften", das „kat'oikonomian" demgegenüber als „die von den Satzungen ungebundene situationsgerechte Lösungen" gewährende Rechtsanwendung, „ohne dabei die Gültigkeit der Satzungen in Frage zu stellen"[26]. Mit diesem Verständnis des „kat'oikonomian" kommt E. Chr. Suttner im Gegensatz zum jurisdiktionellen Dispenswesen der römisch-katholischen Kanonistik zu einer pastoralen Rechtsanwendung der orthodoxen Kirchenordnungen. „Ökonomie" meint im Gegensatz zur „strengen kanonischen Entscheidung" in konsequenter Anwendung einer „Norm" die „Anwendung der milden kanonischen Entscheidung", die „Durchbrechung der Akribie", die Ausnahme[27] unter pastoralen und seelsorgerischen Gesichtspunkten. Diese „kat'oikonomian"-Anwendung der kirchlichen Ordnungen hängt nun mit dem pneumatischen Charakter des orthodoxen Kirchenrechts und seiner Veränderung, Weiterbildung und Konkretion durch den geistlichen Gebrauch und die pneumatische Rezeption zusammen. Im Vorgang dieser geistlichen Rezeption drückt sich gleichzeitig als Antwort die doxologische Struktur dieses Kirchenrechts mit seinen Ordnungen aus.

Für den rechtstheologischen Charakter der evangelisch-*methodistischen* Lebensordnung ist es charakteristisch, daß die Lebensordnungsbestimmungen einmal als „Allgemeine Regeln" und als „Soziale Grundsätze" im Bekenntnis dieser Kirche zu finden sind, zum anderen in Entsprechung zum „Bekenntnis" auch in den einzelnen Paragraphen der Kirchenverfassung wieder erscheinen (Teil III) und auch in den konkreten Handreichungen und Anweisungen (Teil IV). Konstitutiv für die verschiedenen Handlungs- und Lebensfelder der *parakletischen* Ordnung ist somit das Be-

kenntnis; aus ihm folgen die konkreten Bestimmungen, Richtlinien und Gebote. Das Bekenntnis ist der Grund und die Norm dieser Lebensordnung, die damit als bekennende Kirchenordnung charakterisiert werden kann.

Die Bestimmungen, Gebote und Richtlinien sind als Paragraphen in diese Kirchenordnung mit ihren Gesetzesvorschriften aufgenommen; man denke nur an die Regeln für die kirchlichen Handlungen in §§ 401-417. In dem besonderen kirchlichen Rechtsetzungsakt bei der Verabschiedung dieser Kirchenordnung als Kirchengesetz liegt die Rechtsqualität der Lebensordnungsbestimmung begründet; die *disziplinarische* Intention ihrer Richtlinien und Gebote ist von daher verständlich.

Andererseits sind pastorale Handreichungen und Anweisungen in dieses vom Bekenntnis bestimmte Kirchengesetz hineingenommen; im geistlichen Gebrauch eröffnen sie pastorale Freiräume, wie es ja auch die pastoraltheologische Ausrichtung evangelischer Lebensordnung und die dispensatorischen Möglichkeiten römisch-katholischer Kirchengesetze und die „kat'oikonomian"-Anwendung orthodoxer Rechtsbestimmungen tun.

2. Der pastoraltheologische Aspekt

Bei den kirchlichen Rechtsordnungen und dem rechtstheologischen Bedenken geht es um die Gewährleistung der Kontinuität kirchlichen Lebens in den entsprechenden konfessionellen Traditionen und um die Erhaltung des Friedens der Gemeinden in den gesellschaftlichen Strukturgegebenheiten. Der dogmatische Aspekt greift ja die Glaubensfragen im Blick auf den Wahrheitsanspruch in der Gegenwart auf; der Verantwortung des christlichen Glaubens auch in den kontroverstheologischen Verschiedenheiten heute gilt sein Interesse. In gleicher Weise wie beim dogmatischen Aspekt geht es auch beim pastoraltheologischen um die Verantwortung von christlicher Lehre und christlichem Leben in der Gegenwart, wobei gerade die ganz konkreten Lebensvollzüge und Handlungsweisen des einzelnen Christen, des Pfarrers in der Gemeinde und der ganzen Gemeinde dogmatisch-kritisch und empirisch-kritisch in konstruktiver Weise entfaltet werden. Mit einer gewissen Penetranz geht es um den konkreten Menschen in der Gemeinde der Gegenwart.[28]

Die pastoraltheologischen Richtlinien *evangelischer* Lebensordnungen ersparen in diesem Sinn „im Einzelfall nicht die persönliche Entscheidung seelsorgerlicher Verantwortung", sie sind „kein Gesetz, das jede einzelne Entscheidung in der Gemeinde schematisch regelt und die seelsorgerliche

Verantwortung einschränkt oder gar aufhebt. Sie kann nur in solcher Verantwortung recht gehandhabt werden". Der konkreten Verantwortung wollen die geistlichen Richtlinien der Lebensordnungen dienen. Hierbei greifen sie z. T. direkt die ökumenische Dimension gelebten Glaubens auf: Sie gehen auf die Taufe als ökumenisches Sakrament ein, benennen die Patenschaft von Gliedern anderer Kirchen, erwähnen die Mischehenfrage, geben Weisungen für die Beerdigung durch den Geistlichen einer anderen Kirche. Z. T. haben diese Bestimmungen und Regeln ihren Bezug in den Handreichungen etwa zum ökumenischen Religionsunterricht, zu den ökumenischen Gottesdiensten und Trauungen, zur Ehe und Mischehenseelsorge, zur eucharistischen Gastbereitschaft, zur gemeinsamen Verantwortung in gesellschaftlichen Fragen. Unter Berücksichtigung human- und gesellschaftswissenschaftlicher Faktoren werden so die pastoraltheologischen Richtlinien im Blick auf den konkreten einzelnen und auf die konkrete Einzelgemeinde der Gegenwart geistlich verantwortet.

Das II. Vaticanum war ein pastoraltheologisch ausgerichtetes Konzil. Die Konzilsdokumente betonen diesen Aspekt[29]; die nachkonziliare Erarbeitung des neuen Codex iuris canonici faßt die pastoralen Aufgaben klar ins Auge[30]; die bewußt pastoraltheologisch bestimmten Themen der „Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik" geben den Nachweis für die pastoralen Intentionen des II. Vaticanum und die pastoraltheologischen Impulse, die von ihm ausgingen.[31]

Für die Frage nach dem pastoraltheologischen Aspekt der Lebensordnung ist es wichtig und bezeichnend, daß K. Rahner im „Handbuch der Pastoraltheologie I" einen Abschnitt über „Die Disziplin der Kirche" geschrieben hat.[32] K. Rahner zeigt hier, daß das ius humanum als sakramentales Recht unter pastoralem Gesichtspunkt durch den Dienstcharakter, die Partikularität, die Relativität, die Veränderlichkeit und die Pluralität gekennzeichnet ist; d. h. die ganz konkrete gemeindliche und pastorale Situation wird hier in den Blick gefaßt. Es wird die praktisch-theologische Forderung aufgestellt nach einem „ius condendum", also nach einer theologisch verantwortlichen Neubildung und Veränderung des kirchlichen Rechts in bezug auf die pluralen, geschichtlichen Veränderungen unterliegenden pastoralen Situationen. Abgesehen von K. Rahners Hinweis auf das „ius condendum" scheint mir H. Heinemann in dem Aufsatz „Göttliches Recht? — Versuch einer Differenzierung"[33] eine Möglichkeit anzudeuten, die pastoraltheologische Ausrichtung der römisch-katholischen Lebensordnung bei ihrer sakramentalrechtlichen Begründung auch denkerisch zu erfassen. Wie der Titel des Aufsatzes sagt, nimmt H. Heinemann

eine Differenzierung innerhalb des kanonischen Rechts vor. Entsprechend der „Hierarchie der Wahrheiten" (Unitatis redintegratio 11) als Schlüssel der dogmatischen Hermeneutik unterscheidet er verschiedene Grade geschichtlicher Konkretion des göttlichen Rechts: das ius divinum positivum primarium als Gottes sich in Jesus Christus offenbarender Gnadenwille; das ius divinum positivum secundarium, d.h. „die Frage nach dem kirchlichen Amt, nach der Siebenzahl der Sakramente, nach Entwicklung, Ausgestaltung und Entfaltung von der Kirche wesensmäßiger Einrichtungen"[34]; das ius ecclesiasticum, d.h. die Präzisierung der Weisungen etwa des Dekalogs für die Bestimmungen innerhalb der Kirche; das ius mere humanum, d.h. „die Rechtssätze, die diesem Bereich einzuordnen wären, binden den menschlichen Gesetzgeber an das vorgegebene göttliche Recht, so daß es keinen Raum der Willkür geben kann. Andererseits ist aber in diesem Bereich die Möglichkeit der Veränderung, Aufhebung, Neuordnung gegeben... Dabei ist zu bedenken, daß es sich in diesem Bereich im eigentlichen Sinne um eine Partizipation menschlichen Rechts am göttlichen Recht handelt"[35]. Dieses ius humanum will als sakramentales Recht unter pastoraltheologischem Gesichtspunkt zum einen die ganz konkrete Situation mit ihren empirischen Gegebenheiten aufgreifen, zum anderen als ius condendum die pastoralen Richtlinien und Bestimmungen weiterführen.

Zu den pastoralen Rechtsanweisungen gehören einmal die Dispensbestimmungen unter pastoralem Aspekt und die Handreichungen für das Leben der Ortsgemeinden in seinen verschiedenen Bereichen und Zweigen, zum andern auch die Erklärungen und Weisungen zur pastoralen Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst der christlichen Einheit. Für den ersten Komplex ist auf die Richtlinien und Ratschläge für die verschiedenen Lebensbereiche gemeindlicher Arbeit hinzuweisen, wie sie auf der „Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland" verabschiedet wurden.[36] Für den zweiten Komplex sind der Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik über die „Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit"[37] und die pastoralen Erklärungen zu nennen, nach denen bei Mischehen der nicht-römisch-katholische Partner zur Eucharistie zugelassen werden kann, wie überhaupt die pastoralen Handreichungen zur Begleitung der Mischehen.[38] Bei diesen pastoralen Rechtsbestimmungen, die ja in einem inneren Wesenszusammenhang mit dem göttlichen Recht in seinem juridischen Verständnis stehen, tritt die ökumenische Öffnung durch die Dispensmöglichkeit in Erscheinung; also wiederum im Bereich pastoraler Zusammenarbeit und auf der Ebene spirituellen Zusammenlebens läßt sich

deutlich die ökumenische Annäherung erkennen. Dies sei besonders hervorzuheben für die Kirchenordnungsfragen im Bereich des sog. ius humanum; sie haben keine kirchentrennende Bedeutung. Anders ist es freilich im Bereich des sog. ius divinum, also etwa im Amtsverständnis, in der Sakramentsauffassung usw.[39]

Schon bei den Überlegungen zum rechtstheologischen Gesichtspunkt war auf die Unterscheidung in der orthodoxen Kirchenrechtsinterpretation und -anwendung „kat'akribeian" und „kat'oikonomian" hingewiesen worden. Das „kat'oikonomian" bedeutet die Durchbrechung des „kat'akribeian" durch die pneumatische Anwendung und Rezeption des Kirchenrechts in der konkreten Situation kirchlichen Lebens und pastoraler Praxis. Die pastoraltheologische Ausrichtung findet somit im „kat'oikonomian" ihren Ausdruck. Das bedeutet auch, daß das „kat'oikonomian" der Katalysator des lehrhaften, rechtstheologischen und pastoraltheologischen Aspekts bleibt und nicht in pastoraler Unverbindlichkeit aufgeht und sich verselbständigt, was leicht eine pragmatische Verkehrung zur Folge hätte.

E. Chr. Suttner bringt in seinem Aufsatz „‚Ökonomie' und ‚Akribie' als Normen kirchlichen Handels"[40] verschiedene Beispiele für Rechtsanwendung „kat'oikonomian" bei den Kirchenvätern aus der Kirchengeschichte. Auf ein Beispiel zur Anwendungsmöglichkeit des „kat'oikonomian" im Sakramentsrecht, das auch R. Slenczka nennt[41], sei besonders hingewiesen: es war „bei den Griechen bis 1755 ein vom Konstantinopeler Patriarchen Symeon I. und seiner Synode im Jahre 1484 erlassenes Typikon im Gebrauch, das bei Aufnahme von Lateinern in die orthodoxe Kirche nur eine Myronsalbung, aber weder Wiedertaufe noch Wiederweihe vorsah. 1755 beschloß die Synode von Konstantinopel in Reaktion auf Unionsversuche im Vorderen Orient, bei Konversionen gemäß Akribie zu verfahren und Taufen und Weihen zu wiederholen... Doch gab es auch nach 1755 immer wieder Fälle, in denen man die Taufe anerkannte"[42]. Die Anerkennung auch außerhalb der orthodoxen Kirchengemeinschaft gespendeter und empfangener Sakramente bei der Konversion nach der Rechtsinterpretation „kat'oikonomian" bezieht sich auf das Sakrament der Taufe, des Chrismas, der Priesterweihe und der Ehe. Für die Ausnahmebestimmungen betreffs der Priesterweihe erwähnt H. Dombois[43] als Beispiel, daß trotz des festgelegten Alters von 30 Jahren Dositheos im Alter von 29 Jahren zum Patriarchen von Jerusalem erhoben wurde, obwohl er selbst die Bestimmungen der Kanones gut kannte.

Zahlreiche weitere Beispiele werden von R. Slenczka, E. Chr. Suttner

und H. Dombois gebracht, die alle darauf hinauslaufen, daß die konsequente Anwendung der Kanones durchbrochen oder die Grenzen der orthodoxen Kirche durchlässig gemacht werden, daß weiter die Wirksamkeit der freien, göttlichen Gnade nicht auf die strikte Ausführung kanonischer Bestimmungen beschränkt werden kann, daß schließlich die pastoraltheo logischen Überlegungen bei diesen Rechtsanwendungen „kat'oikonomian" sehr entscheidend und für die ökumenische Annäherung und für die Anerkennung der Wirksamkeit der Sakramente in anderen Kirchen bestimmend sind. Der pastoraltheologische Aspekt, der ja mit dem dogmatischen und rechtstheologischen verbunden ist, weist somit eine Öffnung für die ökumenische Annäherung und Gemeinsamkeit auf.

Die *parakletische* Struktur ist charakteristisch für die Lebensordnung der evangelisch-*methodistischen* Kirche sowohl was den dogmatischen als auch was den rechtstheologischen Aspekt betrifft. Das gilt nun auch für die pastoraltheologische Behandlung dieser Ordnung, bei der ja das konkrete Gemeindeleben und das der Kirche in der jeweiligen geschichtlichen und lokalen Situation in den Blick gefaßt wird. Empirische Methoden und Forschungsergebnisse werden dabei in den Dienst der pastoraltheologischen Arbeit gestellt.

Der pastoraltheologische Gesichtspunkt der evangelisch-methodistischen Lebensordnung kommt vor allem im IV. Teil der „Kirchenordnung der evangelisch-methodistischen Kirche" zur Geltung; verschiedene Einzelordnungen, Verordnungen und Handreichungen werden hier wiedergegeben. Es handelt sich um Handreichungen und weisende Ratschläge, die auch in den Bestimmungen der Kirchenordnung ihre Entsprechnungen haben. Die für die methodistische Kirche bezeichnende ökumenische Offenheit wird in diesen Handreichungen, Ratschlägen und Richtlinien direkt oder indirekt angesprochen.

Die *parakletische* Struktur ist das durchsträngige Charakteristikum. Dabei sind nun bekennende Lehre, kirchliche Ordnung und die pastoralen Anweisungen zum gemeindlichen Leben eng verbunden und durch eine gegenseitige Durchlässigkeit miteinander verknüpft. Die zirkuläre Wechselbeziehung bleibt aber nicht in sich geschlossen; vor allem die pastoraltheologischen Anweisungen sind nach außen hin offen, offen für die besondere Situation des einzelnen, offen für die Fragen der Gesellschaft, offen für die anderen Kirchen, offen für die ökumenische Gemeinschaft mit den anderen Christen außerhalb der eigenen Kirche, weil durch den alle Kirchen umfassenden Heilswillen Gottes in letzter Tiefe über konfessionelle Grenzen hinweg Geist und Glaube wirkt.

Beim Pastoralökumenismus geht es also um die Öffnungen kirchlicher Ordnungen mit ihrem Begründungsverhältnis in der jeweiligen dogmatischen und spirituellen Tradition durch die pastoraltheologischen Entscheidungen für die einzelnen Glaubenden „am Ort" der Gemeinde. Türen öffnend und Grenzen überschreitend bilden sich hier die Gemeinsamkeiten im gelebten Glauben; so kommt es zu gegenseitiger Anerkennung im ganzheitlichen Sinn trotz theologischer Unterschiede und kirchenrechtlicher Zäune; hier werden Schritte auf dem Weg der Einigung getan in „völlig verpflichteten Gemeinschaften" trotz mannigfacher Verschiedenheiten.

Es stellt sich dabei die Frage nach der pastoralen Hermeneutik in solchen Prozessen konkreter Öffnungen, also die Frage nach dem Verhältnis von Lehre, Ordnung und Leben in den Vollzügen gelebten Glaubens innerhalb des ökumenischen Kontextes, die Frage nach der hermeneutischen Funktion der jeweiligen Lebensordnungen, die Lehre, Ordnung und Leben miteinander zu verbinden suchen. Unter Lehre wird daher der antwortende Glaube der christlichen Gemeinde und Kirche einer bestimmten Tradition verstanden, der je in einem eigenen kirchlichen Horizont bedacht und verantwortet wird von der biblischen Botschaft her in Bindung an die Stimmen der Väter. Mit christlichem Leben soll das ganzheitliche Verhalten des einzelnen Glaubenden in der Gemeinschaft der Kirche inmitten der Welt heute gemeint sein, und zwar von der Geburt bis zum Sterben und Hingehen zu Gott. Lehre und Leben der Glaubenden und der ganzen Kirche gehören dabei zusammen. Die gemeindliche und kirchliche Ordnung übt nun gegenüber Lehre und Leben in Theologie und Kirche letztlich nur einen Hilfsdienst aus, ja, sie dient der Verbindung von Lehre und Leben in der christlichen Gemeinde „am Ort". Wird die Lehre im Blick auf die Wahrheit, die sich in Jesus Christus bewahrheitet hat und immer wieder bewahrheitet, im Kontext der Gegenwart verantwortet, gewährleistet die kirchliche Ordnung das kontinuierliche Zusammenleben der Glaubenden in Frieden und Freisein, so fassen die pastoraltheologischen Richtlinien und die pastoralen Entscheidungen die konkreten Verhältnisse und die einzelnen Glaubenden der Gegenwart ins Auge und öffnen um der Liebe willen abgrenzende Rechtsordnungen und trennende Lehraussagen. Durch Gottes Schranken übergreifenden Heilswillen gibt es in der Tiefe geistlichen Lebens mehr Gemeinsamkeiten als im Lehr- und Rechtsbereich zunächst möglich sind. Pastorale Entscheidungen werden aber nur in Bindung an die Lehre und verbunden mit kirchlicher Lebensordnung in geistlicher Verant-

wortung gefällt; sie werden durch das Wirken des Heiligen Geistes gewährt und geschaffen; eben durch sein erneuerndes und damit veränderndes Wirken im Vollzug gelebten Glaubens; es handelt sich um Veränderungen, die nun wieder zurückwirken auf die rechtstheologischen Verhältnisse und auch auf den verantwortlich bedachten Glauben in der Lehre.

Ein zyklisches Verbundensein von Lehre, Ordnung und Leben, ja, ein hermeneutischer Zirkel, der sich aus ihnen zusammensetzt, wird deutlich; seine Voraussetzungen hat er zum einen in dem christliche Wahrheit verantwortenden Begründungszusammenhang kirchlicher Lehre und zum andern in den pastoralen Bezügen gelebten Glaubens, wo die Liebe als Frucht der sich bewahrheitenden Wahrheit gelebt wird in der Öffnung für den andern. Die Ordnung, auch die Lebensordnung, hat da nur dienende Aufgabe, aber auch eine Scharnierfunktion.

Diese *pastorale Hermeneutik* hat nun besondere Bedeutung für den Pastoralökumenismus. Hier geht es um die theologisch verantworteten, kirchliche Gestaltungen und Ordnungen nicht einfach zerbrechenden Formen gelebter Ökumene „am Ort". Die im einzelnen geistlich zu verantwortenden Richtlinien evangelischer Lebensordnungen, die Dispensmöglichkeit römisch-katholischer Rechtsinterpretation, die „kat'oikonomian"-Anwendung orthodoxer Kanonistik und die parakletischen Regeln methodistischen Kirchenrechts öffnen in konkreter pastoraler Entscheidung konfessionelle und kirchentraditionelle sowie dogmatische und rechtstheologische Schranken. Theologische Konsense werden im geistlichen Rezeptionsprozeß auf- und angenommen. Langsam und oft zögernd geschieht das, wie an der Mischehenfrage als Ehehinderungsgrund in der römisch-katholischen Theologie und Kirche zu sehen ist; aber es geschieht auf der Ebene gelebten Glaubens „am Ort". Die Gemeinde erweist sich dabei als Ort des theologisch verantworteten Pastoralökumenismus gerade heute.

III. Die Gemeinde — das pastorale Zusammenleben „am Ort"

Die ökumenischen Öffnungen der kirchlichen Lebens- und Rechtsordnungen auf der gesellschaftlichen Ebene haben ihren Grund in dem schrankenüberwindenden Heilswillen Gottes durch Wort und Sakrament auf der Ebene des Glaubens und der Anbetung. K. Rahner stellt für die Ebene „des heilschaffenden Grundwesens der Kirche" eine Gemeinsamkeit fest, die auf der kirchenamtlichen Ebene noch keine Entsprechung gefunden hat [44]; sowohl durch die Dispensmöglichkeit als auch durch explizite Anerkennungsakte in der römisch-katholischen Kirche, wie sie etwa in der

sanatio-in-radice-Rechtsprechung der kanonischen Ehegesetzgebung ihre Entsprechung haben, kann diese geistliche Gemeinsamkeit in der Verschiedenheit immer augenfälliger werden. Diese Gemeinsamkeit, wie sie durch das Heilswirken des dreieinen Gottes je neu gewirkt wird, findet seinen Ausdruck in der „Hierarchie der Wahrheiten" und in den „Kennzeichen der Kirche": in dem durch Wort und Sakrament gewirkten Bekenntnis zum dreieinen Gott, der in Jesus Christus Heil gewirkt hat und wirkt, wie die altkirchlichen Konfessionen bekennen. Die alle Christen verbindenden biblischen Schriften geben Zeugnis von diesem Heilswillen Gottes, das Vaterunser lehrt alle das Beten im Namen Jesu, die Taufe verknüpft alle Christen mit dem Band der Einheit. Darüber hinaus hat im deutschsprachigen Bereich das römisch-katholische „Gotteslob" verschiedene Lieder des EKG übernommen, andererseits haben aus der reichen römisch-katholischen Gebetstradition viele Gebete in die evangelischen Gebets- und Andachtsbücher Eingang gefunden. Von hier aus sind die zahlreichen gemeinsamen Erklärungen und Aktivitäten in pastoralen, diakonischen, gesellschaftsverantwortlichen und entwicklungspolitischen Fragen bestimmt.[45]

Die *Gemeinde* erweist sich nun als der Ort, an dem die für die Gemeinsamkeit notwendigen Glaubens- und Lehraussagen gelebt werden und an dem die der Einigung förderlichen Öffnungen der Lebens- und Rechtsordnungen konkret werden. Die *Gemeinde „am Ort"* ist so in den ökumenischen Auftrag und *in die pastoralökumenische Verantwortung gerufen gerade heute*. Lehren und Leben, Konsentieren und Kommunizieren, Konsens und Koinonia stehen in Wechselbeziehung miteinander; das gilt besonders für die Gemeinde „am Ort", wo der Konsens — selbst der Minimalkonsens ist aber oft noch Wunschbild — in Gemeinschaft rezipiert und gelebt wird und die Überwindung rechtlicher Schranken durch konkrete pastorale Entscheidungen neue Gemeinsamkeiten eröffnen.

Koinonia als gemeinsame Teilhabe an dem in Jesus Christus geschenkten Heil und ihr theologisches Bedenken führt zum Konsens in kontroverstheologisch wichtigen Fragen. Andererseits führt die Bemühung um Konsens, wenn sie von den Gemeinden rezipiert wird, zur gemeindlichen und kirchlichen Gemeinschaft „am Ort". Die Rezeption der Konsense in den Gemeinden kann als „ontische" Folge ökumenischen Geschehens angesehen werden, das Bedenken der durch die Gnade Gottes geschenkten Gemeinschaft als ihre „noetische" Folge. In beiden Fällen erweist sich die Gemeinde als „Ort" und Bezugspunkt dieses ökumenischen Geschehens: in pastoralökumenischen Entscheidungen in geistlicher Verantwortung, durch Dispense, in der „kat'oikonomian"-Anwendung und durch parakletische

Weisungen werden hier konfessionelle Rechtsschranken geöffnet; Gemeinsamkeiten im Glauben als versöhnte Verschiedenheit werden hier gelebt.

Nach dem Zirkel pastoraler Hermeneutik *kann die Gemeinde „am Ort"* dadurch Ökumene „vor Ort" werden: Ökumene der Konkretion und Ökumene der Anfänge, der Ort der Einigung in der Wahrheit durch die Liebe. Die Gemeinde ist somit immer wieder neu in ihre pastoralökumenische Verantwortung gerufen; *hier hat sie mehr Möglichkeiten als sie bislang verwirklicht.*

ANMERKUNGEN

1 Einheit, Nr. 2,8,11,20ff in: Neu-Delhi 1961, hrsg. W. A. Visser 't Hooft, Stuttgart 1962, 130ff.
2 M. Plathow, Lehre und Ordnung im Leben der Kirche heute, Göttingen 1982, 217ff.
3 Ebd., 159ff, 174ff.
4 Ebd., 217ff.
5 Ebd., 225ff.
6 Kl. Mörsdorf, Zur Grundlegung des Rechtes in der Kirche, in: Pro Veritate. Ein theologischer Dialog. Festgabe für Erzbischof Dr. L. Jaeger und Bischof Prof. W. Stählin, hrsg. E. Schlink, H. Volk, Kassel 1963, 226, und Kl. Mörsdorf, Kanonisches Recht als theologische Disziplin, Arch Kath 145, 1976, 58.
7 Kl. Mörsdorf, Zur Grundlegung des Rechtes der Kirche, Münchner Theol. Z 3, 1952, 329ff.
8 Ebd., 331.
9 Kl. Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts II, begr. E. Baumann, Paderborn 1953.
10 P. Krämer, Theologische Grundlegung des kirchlichen Rechts, Trier 1977, 147.
11 Communicationes 5, 1973, 124.
12 H. Dombois, Kirchenrechtliche Betrachtungen nach dem Konzil, in: Autorität der Freiheit, hrsg. J. Chr. Hampe, München 1967, 527ff.
13 K. Rahner, Über den Begriff des ‚ius divinum' im katholischen Verständnis, in: Schr. z. Theol. V, Einsiedeln 1962, 249ff. Vgl. auch die kritische Auseinandersetzung hiermit: H. Riedlinger, Anmerkungen zum Problem des ‚ius divinum', in: ius et salus animarum. Festschrift B. Panzram, hrsg. U. Mosiek — H. Zapp, Freiburg 1972, 31ff; P. Huizing, Göttliches Recht und Kirchenverfassung, StdZ 183, 169, 162ff; J. Neumann, Orientierung 31, 1967, 5ff.
14 K. Rahner, Über den Begriff des ‚ius divinum' im katholischen Verständnis, 249.
15 C. J. Peter, Dimensions of ius divinum in roman catholic theology, ThSt 34, 1973, 227ff.
16 A. Hollerbach, Göttliches und Menschliches in der Ordnung der Kirche, in: Mensch und Recht. Festschrift E. Wolf zum 70. Geburtstag, Frankfurt/M. 1972, 223.
17 H. Heinemann, Göttliches Recht? Versuch einer Differenzierung, Tüb Th Q 157, 1977, 287.
18 Ebd., 287.
19 E. Schlink, Zur Unterscheidung von ius divinum und ius humanum, in: Begegnung, hrsg. M. Seckler, O. H. Pesch, J. Brosseder, W. Pannenberg, Graz-Wien-Köln 1972, 233ff.
20 A. Hollerbach in Anm. 67, 225f.
21 J. Žužek, Ein Codex für die orthodoxen Kirchen, Conc 5, 1969, 637ff; H. Kotsonis, Verfassung und Aufbau der orthodoxen Kirche, in: Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht I, hrsg. P. Bratsiotis, Stuttgart 1959, 169ff; E. Mantzouneas, Die Rechte der Hilfsbischöfe der griechischen Kirche und Titularmetropoliten in ihr, Athen (griech.) 1974.

H. S. Alivisatos, Das kanonische Recht der orthodoxen Kirche, in: Ekklesia X, hrsg. Fr. Siegmund-Schulze, Leipzig 1939, 75ff.
J. Smolitsch, Das Kirchenrecht in der russisch-orthodoxen Kirche, in: Die russisch-orthodoxe Kirche in Lehre und Leben, hrsg. R. Stupperich, Witten 1966, 139ff.

22 H. Dombois, Das Recht der Gnade II, Bielefeld 1974, 108.

23 H. Dombois, Kanonisches Recht, in: Fr. Heyer (Hrsg.), Konfessionskunde, Berlin-New York 1977, 83.

24 Ebd., 84.

25 Vgl. E. Chr. Suttner, „Ökonomie" und „Akribie" als Normen kirchlichen Handelns, in: Ostkirchliche Stud 24, 1975, 15ff; ebenfalls: Una Sancta 28, 1973, 93ff und D. Papandreou, Zur Vorbereitung der Panorthodoxen Synode, in: Una Sancta 25, 1970, 311ff.

26 E. Chr. Suttner, 15ff.

27 R. Slenczka, Ostkirche und Ökumene, Göttingen 1962, 234ff.

28 Vgl. M. Plathow, Lehre und Ordnung im Leben der Kirche heute, Göttingen 1982, 228ff; ebenfalls: M. Josuttis, Der Pfarrer ist anders, München 1972, 20ff.

29 Vgl. Gaudium et spes; Sacrosanctum consilium; Presbyterorum ordinis; Christus dominus; Optatam totius ecclesiae Apostolicam actuositatem; Perfectae caritatis; Gravissimum educationis.

30 Can. 511ff; vgl. u.a. J. Ratzinger, Eine Verfassung für die Freiheit. Revision des kirchlichen Gesetzbuches oder Reform des Kirchenrechts?, in: Wort und Wahrheit 23, 1968, 387ff; J. Neumann, Zum Entwurf einer Lex Fundamentalis Ecclesiae, in: Begegnung, a.a.O. 369ff; P. Winninger, Der pastorale Aspekt des Kanonischen Rechts, in: Concilium 5, 1969, 593ff; H. Dombois, Rechtstheologische Erwägungen zur Grundstruktur einer Lex Fundamentalis Ecclesiae, in: Concilium 5, 1969, 589ff.

31 Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik, Offizielle Gesamtausgabe I, hrsg. L. Bertsch, Ph. Boonen, R. Hammerschmidt, H. Homeyer, F. Kronenberg, K. Lehmann usw. Freiburg/Br. 1976^2.

32 Handbuch der Pastoraltheologie I, hrsg. Fr. X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr, L. M. Weber, Freiburg-Basel-Wien 1964, 333ff.

33 H. Heinemann, Göttliches Recht? — Versuch einer Differenzierung, Tüb ThQ 157, 1977, 279ff.

34 Ebd., 290.

35 Ebd., 291.

36 Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik. Offizielle Gesamtausgabe I und II, hrsg. L. Bertsch, Ph. Boonen, R. Hammerschmidt, J. Homeyer, F. Kronenberg, K. Lehmann usw., Freiburg/Br. 1976^2.

37 Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit. Beschlossen auf der 6. Vollversammlung der Synode (20.-24.11.1974), Heftreihe: Synodenbeschlüsse Nr. 6, Bonn; ebenfalls in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland I, a.a.O 774ff; vgl. auch Katholische Synode evangelisch gesehen, Bensheimer Hefte, hrsg. vom Evangelischen Bund, H. 50, Göttingen 1977.

38 L. A. Elchinger, Directives destinées aux fidèles du Diocèse de Strasbourg sur l'hospitalité eucharistique pour les foyers mixtes, in: Eucharistische Gastfreundschaft, hrsg. R. Mumm, M. Lienhard, Kassel 1974, 109ff; Ökumenische Trauung, hrsg. Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Mischehen-Seelsorge, Zürich-Einsiedeln-Köln 1973; Gemeinsame kirchliche Empfehlungen für die Ehevorbereitung konfessionsverschiedener Partner, Würzburg-Gütersloh 1974; Erzbischof J. J. Degenhardts Wort zur ökumenischen Zusammenarbeit, KNA-Dokumentation Nr. 3, 1976; K. Rahner, Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis, Freiburg/Br. 1974.

39 Vgl. E. Schlink, Die Unterscheidung von ius divinum und ius humanum in: Begegnung, a.a.O. 249.

[40] E. Chr. Suttner, „Ökonomie" und „Akribie" als Normen kirchlichen Handelns, Ostkirchl. Studien 24, 1975, 15ff.

[41] R. Slenczka, Ostkirche und Ökumene, Göttingen 1962, 238ff.

[42] E. Chr. Suttner, a.a.O. 18f.

[43] H. Dombois, Kanonisches Recht, in: Fr. Heyer (Hrsg.), Konfessionskunde, Berlin-New York 1977, 92.

[44] K. Rahner, Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis, Freiburg/Br. 1974, 48ff, 72ff.

[45] Gemeinsame kirchliche Empfehlungen für die Ehevorbereitung konfessionsverschiedener Partner, Würzburg-Gütersloh 1974; Gemeinsame kirchliche Empfehlungen für die Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehen und Familien vom 10.12.1981, epd-Dokumentation Nr. 53/81; Erklärung zur pastoralen Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Gemeinde, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland I, II, a.a.O. 774ff, vgl. dazu: G. Voss, Streit um die Theologie der Basis, Catholica 27, 1973, 359ff und H. Grote, Katholische Pastoralsynode — ein Vergleich, MD 26, 1975, 9ff.

Das neue katholische Kirchenrecht und die Ökumene

VON ALBERT EBNETER SJ

Der Initiator des neuen katholischen Kirchenrechts für die lateinische Kirche war kein geringerer als der Papst des ökumenischen Aufbruchs: Johannes XXIII. Als er an jenem denkwürdigen 25. Januar 1959, dem letzten Tag der Weltgebetswoche für die christliche Einheit, die Weltöffentlichkeit mit dem Plan überraschte, ein ökumenisches Konzil einzuberufen, dessen Nahziel die innerkirchliche Erneuerung im Sinne eines Aggiornamento sein sollte, dessen Fernziel aber lautet: Wiedervereinigung aller Christen, da kündigte er zugleich die Reform des geltenden kanonischen Gesetzbuches aus dem Jahre 1917 an. Sie sollte auf Gesetzesebene die Ergebnisse des Konzils aufnehmen und gleichsam krönen.

Wenn Johannes Paul II. vierundzwanzig Jahre danach, und zwar bis auf den Tag genau am 25. Januar 1983, mit der Apostolischen Konstitution „Sacrae Disciplinae" das total überarbeitete neue Gesetzbuch für die lateinische Kirche promulgierte — es tritt am ersten Adventssonntag 1983 in Kraft —, so lag in dieser Synchronisation unverkennbar eine bewußte Reverenz vor dem eigentlichen Bahnbrecher und Wegbereiter der umfassenden Gesetzesrevision. Mit guten Gründen wird man daher den neuen Kodex nicht daran messen, ob er auch der Grundinspiration des ökumeni-

schen Johannes XXIII. und den Richtlinien des Zweiten Vatikanischen Konzils entspricht. Die Konzilstexte wurden nämlich an drei Kriterien gemessen:
— sind sie positiv aufbauend und nicht verurteilend? Das Konzil wollte nicht Wunden schlagen, sondern Wunden heilen. Die umfangreichen Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils enthalten kein einziges Anathema.
— sind sie pastoral, auf die Erneuerung des christlichen Lebens bedacht?
— sind sie ökumenisch, auf die Wiederherstellung der Einheit unter den Christen ausgerichtet?

Texte, die diesen Test nicht bestanden, hatten in der Konzilsaula keine Aussicht auf Zustimmung.

Ökumenische Grundausrichtung des neuen Kodex

Zweifellos hat das neue Bild der Kirche des II. Vaticanum dem neuen Kodex sein Gepräge gegeben. Schon im Aufbau zeigt das neue Gesetzbuch ein etwas anderes Gesicht als der Codex iuris canonici von 1917. Dem Beispiel des Konzils folgend ist das „Volk Gottes" bewußt der „Hierarchie" vorgeordnet. Die „Laien" haben eine deutliche Aufwertung erfahren. Alle Glieder des Gottesvolkes — jedes auf seine Weise — „haben an dem priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi teil" (c. 204 §1). Weit stärker als bis dahin gestattet das neue Recht, daß bestimmte Ämter und Dienste Laien übertragen werden können (c. 145; 228 § 1; 230). Das frühere strikte Verbot der „Laienpredigt" ist aufgehoben. Gemäß den Vorschriften der jeweiligen Bischofskonferenz können Laien zur Predigt in der Kirche zugelassen werden (c. 759; 766).[1] Laien können in besonderen Fällen beauftragt werden, Wort-Gottesdienste zu halten, die Kommunion auszuteilen, die Taufe zu spenden (c. 230 § 3) und — wenn bestimmte rechtliche Bedingungen erfüllt sind — einer kirchlichen Eheschließung zu assistieren (c. 1112).

Das besondere „Amt" in der Kirche wird vertieft als „Dienst" im und am Volke Gottes aufgefaßt, auch wenn immer noch zu sehr von der „Amtsgewalt" (potestas) gesprochen wird.[2] Kollegialität und Subsidiarität haben einen größeren Stellenwert bekommen. Von großer Tragweite ist die Tatsache, daß die römisch-katholische Kirche nicht mehr einfachhin und exklusiv mit der Kirche Christi identifiziert wird (vgl. c. 204 § 2). Kirche ist also nicht deckungsgleich mit dem, was die katholische Kirche ausmacht.

Auch anderen Bekenntnissen wird in verschiedenem Kontext der Würdename „Kirche" oder „kirchliche Gemeinschaft" zuerkannt.[3]

Diese neuen Horizonte werden sicherlich den ökumenischen Dialog in mancher Hinsicht erleichtern. Im ökumenischen Gespräch geht es ja nicht nur um Einzelpunkte, an denen das Zusammenleben der Konfessionen durch die Spaltung der Christenheit besonders belastet ist. Viel grundlegender geht es um das Kirchenverständnis insgesamt und die allgemeine theologische Grundhaltung gegenüber den getrennten Kirchen. Hierin hat das Zweite Vatikanische Konzil unleugbar eine Wende gebracht, indem es der Gegenreformation den Abschied gegeben und den Weg der Verständigung eingeschlagen hat. Das revidierte Gesetzbuch folgt dieser Richtung.

In seiner Promulgations-Konstitution nannte Johannes Paul II. denn auch unter den Elementen, die das neue Gesetzbuch prägen, ausdrücklich das „Engagement für die Ökumene". Verschiedene Canones verweisen eigens auf den ökumenischen Auftrag. Die Kirche sei „vom Willen Christi her gehalten, die Wiederherstellung der Einheit unter allen Christen voranzubringen", heißt es im Canon 755 § 1. Die Priesteramtskandidaten sollen sorgfältig über die ökumenischen Fragen und den Umgang mit nichtkatholischen Christen unterrichtet werden (c. 256). Der Ortsbischof wird ermahnt, „den getrennten Brüdern mit Freundlichkeit und Liebe zu begegnen und den Ökumenismus zu fördern" (c. 383 § 3; 755 § 2). „Aufgabe des ganzen Kollegiums der Bischöfe und insbesondere des Apostolischen Stuhles" sei es, „unter den Katholiken die ökumenische Bewegung zu fördern und zu leiten" (c. 755 § 1).

Wenn im neuen Rechtsbuch die Förderung des Ökumenismus unmittelbar nur den Bischöfen und dem Papst zur Pflicht gemacht wird, dann sind die einfachen Gläubigen sicherlich nicht aus dieser Pflicht entlassen, obwohl bedauert werden kann, daß der Kodex die Konzilsaussage nicht in vollem Umfange aufgenommen hat. Im Ökumenismus-Dekret heißt es: „Die Sorge um die Wiederherstellung der Einheit ist Sache der ganzen Kirche, sowohl der Gläubigen wie auch der Hirten, und geht einen jeden an" (nr 5). Ursprünglich, ja noch im Entwurf von 1979 war ein besonderer Kanon vorgesehen, der die Förderung des Ökumenismus allen Christgläubigen zur Pflicht machte. Er lautete: „Die Christgläubigen, jeder nach seiner Kompetenz und Stellung, sind verpflichtet, die Einheit unter allen Christen zu fördern, unter Berücksichtigung der von der kirchlichen Autorität erlassenen Normen."[4] In der endgültigen Fassung ist dieser Satz unter den Tisch gefallen, obwohl er unter den „Pflichten und Rechten aller Christgläubigen" (cc. 208-223) seinen guten Platz gehabt hätte.

Die grundsätzliche ökumenische Ausrichtung des neuen Kodex, die für den kommenden Weg der Kirche von entscheidender Bedeutung ist, soll nicht aus den Augen gelassen werden, wenn im folgenden mehr auf die spezifischen Einzelfragen im interkonfessionellen Dialog und ihre Beantwortung im neuen kanonischen Recht eingegangen wird. Wir fragen: Hat das neue Kirchenrecht in den herkömmlichen Streitpunkten Fortschritte gebracht oder hat es Türen zugemacht und Hoffnungen begraben? Haben ausdrückliche Wünsche oder gar Postulate, die in der Zwischenzeit zwischen Konzilsende und Kodexrevision in Rom eingegangen sind, Gehör gefunden oder sind sie abgewiesen worden? Hat man Dinge, die gegenwärtig noch voll im Fluß sind, bereits festgeschrieben, so daß die ökumenische Dynamik eher gebremst als gefördert wird? Sind im revidierten Gesetzbuch vielleicht „Rückfälle" zu verzeichnen oder tauchen gar neue „Steine des Anstoßes" auf, die den Weg zueinander noch schwieriger machen?

Erfüllte Wünsche und begrabene Hoffnungen

Im konkreten Leben der getrennten Kirchen am Ort waren es vor allem das strenge katholische Mischehenrecht und das Verbot jeder (zumal sakramentalen) Gottesdienstgemeinschaft, die das konfessionelle Verhältnis belasteten und ein ökumenisches Klima nicht hochkommen ließen. In diesen beiden Bereichen hat der neue Kodex wesentliche Fortschritte gebracht, aber auch manche nachkonziliare Hoffnung begraben.

Das Mischehenrecht

Das Mischehenrecht des alten Kodex von 1917, das im Pfarreralltag jeder Diasporagemeinde ständig Anlaß zu Reibungen und Konflikten gab und dem Gewissen des nicht-katholischen Ehepartners nicht gerecht wurde, war bekanntlich auf dringlichsten Wunsch der Konzilsväter hin schon bald nach dem Konzil, zunächst 1966 ad experimentum und dann 1970 durch das Motuproprio „Matrimonia mixta" Pauls VI. definitiv, neu geregelt worden. Die grundlegendsten ökumenischen Postulate waren darin erfüllt. Der katholische Partner konnte von der Pflicht zur katholischen Trauungsform aus ernsthaften Gründen (durch bischöfliche Dispens) befreit werden. Der nicht-katholische Ehepartner mußte kein Versprechen mehr für Taufe und Erziehung kommender Kinder in der katholischen Konfession abgeben. Die bekenntnisverschiedenen Ehepartner sahen sich in ihrem Gewissen und in ihrem Elternrecht grundsätzlich respektiert. Das Mischehenproblem war damit entkrampft. Die ökumenische Zusammenarbeit der

Kirchen entwickelte sich sozusagen beispielhaft gerade in der gemeinsamen Mischehenseelsorge.

Immerhin blieben von nicht-katholischer Seite noch manche Wünsche offen. Anläßlich der Pastoralreise Johannes Pauls II. im Ursprungsland der Reformation, 1980, gab der Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland, Landesbischof D. Eduard Lohse, in seiner Mainzer Ansprache dem Papst zu verstehen: „Wir leiden mit vielen Christen darunter, daß Ehen, die evangelische und katholische Partner in gemeinsamer Verantwortung vor Gott eingegangen sind und führen, oft nicht die kirchliche Anerkennung...finden, die wir ihnen schuldig sind."[5] Das gleiche Anliegen formulierte der Vorstand des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes in dem „Memorandum", das er im Hinblick auf den geplanten Papstbesuch in der Schweiz 1981 herausgab. Darin hieß es: „Die Regelung ‚Matrimonia mixta' stellt von römisch-katholischer Seite einen wichtigen Schritt zur Verbesserung der Lage dar, bringt aber in unseren Augen noch keine befriedigende Lösung des Problems." In unserem Lande, „wo ein Drittel der Ehen über konfessionelle Grenzen hinweg geschlossen werden und an manchen Orten die Zahl der gemischten Ehen größer ist als diejenige der innerhalb derselben Konfession geschlossenen Ehen", dürfen konfessionell gemischte Ehen nicht als „Anomalie" betrachtet werden. Die Notwendigkeit von bischöflichen Dispensen (vom Ehehindernis der Bekenntnisverschiedenheit und — bei protestantischer Trauung — von der katholischen Trauungsform) sei „für den nicht römisch-katholischen Partner und für die Kirche, der er angehört, eine schwer annehmbare Zumutung". Der Kirchenbundvorstand schloß: „Neue Schritte sind darum erforderlich" (18f.).

Manche dieser Wünsche waren auch von katholischen Ökumenikern in den klassischen Diasporaländern und sogar von offiziellen katholischen Stellen unterstützt worden. Die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1971-1975) hatte in einem ausdrücklichen Votum den Papst gebeten, „das Ehehindernis der Konfessionsverschiedenheit für den Bereich der Deutschen Bischofskonferenz aufzuheben"[6]. Die Synode 72 der Schweizer Katholiken bat die Bischofskonferenz, „bei den zuständigen Stellen dahin zu wirken, daß dieses Ehehindernis beseitigt wird". Darüber hinaus hatte die Schweizer Synode 72 die zuständigen gesamtkirchlichen Instanzen ersucht, „die Regelung zu treffen, daß bei bekenntnisverschiedenen Ehepartnern die nichtkatholische kirchliche Trauung als gültige Eheschließung anerkannt wird, sofern kein trennendes Ehehindernis vorliegt"[7].

Das neue Kirchenrecht ist auf diese Postulate aus den Mutterländern der Reformation nicht eingegangen. Der revidierte Kodex hat zwar die früheren „verbietenden Ehehindernisse", die eine Eheschließung zwar nicht ungültig machten, aber ohne besondere kirchliche Dispens für „unerlaubt" erklärten, allgemein fallen gelassen. Aber ausgerechnet die Mischehe wird ohne ausdrückliche Erlaubnis der zuständigen Autorität weiterhin für verboten erklärt (c. 1124). Das Ehehindernis bleibt damit praktisch bestehen. Auch die katholische Trauungsform bleibt obligatorisch (cc. 1127 und 1108). Wenn einer katholischen Trauung „erhebliche Schwierigkeiten entgegenstehen", muß der katholische Partner um bischöfliche Dispens von der Formpflicht nachsuchen (c. 1127 § 2). Ohne Dispens wird die nichtkatholische Trauung nicht als gültig anerkannt. Nur im Falle einer Mischehe eines Katholiken mit einem Ostchristen wird auch eine orthodoxe Trauung durch einen geweihten Amtsträger von der katholischen Kirche ohne besondere Dispens allgemein anerkannt (c. 1127 § 1).

Ökumenische Gottesdienstgemeinschaft

Das Zweite Vatikanische Konzil bezeichnet das gemeinsame Gebet als „ein höchst wirksames Mittel, um die Gnade der Einheit zu erflehen". „Bei besonderen Anlässen, wie beispielsweise bei Gebeten für die Einheit und bei ökumenischen Versammlungen" sei es „erlaubt, ja sogar erwünscht, daß sich die Katholiken mit den getrennten Brüdern im Gebet zusammenfinden."[8] Seither sind gemeinsame Gebets- und Wortgottesdienste weithin eine feste Einrichtung der christlichen Kirchen geworden. Die oft tief erlebte Gemeinschaft im Gebet und im Hören des Wortes Gottes verstärkte aber zugleich in vielen Kreisen, besonders bei Mischehen und in ökumenischen Gruppen, den Wunsch, diese Einheit auch in der sakramentalen Gemeinschaft, vornehmlich im Herrenmahl, zu bezeugen und zu vertiefen, wozu das Konzil selber die Türe ein Stück weit geöffnet hatte.

Gegenüber den Kirchen der *östlichen Orthodoxie*, die „trotz der Trennung in der Kraft der apostolischen Sukzession das Priestertum und die Eucharistie bewahrt haben", hielt das Konzil „eine gewisse (sakramentale) Gottesdienstgemeinschaft unter sich bietenden geeigneten Umständen mit Billigung der kirchlichen Autorität nicht nur für möglich, sondern auch für ratsam"[9]. Der revidierte Kodex hat demzufolge gegenüber der Ostkirche das frühere strenge Verbot der „communicatio in sacris" (c. 1258 u. 731 des alten Rechtes) aufgehoben und bestimmt in Kanon 844 genauer: „Die katholischen Gläubigen, denen es physisch oder moralisch unmöglich ist, den katholischen Priester aufzusuchen, dürfen die Sakramente der Buße, der

Eucharistie und der Krankensalbung von nicht-katholischen Amtsträgern solcher Kirchen erbitten, in denen diese genannten Sakramente gültig gespendet werden, empfangen, sooft die Notwendigkeit es erfordert oder der geistliche Nutzen es nahelegt, sofern die Gefahr des Irrtums oder des Indifferentismus vermieden wird." *Umgekehrt* „dürfen katholische Amtsträger die Sakramente der Buße, der Eucharistie und der Krankensalbung den Gläubigen der Ostkirchen, die keine volle Gemeinschaft mit der katholischen Kirche haben, spenden, wenn sie spontan darum bitten und (innerlich) richtig disponiert sind". Was gegenüber den Ostkirchen gilt, soll in gleicher Weise gegenüber „anderen Kirchen gelten, die sich hinsichtlich der Sakramente in der gleichen Lage befinden". Darunter fällt in unserer Region mit Sicherheit die christ- oder altkatholische Kirche.

Wesentlich zurückhaltender ist die Regelung hinsichtlich der *Reformationskirchen*. Wegen des verschiedenen Abendmahls- und Amtsverständnisses erklärte das Zweite Vatikanische Konzil: „Deshalb ist die Lehre vom Abendmahl des Herrn, von den übrigen Sakramenten, vom Gottesdienst und von den Dienstämtern notwendig Gegenstand des Dialogs."[10] Der nachkonziliare Dialog führte auch hier bald zu einer gewissen Öffnung. Ausgehend vom Prinzip, daß das Herrenmahl nicht nur ein Zeichen der Einheit, sondern als Gnadenquelle auch Wirkkraft der Einheit ist,[11] wurde eine gewisse Communicatio in sacris in „Notsituationen" als möglich erachtet. Im Ökumenischen Direktorium von 1967 hatte das römische Einheitssekretariat als „Notfälle" namentlich Todesgefahr, Verfolgung und Gefangenschaft genannt. Über andere „dringende Notfälle" sollen der Ortsbischof oder die Bischofskonferenz entscheiden (nr 55).

Mit dieser Formulierung wurde eine Erweiterung der sakramentalen Gemeinschaft in gewissen anderen „Notsituationen" nicht ausgeschlossen. In der ökumenischen Praxis mehrten sich denn auch bald diese „Fälle", und zwar so sehr, daß das Einheitssekretariat in einer eigenen „Erklärung" vom Januar 1970 klarmachte, daß man nach erneuter Prüfung der Dinge „gegenwärtig" keinen Anlaß sehe, von den Richtlinien des Ökumenischen Direktoriums abzugehen.[12] Die starke Hervorhebung des Wortes „gegenwärtig" gab offensichtlich zu verstehen, daß trotzdem noch nicht das letzte Wort in dieser Sache gesprochen ist und die Zeiten sich ändern könnten. Tatsächlich wurde zwei Jahre später in einer neuen „Instruktion über besondere Fälle der Zulassung anderer Christen zur Kommunion in der katholischen Kirche" ein weiterer möglicher „Fall" genannt, wenn nämlich Christen sich in einer „geistlichen Notlage" befinden und ihre eigene Kirche nicht oder nur mit großer Mühe aufsuchen können, wie es oft in den

Diasporagebieten der Fall sei.[13] Der katholische Priester durfte also in solchen Ausnahmesituationen auch evangelischen Christen die Kommunion (Abendmahl) reichen.

Den Katholiken jedoch, die sich in ähnlicher Notlage befanden, wurde stets gesagt, daß sie die Sakramente (Buße, Abendmahl und Krankensalbung) nur von einem Amtsträger verlangen dürfen, der die Priesterweihe gültig empfangen hat.[14] Die Teilnahme am evangelischen Abendmahl kam also nicht in Frage.

Seit 1972 ist in vielen Ländern der Dialog mit den Reformationskirchen über das Verständnis des Abendmahls und des kirchlichen Amtes intensiv weitergeführt worden. In verschiedenen Dokumenten offiziellen und inoffiziellen Charakters[15] konnten überraschende Konvergenzen festgestellt werden, die eine vermehrte Abendmahlsgemeinschaft in der Form der sog. „Eucharistischen Gastfreundschaft" (offene Einladung des getrennten Bruders) als verantwortbar erkennen ließen, zumal für Mischehen und ökumenische Gruppen. Evangelische und katholische Gremien setzten sich dafür ein.[16]

Der revidierte Kodex hat ungefähr den Stand von 1972 festgeschrieben. „Die katholischen Amtsträger dürfen dieselben Sakramente anderen (evangelischen) Christen bei Todesgefahr oder — gemäß Urteil des Ortsbischofs oder der Bischofskonferenz — in anderen dringenden Notfällen spenden, wenn diese einen Amtsträger ihrer eigenen Gemeinschaft nicht aufsuchen können und aus eigenem Antrieb darum bitten, sofern sie hinsichtlich dieser Sakramente ihren Glauben in Einklang mit dem katholischen Glauben zum Ausdruck bringen und in der rechten (seelischen) Verfassung sind"(c. 844 § 3). Dem Ortsbischof oder den Bischofskonferenzen ist in der Beurteilung der „dringenden Fälle" ein gewisser Spielraum gelassen. Umgekehrt bleibt bestehen, daß Katholiken dieselben Sakramente (Buße, Eucharistie und Krankensalbung) nur von jenen Kirchen erbitten dürfen, in denen die genannten Sakramente — nach katholischer Lehre — „gültig" gespendet werden (c. 844 § 2).

Der Einhaltung dieser Bestimmungen wird mit Strafandrohungen Nachdruck gegeben. „Wer sich der verbotenen ‚communicatio in sacris'(d.h. soweit sie verboten ist) schuldig macht, soll mit einer angemessenen Strafe belegt werden"(c. 1365). Den katholischen Priestern bleibt ausdrücklich jede Konzelebration mit Amtsträgern der getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften verboten (c. 908).[17]

Die stark kasuistisch gefärbten Bestimmungen über die sakramentale Gottesdienstgemeinschaft, die eigentlich mehr in ein Moralbuch als in

einen Rechtskodex gehören, haben leider einen noch 1980 vorliegenden und positiv formulierten Kanon gänzlich verdrängt. Er lautete:
§ 1. Unbeschadet der Vorschriften über die Sakramente können Katholiken aus gerechtem Grund dem Gottesdienst (cultui liturgico) der getrennten Brüder beiwohnen oder auch zum Teil mitwirken, wobei die Bestimmungen des Ortsbischofs oder der Bischofskonferenz einzuhalten sind.
§ 2. Wenn den getrennten Brüdern würdige Gottesdiensträume fehlen, kann ihnen der Ortsbischof den Gebrauch katholischer Einrichtungen, der Kirche oder des Friedhofs, gewähren, gemäß den Normen der Bischofskonferenz.

Laut Kommissionsbericht haben mehrere Konsultoren die Normen dieses Kanons als „zu weit" (nimis latae) befunden. Hinsichtlich der Gottesdienstgemeinschaft genügen ihrer Meinung nach die Bestimmungen über die Communicatio in sacris. Was die Gewährung von Gottesdiensträumen an getrennte Brüder betreffe, „schweige" der Kodex besser und überlasse die Regelung dem Hl. Stuhl, der den Zeitumständen entsprechende Normen erlassen soll. Dies „gefiel den Konsultoren". Der Kanon wurde ersatzlos gestrichen.[18] Allen Ökumenikern hätte dieser Kanon wohl sehr gefallen. Er hätte nicht nur positive Impulse für eine vermehrte Gottesdienstgemeinschaft gegeben, er wäre auch ein reales Zeichen des ökumenischen „goodwill" gewesen.

„Rückfälle" in vorkonziliares Denken

Die theologische Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils mit ihrem gewandelten Kirchenverständnis in die Sprache des Rechtes zu übersetzen und — von der Ökumene her gesehen — allseits die rechtlichen Konsequenzen zu ziehen, war sicherlich ein schwieriges Unternehmen, zumal die katholische Kirche mit ökumenisch aufgeschlossenen Kanonisten nicht gerade reich gesegnet ist. In verschiedenen Einzelfragen dürfte die Legiferierung hinter den Aussagen des Konzils geblieben sein.

„Wahrer" und „falscher" Glaube

Zu den besonderen Amtspflichten des Pfarrers wird im neuen Kodex u.a. auch die Hirtensorge um jene Seelen gerechnet, „die religiös nicht mehr praktizieren oder nicht den *wahren* Glauben bekennen" (c. 528 §1). Unter den letzteren können nur die nicht-katholischen Gläubigen gemeint sein. Eine solche Redeweise war der vorkonziliaren Theologie nicht fremd. Ein Protestant hatte einen „falschen Glauben". Die ökumenische Wende

auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil bestand nun gerade in der Differenzierung. Das Konzil anerkannte, daß die getrennten Brüder viele „Güter" der Stiftung Christi besitzen: das Wort der Schrift, den Glauben an Christus, wahre Sakramente (sicherlich die Taufe) und andere Gaben des Hl. Geistes. Angesichts der Tatsache, daß „sie durch den Glauben in der Taufe gerechtfertigt und dem Leibe Christi eingegliedert sind", würden sie „mit Recht mit dem Christennamen geschmückt und von den Söhnen der katholischen Kirche gebührend als Brüder im Herrn anerkannt" (Ökumenismus-Dekret nr 3 und 20-23).

Diesen getrennten Christen einfachhin einen „falschen Glauben" zuzuschreiben, sollte nach dem II. Vaticanum schlechthin nicht mehr möglich sein. In den Kommissionsberatungen des vorliegenden Kanons wandten denn auch zwei Konsultoren ein, aufgrund der Ökumene sollte man einfach von solchen sprechen, „die nicht den katholischen Glauben bekennen". Der Einwand wurde mit der Begründung abgelehnt: „Der katholische Glaube ist der einzig wahre Glaube. Die vorgeschlagene Textänderung könnte so verstanden werden, als ob auch der Glaube der andern wahr wäre."[19]

Kirchenrecht bricht Elternrecht

Die katholische Kirche hat in jüngerer Zeit mit zunehmender Intensität auf das Elternrecht in der religiösen Kindererziehung gepocht (vgl. c. 226 § 2). Es „kann durch niemand ersetzt werden", erklärte Johannes Paul II. in einer Ansprache an die erste Vollversammlung des päpstlichen Rates für die Familie (30. Mai 1983)[20]. Um so erstaunter liest man im neuen Kodex die Bestimmung, „daß das Kind von katholischen, ja auch von nicht-katholischen Eltern, in Todesgefahr auch gegen den Willen der Eltern erlaubterweise getauft werden darf" (c. 868 § 2).

In einem ersten Revisions-Entwurf des Taufrechtes (1971) wurde ungefähr das Gegenteil formuliert: „Kinder, auch in Lebensgefahr, dürfen nicht getauft werden, wenn beide Eltern ausdrücklich dagegen sind."[21] Es war dies eine deutliche Korrektur des bisherigen Kodex (c. 750 § 1). Um 1978 muß eine „Umkehr" stattgefunden haben. Man griff offenbar auf den alten Kanon zurück, in dem es sich — nebenbei gesagt — um Kinder von „Ungläubigen"(!) handelt. Man formulierte neu, daß „ein Kind katholischer und nicht-katholischer Eltern, wenn es in Lebensgefahr schwebt und nach klugem Ermessen vor Erlangung der Vernunft sterben wird, erlaubterweise, auch gegen den Willen der Eltern getauft werden darf". Es war jedoch immer noch die Bedingung hinzugefügt: „Sofern daraus nicht die Ge-

fahr des Religionshasses entsteht."[22] Diese letzte Bedingung ist in der endgültigen Textfassung auch noch gefallen. Man hat total zurückbuchstabiert.

Strafandrohung wegen nicht-katholischer Taufe und Kindererziehung

Mit einigem Befremden liest man Kanon 1366 des Strafrechts. Er lautet: „Eltern oder deren Stellvertreter, die ihre Kinder in der nicht-katholischen Religion taufen und erziehen lassen, sollen mit einer Zensur (Besserungsstrafe) oder mit einer anderen angemessenen Strafe belegt werden." Erste Kommentare namhafter katholischer Kirchenrechtler sprachen von einem Rückfall in vorkonziliares Denken (R. Sebott) [23], von einem „Fremdkörper" im Eherecht (H. Heimerl) [24]. Die eben anlaufende Diskussion dreht sich heute zunächst darum: Betrifft dieser Kanon nur rein katholische Elternpaare oder auch den katholischen Partner in einer Mischehe? Dem Wortlaut nach gleicht Kanon 1366 fast aufs Haar genau Kanon 2319 § 4 im alten Strafrecht, der als ganzer vornehmlich Mischehen im Blick hatte (vgl. c. 2319 § 1). Nun hatte jedoch schon Paul VI. in der neuen Mischehenordnung „Matrimonia mixta" (1970), die sozusagen integral in den neuen Kodex eingegangen ist, die Strafe der Exkommunikation wegen nicht-katholischer Taufe und Kindererziehung aufgehoben.

Vom katholischen Partner in der Mischehe war „nur" das Versprechen gefordert, „nach Kräften" sich um katholische Taufe und Erziehung kommender Kinder zu bemühen. Die letzte Entscheidung war den beiden Elternteilen und ihrem gemeinsamen, gewissenhaften Entschluß anheimgestellt. Kanon 1125 im neuen Recht hat diese Regelung übernommen. So möchte man meinen, daß diese neue „Strafandrohung" nur rein katholische Ehen betrifft.

Trotzdem ergab eine kleine Umfrage bei anerkannten Kirchenrechtlern, daß sie in der Mehrzahl die Meinung vertreten, Kanon 1366 betreffe jeden katholischen Ehepartner, der „sponte" (spontan, aus eigenem Antrieb) und „scienter" (wissentlich und willentlich) — diese Bedingungen waren in der vorberatenden Kommission genannt worden — seine Kinder in der nicht-katholischen Religion erziehen läßt, gleichviel, ob er mit einem Katholiken oder Nicht-Katholiken verheiratet ist.[24]

Konvertierende Katholiken bleiben dem Kirchenrecht unterstellt

Aufgrund der vorkonziliaren Lehre, daß die katholische Kirche in einem exklusiven Sinn mit der Kirche Christi gleichzusetzen ist und folglich den Alleinvertretungsanspruch für alle auf Christi Namen Getauften besitzt,

betrachtete sie alle Christgläubigen prinzipiell ihrem Gesetz unterworfen. Um der Gültigkeit der Ehen willen machte der Kodex von 1917 einzig im Eherecht (Eheschließungsform) eine Ausnahme. Die Anerkennung „anderer Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften" im Zweiten Vatikanischen Konzil schuf eine neue Lage, die bedeutende Rechtsfolgen haben mußte. Der neue Kodex verpflichtet nur die in der katholischen Kirche Getauften oder in sie Aufgenommenen auf das kirchliche Gesetz (soweit es rein kirchliches Recht ist) (c. 11).

Unvermeidlich stellte sich die Frage: Wie verhält es sich mit denen, die formell aus der Kirche ausgetreten sind? In den Kommissionsberatungen über Kanon 11 gab es offensichtlich zwei Richtungen. Die eine Seite wollte die formell aus der Kirche Ausgetretenen von der Bindung an die rein kirchlichen Gesetze ausnehmen. Dies allein entspreche der vom Konzil geforderten Religionsfreiheit und dem Geist des Evangeliums. Die andere Seite betrachtete diese Auffassung als „irriges" Kirchenverständnis, da es die Kirche als freie Gefolgschaft betrachte, aus der jeder nach Belieben austreten könne. Ein solcher Vorschlag würde zu „absurden Folgerungen" führen und dem kirchlichen Gesetz jede Kraft nehmen. Es genügte, daß jemand den Kirchenaustritt erkläre, um nicht mehr ans Gesetz gebunden zu sein. Glaubensabfall wäre kein strafbares Delikt mehr! Diese Meinung obsiegte.[25]

Es stand aber die weitere Frage im Raum, ob das gleiche für Konvertiten gelte, die wohl aus der katholischen Kirche austreten, sich aber einer anderen „Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft" anschließen. Die Konsultoren spürten augenscheinlich den sachlichen Unterschied zwischen einem bloßen Kirchenaustritt und einer ernsthaften Konversion. Sie konnten sich aber nicht zu einer ökumenischen Lösung durchringen. Der neue Kodex betrachtet ausnahmslos alle in der katholischen Kirche Getauften oder in sie Aufgenommenen als ans kirchliche Gesetz gebunden, nach dem alten Grundsatz: Semel catholicus, semper catholicus (einmal katholisch — immer katholisch).[26]

Die Frage der Konversion wird noch Theologen, Kirchenjuristen und Kirchenleitungen beschäftigen müssen.

Ein neuer „Stein des Anstoßes"

Eine nicht geringe Diskussion dürfte der neuralgischste Streitpunkt zwischen den Konfessionen, der Primat des Papstes, auslösen. Unseres Wissens zum erstenmal wird in einem kanonistischen Gesetzeswerk der Titel

„Vicarius Christi" (Stellvertreter Christi) in die Definition des Papstes aufgenommen (c. 331). Der Begriff „Vicarius Christi" ist wohl auch vom II. Vaticanum gebraucht worden. Er ist in der Kirchenkonstitution jedoch für den Papst (nr 18 und 22) wie auch für die Bischöfe (nr 27) verwandt worden. Die Bezeichnung „Stellvertreter" hat an und für sich eine noch sehr nuancenreiche Bedeutung. Eltern und Vorgesetzte können „Stellvertreter Gottes" genannt werden. Der Apostel Paulus redet vom Dienst der Versöhnung „an Christi Statt"(2 Kor 5, 20). Martin Luther kann sogar sagen, daß ein Christ seinem Nächsten ein „Christus" werden soll. Wenn aber dieser Titel „Stellvertreter Christi" zu einem *Rechtsbegriff* im kanonischen Gesetz gemacht wird, dann dürfte — ökumenisch gesehen — eine neue Barriere zwischen den Konfessionen errichtet werden. Viele evangelische Christen, zumal aus freikirchlichen Kreisen, sehen in diesem Papsttitel eine unerhörte Anmaßung, ja fast etwas Blasphemisches. Wer sich im „heiligen Tempel" (in der Gemeinde Gottes) gleichsam auf den Thron Gottes setzt, der zeigt in ihren Augen Merkmale des „Antichrist" (vgl. 2 Thess 2, 3ff). Der „Antichrist" ist ja nicht ein moralisches Ungeheuer. Er ist vielmehr eine Gestalt, die sich raffiniert in einen Engel des Lichtes kleidet und das Evangelium von der Erlösung allein aus Gnade durch den Glauben umfunktioniert in ein Instrument menschlicher Herrschaft über die Gewissen. Diese „Antichrist"-Vorstellung, die sich in der Glaubensspaltung auf das Papsttum konzentrierte, geht als Erbe der Väter der Reformation durch die ganze protestantische Geschichte.

Als daher der langjährige Meister evangelischer Theologie, Prof. Karl Barth, bei seinem berühmten Rombesuch am Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils nach ausgiebigen Gesprächen im Einheitssekretariat und nach einer Privataudienz bei Paul VI. den lapidaren Satz prägte: „Der Papst ist nicht der Antichrist!"[27], da klang dies wie ein erlösendes Wort nach 450 Jahren. Barth gab seinen protestantischen Freunden zu bedenken, daß Paul VI. „sich in den sämtlichen Konzilsdokumenten nicht als ‚Vicarius Christi' sondern schlicht als ‚Episcopus, Servus servorum Dei' bezeichnet hat"[28].

Tatsächlich lauten die feierlichen Eingangsworte der offiziellen Konzilsdokumente: „Paulus, Bischof, Diener der Diener Gottes, zusammen mit den Vätern des heiligen Konzils, zur fortwährenden Erinnerung." Diese Worte sind bekanntlich kanonistisch wohlüberlegt an die Spitze gestellt worden. Die Konzilsväter wollten gerade gegenüber möglichen Mißverständnissen und Mißdeutungen des Papstamtes die Stellung des Bischofs von Rom in das Gesamtkollegium der Bischöfe einbinden. Isoliert ge-

braucht wird der Titel „Stellvertreter Christi" notwendig falsche Assoziationen wecken, zumal bei evangelischen Christen. Deshalb soll die vom Papst eingesetzte internationale Theologenkommission auf ihrer ersten Sitzung im Jahre 1970 sich dafür eingesetzt haben, den Papsttitel „Stellvertreter Christi" aus ökumenischen Gründen überhaupt aufzugeben. Auch kritische (bischöfliche?) Stimmen zur Lex Ecclesiae fundamentalis (Grundgesetz der Kirche) — es sollte zusammen mit dem Kodex herauskommen — bezogen sich ausdrücklich auf den Titel „Vicarius Christi". Er sei doppeldeutig und werde in den Konzilstexten auch für die Bischöfe verwandt. Im Laufe der Geschichte habe er darüber hinaus einen zweifachen Sinn gehabt: einen sakramentalen Sinn der Repräsentation und einen juridischen Sinn der empfangenen Gewalt und Autorität. Er möge deshalb „aus dem Verkehr gezogen werden"[29].

Fazit: Insgesamt bedeutet das neue kirchliche Gesetzbuch gegenüber dem Kodex von 1917 sicherlich einen Fortschritt, auch in ökumenischer Hinsicht. Aber er hat auch manche Erwartungen ökumenischer Kreise nicht erfüllt. Neben fortschrittlichen Positionen im Sinne des Konzils enthält er auch unverkennbar restaurative Tendenzen. Sollten beim gegenwärtigen Fluß der Dinge im ökumenischen Dialog gewisse Positionen gar für Generationen festgelegt worden sein, dann dürfte der neue Kodex eher als Bremse denn als Triebkraft der ökumenischen Bewegung wirken. Jede Hoffnung auf eine geeinte Christenheit im Jahre 2000 wäre eine große Illusion.

Hoffnungsvoll ist, daß Johannes Paul II. selber betont, daß der „primäre Bezugspunkt" des neuen Kirchenrechts stets das vom Konzil gezeichnete Bild der Kirche sein muß. Die Rezeption des neuen Kodex im Leben der Kirche wird sich an dieser „Regel" orientieren dürfen und müssen. Der Blick des Konzils war vorwärts in die Zukunft gerichtet. Besonders in ökumenischen Dingen forderte es eine offene Haltung. Es wünschte, daß das „von den Söhnen der katholischen Kirche in Gemeinschaft mit den getrennten Brüdern Begonnene *voranschreite*". Der „Vorsehung" soll „kein Hindernis in den Weg gelegt" und nichts gegenüber den „künftigen Impulsen des Hl. Geistes präjudiziert" werden (Ökumenismus-Dekret, nr 24).

Angesichts der naturgegebenen Beharrungstendenz eines jeden Rechtes, insbesondere des kirchlichen Rechtes, darf heute weniger denn je das Wort vergessen werden, das Paul VI. 1963 den nicht-katholischen Konzilsbeobachtern gegenüber äußerte. Er sagte: „Das ist für uns die beste Methode: nicht in die Vergangenheit zurückzuschauen, sondern auf die Gegenwart und vor allem auf die Zukunft zu blicken...Der Spruch des hl. Augu-

stinus: ‚Suchen, um zu finden, und finden, um noch mehr zu suchen' geht uns alle an...Ein wahrer Christ kennt keinen Immobilismus."[30]

ANMERKUNGEN

1 In manchen Zusätzen und Einschränkungen erkennt man noch viel Ängstlichkeit vor der Beteiligung der Laien, zumal der Frauen, an kirchlichen Dienstämtern. Die Endformulierung von Kanon 129 § 2 zeigt, daß zum Teil zurückgenommen wurde, was noch in den Vorentwürfen gestanden hatte, daß nämlich den Laien die Möglichkeit eröffnet werden sollte, an der Leitungsvollmacht „teilzuhaben" (partem habere) und nicht bloß „mitzuwirken" (cooperari). Vgl. *Communicationes* Pontificia Commissio Codici iuris canonici recognoscendo, Roma, 1982, 146ff; 1977, 104f und 244f. (Im folgenden zitiert: Communicationes). Der Anteil des Volkes Gottes an eigentlichen kirchlichen Entscheidungen, selbst auf der Ebene des Bistums und der Pfarrgemeinde, ist gleich Null.

2 Diese Tendenz wurde schon 1972 bei der Beurteilung der Lex Ecclesiae fundamentalis, das als Grundgesetz des ganzen Gesetzeswerkes geplant war, von mancher Seite gerügt. Vgl. Communicationes 1972, 141

3 Vgl. die Canones 463 § 3; 844 § 2 und 3; 869 § 2; 908; 1124; 1183 § 3.

4 Communicationes 1980, 81.

5 Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles Nr. 25. Papst Johannes Paul II. in Deutschland, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 1980, 78.

6 Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland. Gesamtausgabe der Synodenbeschlüsse, I, 803.

7 Ökumenischer Auftrag in unseren Verhältnissen. In der Ausgabe des Bistums Chur von 1975 Seite 8.

8 Ökumenismus-Dekret nr 8.

9 Ebd. nr 15.

10 Ebd. nr 22.

11 Ebd. nr 8; Ökumenisches Direktorium nr 55.

12 Acta Apostolicae Sedis (=AAS) 62(1970) 184-188.

13 AAS 64 (1972) 518-525; vgl. 65 (1973) 616-619.

14 Ökumenisches Direktorium nr 55.

15 Aus jüngster Zeit seien genannt: „Das Herrenmahl"(1978); „Das geistliche Amt in der Kirche"(1981); „Taufe, Eucharistie und Amt"(1982); „The Final Report"(1982).

16 Der Vorstand des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes in seinem „Memorandum" 1981; Der Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland, Landesbischof D. Ed. Lohse, in seiner Mainzer Ansprache an Johannes Paul II. 1980.

17 Die ursprüngliche Vorlage gebrauchte ein milderes „non licet"(es ist nicht erlaubt) und wurde durch das schärfere „vetitum est" (es ist verboten) ersetzt. Vgl. Communicationes 1981, 243.

18 Communicationes 1980, 371.

19 Communicationes 1982, 224.

20 L'Osservatore Romano, 30./31. Mai 1983. Der Papst sagte in französischer Sprache: »C'est d'abord à la famille que revient le devoir d'éduquer la personne humaine. Dans l'exercice de ce devoir elle ne peut être remplacée par personne.«

21 Communicationes 1971, 200.

22 Communicationes 1981, 224.

23 Herder-Korrespondenz, 1983, 132; Stimmen der Zeit, 1983, 269; Diakonia 1982, 275. Kanon 1366 wurde erst nachträglich, auf Wunsch gewisser Kreise (welcher?), eingefügt. Communicationes 1977, 319.

[24] Vgl. Communicationes 1977, 319.
[25] Communicationes 1982, 132f; 1972, 148f.
[26] Eine Ausnahme wurde im neuen Recht auch im Eherecht gemacht. Wer formell aus der Kirche ausgetreten ist, ist nicht an die katholische Trauungsform gebunden (c. 1117).
[27] Ad limina Apostolorum, 1967, 18.
[28] Ebd. 16. Paul VI. unterschrieb die Konzilsdokumente so: „Ich, Paulus, Bischof der katholischen Kirche".
[29] Communicationes 1971, 68. Der Berichterstatter über die eingegangenen Stellungnahmen (W. Onclin) trat für die Beibehaltung des Titels ein, zumal wenn er „näher erklärt"(!) werde. Der Papst sei Vicarius Christi „per antonomasiam". Antonomasie ist — nach Brockhaus — eine Umschreibung, genauer gesagt der Ersatz eines Eigennamens durch eine kennzeichnende Benennung, wie z.B. der „Gekreuzigte" für „Christus".
[30] L'Osservatore Romano, 19. 10. 1963.

Krieg und Frieden in orthodoxer Sicht

VON DEMOSTHENES SAVRAMIS

I.

Zu den spezifischen negativen Merkmalen der orthodoxen Kirche gehört das vollständige Fehlen einer systematischen Sozialethik und -lehre, wobei viele orthodoxe Theologen diesen Zustand mit der Behauptung rechtfertigen, daß die orthodoxe Kirche die Liebe besitze und deshalb ihre sozialethische Aufgabe bereits erfaßt und gelöst habe. Deshalb findet sich auch keine nennenswerte Literatur zum Thema „Krieg und Frieden", die die Einstellung der orthodoxen Kirche zu dieser Thematik verdeutlichen könnte. Man kann diese Einstellung jedoch rekonstruieren, und zwar aufgrund der Lehre der Kirchenväter und ganz besonders an Hand der liturgischen Texte der orthodoxen Kirche.

Was die Kirchenväter betrifft, so läßt sich feststellen, daß die großen Väter der griechisch-orthodoxen Kirche, vor allem Johannes Chrysostomos und Basilios der Große, ihre ganze Lehre auf das Ideal der Bruderschaft gründen und ihre soziale Lehre die Einheit der Menschen unter einem Vater, d.h. unter Gott, voraussetzt und bezweckt. Dementsprechend gibt es in der Lehre der Väter keinen Raum für eine Koexistenz scharfer sozialer Unterscheidungen in Reichtum und Armut. Anders ausgedrückt: Die großen Kirchenväter der griechisch-orthodoxen Kirche sind die Vorläufer eines christlichen „Kommunismus der Liebe", dessen Realisierung die

wichtigsten Ursachen aller Kriege beseitigen kann, um den Weg für die Verwirklichung eines dauerhaften Friedens zu eröffnen, der mehr als nur die bloße Abwesenheit des Krieges ist.

Sehr eindrucksvoll beleuchten folgende Worte des russischen Dichters Nikolai Gogol die Zusammenhänge, die zwischen der Liebesethik der orthodoxen Kirche und der Bruderschaft der Versöhnung und dem Frieden bestehen: „Früher küßten einander auch alle in der Kirche Versammelten, Männer die Männer und Frauen die Frauen, sprechend: Christus ist mitten unter uns! und antwortend: Er ist und wird es sein! Deswegen gibt auch jetzt jeder der Anwesenden, in Gedanken sich alle Christen vorstellend, nicht nur die im Tempel Gegenwärtigen, sondern auch die Abwesenden, nicht nur die dem Herzen Nahestehenden, sondern auch die demselben Ferngebliebenen, eilend, sich mit allen im Geiste einen Kuß, bei sich sprechend: Christus ist mitten unter uns!, und antwortet statt ihrer: Er ist und wird es sein! Denn ohne dieses wird er tot sein für alle folgenden Handlungen nach dem Worte Christi selbst: Laß deine Gabe vor dem Altare und gehe hin, versöhne dich zuvor mit deinem Bruder, und dann komme und opfere deine Gabe! und nach dem Worte des Apostels Christi: Wenn jemand spricht: Ich liebe Gott, und haßt doch seinen Bruder, der lügt, denn wenn er seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, wie kann er Gott lieben, den er nicht sieht?"

II.

Besondere Bedeutung für das Verständnis der Einstellung der orthodoxen Kirche zum Frieden kommt den liturgischen Texten dieser Kirche zu. Denn diese Texte allgemein und die sogenannte „Liturgie des Heiligen Johannes Chrysostomos" speziell enthalten eine Fülle von Gebeten, die die These belegen können, daß der Frieden das wichtigste Thema der liturgischen Gebete der orthodoxen Kirche ist. Nachzuweisen ist dies u.a. in dem „Friedensgebet" (=Eirenika), das wir in der Chrysostomos-Liturgie am Anfang der Liturgie der Katechumenen finden.

Dort betet der Diakon für den Frieden, und zwar: „Um den Frieden, der von oben kommt, und das Heil unserer Seelen."[1] „Für den Frieden der ganzen Welt, den guten Zustand der Heiligen Kirche Gottes und für die Vereinigung Gottes und für die Vereinigung aller" und „für friedliche Zeiten". Weitere Gebete für den Frieden sowie Hinweise auf den Frieden entdecken wir in der kleinen Ektenie: „Wieder und wieder lasset uns im Frieden zum Herrn beten"; im Rahmen der Seligpreisungen vor dem kleinen

Einzug: „Selig sind die Friedensstifter, denn sie werden Söhne Gottes heißen" oder nach der Schriftlesung (Epistel): „Friede dir" (dem Lesenden)!

Auch vor und nach der Lesung des Evangeliums spricht der Priester: „Friede allen" und „Friede sei dir, dem Verkünder des Evangeliums". Nicht wenige Gebete für den Frieden oder Hinweise auf den Frieden enthält „Die Liturgie der Gläubigen". So: „Wiederum und wiederum laßt uns in Frieden zum Herrn beten"; „Schenke Frieden deiner Welt, deiner Kirche, den Priestern, unseren Königen, dem Heer und deinem ganzen Volk, denn jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk kommt von oben, steigt von dir, dem Vater des Lichts, herab."

Von großer symbolischer Bedeutung ist der „Friedenskuß". Der Priester segnet das Kirchenvolk mit der Hand und spricht: „Friede allen" und der Chor antwortet: „Und mit deinem Geiste". Der Diakon sagt: „Lasset uns einander lieben, damit wir eines Sinnes bekennen mögen" und der Chor singt: „Den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist, die wesenseine und unteilbare Dreieinigkeit". Der Priester steht innen (im Altarraum), verneigt sich dreimal, betet und spricht: „Ich will dich lieben, Herr, meine Stärke. Der Herr ist meine Burg und meine Zuflucht und mein Schirm". Und er küßt die heiligen Gaben. Darauf folgt der Kuß der übrigen Priester, wie es Brauch ist. Dazu spricht der Priester: „Christus ist in unserer Mitte".

Interessant scheinen mir auch die Gebete vor der Kommunion, wo es heißt: „Eingedenk der Heiligen, lasset uns wiederum und wiederum in Frieden zum Herrn beten"; „daß der ganze Tag vollkommen, heilig, friedlich und sündlos sei, lasset uns vom Herrn erbitten"; „daß wir die übrige Zeit unseres Lebens in Frieden und Buße vollenden, lasset uns vom Herrn erbitten"; „ein christliches Ende unseres Lebens, schmerzlos, frei von Schande, friedlich und eine gute Antwort vor dem furchtbaren Richterstuhl Christi lasset uns erbitten". Schließlich werden die Gläubigen entlassen: Der Priester nimmt das heilige Evangelium, macht mit ihm das Kreuzeszeichen und legt es auf das bereits zusammengefaltete Antimension. Dann wendet er sich zum Volk und ruft aus: „Lasset uns in Frieden von dannen gehen".

Von den übrigen liturgischen Texten und Gebeten lohnt es sich, hier den österlichen Gottesdienst zumindest zu erwähnen. Denn dieser Gottesdienst zeigt, daß das Osterfest für die orthodoxen Christen nicht nur ein Fest der Freude, sondern auch das Fest der Vergebung, der Liebe, der Versöhnung: kurzum des Friedens ist. „Tag der Auferstehung! Laßt uns erstrahlen in festlicher Freude und uns gegenseitig umarmen. Laßt uns selbst diejenigen Brüder nennen, welche uns hassen. Laßt uns alles vergeben wegen der Auferstehung und also rufen: Christus ist erstanden von den Toten"[2], wird u.a.

während des Osterfestes gesungen und die kirchlichen und weltlichen Osterbräuche, vor allem aber der Austausch des Friedenskusses bleiben lebendige Symbole der Friedensbotschaft der orthodoxen Kirche.

III.

Obwohl jedoch unsere Ausführungen über die Kirchenväter und die liturgischen Texte die These belegen können, daß die orthodoxe Kirche eine Kirche des Friedens ist, die den Frieden als den wertvollsten und höchsten Wert betrachtet, ist diese These nur zum Teil richtig: und dann nur als Theorie. Die von den orthodoxen Theologen hervorgehobene Tatsache z.B., daß die ganze Lehre der orthodoxen Kirche sich auf das Ideal der Bruderschaft gründet, enthält selbst schon reichhaltigen Stoff, der den sozialen Frieden stören kann. Denn die Welt besteht ja nicht nur aus Brüdern, sondern auch aus Schwestern, die die gleichen Rechte haben sollten wie die Brüder; ein Tatbestand, der von der orthodoxen Kirche konsequent ignoriert oder manchmal sogar negiert wird.

Und ausgerechnet im Rahmen des „Friedensgebetes" der Chrysostomos-Liturgie betete bis zur Abschaffung der Monarchie der Geistliche „für unser frommes Königspaar, das Gott bewahren möge (es folgen die Namen), ihren Thronfolger (Name), das ganze Königshaus, für unser frommes Volk und das christusliebende Heer" sowie „daß der Herr mit ihnen Krieg führen möge und jeden Feind und Gegner unter ihre Füße werfen möge". Diese Beispiele erlauben uns schon hier die oben formulierte These zu ergänzen, und zwar so: Zwar betrachtet die orthodoxe Kirche den Frieden idealtypisch gesehen als einen sehr hohen Wert; zugleich aber legitimiert sie metaphysisch den „gerechten Krieg".

In der Tat: Der bekannte griechische Theologe Chrestos Androutsos bezeichnet in seiner „Ethik" den Krieg als „moralische Notwendigkeit" und „starkes Gegengift" zwecks Bekämpfung der Sünde. Dabei kann sich Androutsos auf die Lehre und die Tradition der orthodoxen Kirche berufen. Gregorios Nazianzenos z.B. spricht sogar vom „heiligen Krieg", indem er Kriege gegen die Häretiker und solche, die der Wiederherstellung des Friedens in der Kirche dienen, als heilig bezeichnet. Und Theodoretos von Kyrrhos schreibt in seiner „Kirchengeschichte", daß der Krieg die Tugend der Selbstaufopferung pflegt.[3]

IV.

Die Geschichte der orthodoxen Kirchen schlechthin und die der griechisch-orthodoxen Kirche speziell liefern uns zahlreiche Beispiele, die uns zeigen, daß die orthodoxe Kirche nicht nur stets die Kriege, die die orthodoxen Länder gegen ihre Feinde führten, segnete, sondern auch, daß diese Kirche den gewaltsamen Widerstand gegen Unterdrückung und die Revolution als legitime Mittel betrachten zur Befreiung versklavter Völker von ihren Unterdrückern. Nicht nur das: Mönche, Priester und sogar Bischöfe haben stets selbst gekämpft — „in der einen Hand das Kreuz und in der anderen das Schwert" —, wenn es um die Befreiung ihrer Länder von der Sklaverei ging.

So entstand z.B. während der Jahrhunderte, in denen die Türkenherrschaft auf Griechenland lastete, ein Helden- und Märtyrerpriester-Mythos, der noch heute stark die Mentalität der griechisch-orthodoxen Kirche beeinflußt. Deshalb halte ich die ausführliche Darstellung der Helden- und Märtyrer-Rolle der griechischen Geistlichen für zweckmäßig zu einem besseren Verständnis der Einstellung der orthodoxen Kirche zu Krieg und Frieden.[4]

Der große Unabhängigkeitskampf der Griechen, der im Jahre 1821 ausbrach, ist nicht der einzige Versuch gewesen, ihre Freiheit wiederzuerlangen. Mehrere kleinere und größere Revolutionen zumeist von örtlicher Bedeutung lösten einander ab, und in ihnen spielte die Kirche und der Klerus eine bedeutsame und aktive Rolle. Der erste Versuch dieser Art datiert aus dem Jahre 1495. Zwischen 1500 und 1600 sind sechs weitere ähnliche Unternehmungen zu belegen. Priester und Bischöfe gehörten immer zu den Initiatoren. So stand z. B. die Revolution von 1575 unter der Führung von zwei Brüdern, des Erzbischofs von Epidauros Makarios Melissinos und des Bischofs Theodoros. Ihnen gelang es, eine kleine Armee aus 5000 Fußsoldaten und 3000 Kavalleristen zu bilden, und sie bekämpften die Türken zwei Jahre lang. In einer anderen Revolution, die mehr pan-hellenischen Charakter aufwies und die sich über die Jahre 1600-1612 erstreckte, spielten die Bischöfe Chrysanthos Laskaris und Neophytos die Hauptrolle, während andere Geistliche, so der spätere Patriarch von Konstantinopel (1612—1620) und damaliger Metropolit von Patras Timotheos sowie der Metropolit von Larissa Dionysios sich ebenfalls der Revolution anschlossen.

Während der Revolution des Jahres 1684 begegnen wir einem Phänomen, das in der Geschichte einmalig dastehen dürfte. Der Metropolit von

Kephallenia Timotheos Typaldos organisierte eine militärische Gruppe, die sich ausschließlich aus 150 Priestern und Mönchen rekrutierte und die unter der Führung des Bischofs gegen die Türken kämpfte. Kirchliche Lieder mit symbolischem Charakter stärkten den Mut der Kämpfer, und man schuf eine symbolische Verbindung der Auferstehung Christi mit der Auferstehung (= Anastasis) der Nation. Diese symbolische Verbindung wird im übrigen noch heute von zahlreichen Geistlichen der griechisch-orthodoxen Kirche verwandt, wenn sie über die Bedeutung der Auferstehung schreiben oder predigen.

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts fand eine Revolution statt, die, verglichen mit den ungenügend vorbereiteten früheren, sorgfältig und systematisch organisiert war. Wieder war es ein Bischof, der als führender Geist die Organisation des Aufstandes betrieb, und zwar der Metropolit (Palaion Patron) Parthenios, der in Aigion als erster die Revolution ausrief. Seinem Beispiel folgten die Bischöfe von Methone, Korone und Kalamai sowie der Metropolit von Korinthos Makarios. Ein anderer Metropolit Ananias Lambardes mußte die revolutionären Aktionen seiner Amtsbrüder mit dem Leben bezahlen. Er war unter dem Verdacht, an den Aktionen teilgenommen zu haben, verhaftet, zum Tode verurteilt und enthauptet worden (1767).

Die schwarze Soutane (= Raso) des orthodoxen Klerus wurde zum Alptraum der Türken. In Verbindung mit der eben erwähnten Revolution ging unter den Türken die Legende um, daß ein geheimnisvoller Mönch, namens Stephanos, die Balkanländer bereise, um sie im Namen der großen orthodoxen Macht Rußland gegen die Türken aufzuwiegeln. In der Legende steckte insofern ein Stück Wahrheit, als später 1814 griechische Kaufleute in Odessa einen Geheimbund die „Hetärie der Philiker" bzw. „Philiki Hetäria" (= Gesellschaft der Freunde) gründeten, der den griechischen Unabhängigkeitskrieg (1821—1829) vorbereitete und in ständiger Verbindung mit den führenden Geistlichen Griechenlands stand.

Angesichts der aktiven Rolle, die der Klerus während aller Unabhängigkeitskämpfe der Griechen spielte, erscheint es nur folgerichtig, daß am 25. März des Jahres 1821, dem Tag, der zum großen Tag der Nation wurde und der noch heute als höchster nationaler Feiertag von den Griechen begangen wird, kein anderer als ein Bischof, und zwar der Metropolit (Palaion Patron) Germanos in einem Kloster (Hagia Laura) die große, letzte und endgültige Revolution (die Epanastasis, wie die Griechen sagen) ausrief. Diese Revolution stellte mehr als einen Befreiungsversuch der Griechen dar, da a) dieser Kampf der Griechen die Mittelmeerstellung des türkischen

Reiches erschütterte und er den Griechen b) zugleich eine führende Stellung auf der Balkanhalbinsel verschaffte. Unter diesen Aspekten gewinnt der Beitrag des griechischen Klerus zu der Revolution von 1821 noch an Bedeutung. Schließlich darf nicht übersehen werden, daß der 25. März zugleich einer der höchsten kirchlichen Feiertage der orthodoxen Welt ist. Damit trat eine enge Verbindung zwischen Hellenismos (= Griechentum) und Evangelismos (= Mariä Verkündigung) ein, die das national-religiös geprägte Bewußtsein der Griechen verstärkte und die der noch heute wirkenden Verbindung von Nation und Religion eine besondere Legitimation verschaffte. Der Klerus als ein Nationalsymbol gewann durch diese Ereignisse erheblich an Bedeutung.

V.

Während des griechischen Unabhängigkeitskrieges bot sich den Geistlichen die einmalige Gelegenheit, der neugriechischen Geschichte die schwarze Soutane als ein Symbol des Heldentums zu überliefern. Zahlreiche Kleriker gehören zu den Helden der Nation, vor allem seien hier aber stellvertretend die Namen von Papaflessas und von Athanasios Diakos erwähnt.

Der Archimandrit Georgios Dikaios Papaflessas wurde 1788 auf dem Peleponnes geboren, und er erlebte die Auswirkungen der Türkenherrschaft in den Reihen seiner eigenen Familie durch die Ermordung seines Großvaters und seines Vaters. Er war von der Idee der Revolution besessen, und er wurde einer ihrer Initiatoren. Am 20. Mai 1825 griff er Ibrahim Pascha in der Nähe des Dorfes Maniaki an. Mit 950 Griechen versuchte der Archimandrit, 10000 Fußsoldaten und 3000 Kavalleristen des Feindes zu besiegen. Dieser ungleiche Kampf endete mit dem Tod aller Griechen. Als letzter starb kämpfend der 37 Jahre alte Geistliche, der nach der Überlieferung in der einen Hand das Kreuz und in der anderen das Schwert hielt. Die Tradition erzählt weiter, daß Ibrahim Pascha die Leiche des besiegten Priesters verlangte und daß er sie in Anerkennung der außerordentlichen Tapferkeit seines Gegners umarmte und küßte. Geschichtlich ist erwiesen, daß Papaflessas viel dazu beitrug, daß die Revolution der Griechen überhaupt beginnen konnte, und deshalb ist er als „Apostel der Freiheit" in die Geschichte eingegangen.

Athanasios Diakos (geboren zwischen 1785 und 1790) ging 1805 ins Kloster und wurde Diakon. Im Jahre 1821 finden wir ihn aber schon als Führer der Freiheitskämpfer von Lebadeia. Am 27. März 1821 besuchten Athana-

sios und seine Kämpfer das Kloster Hosios Lukas, wo die Bischöfe (Salonon) Esaias und (Talantiou) Neophytos am gleichen Tage die Revolution offiziell ausriefen. Damit wurde das Kloster Hosios Lukas zum symbolischen Ausgangspunkt des Aufstandes im übrigen Griechenland, nachdem das Kloster Hagia Laura, wie wir schon sahen, der Ausgangspunkt des Aufstandes auf dem Peleponnes geworden war. In beiden Fällen vollzog sich die Proklamation des Unabhängigkeitskrieges im Kloster, und die Initiatoren gehörten dem Klerus an.

Athanasios Diakos zählte zu den Klerikern, die nach dem Text eines Volksliedes in dem Weihrauchgefäß Schießpulver statt Weihrauch verwandten. Er besaß eine eigene Revolutionsfahne, die auf weißem Hintergrund den Heiligen Georg zeigte mit der Aufschrift „Freiheit oder Tod". Am 1. April 1821 wurde sie in der Kirche des Heiligen Georgs in Lebadeia vom Bischof von Athen Dionysios gesegnet. Seinem Revolutionskomitee gehörten drei Bischöfe an, und zwar Dionysios (Athen), Neophytos (Talantiou) und Esaias (Salonon). Athanasios hat man oft mit Leonidas verglichen, da er mit wenigen Griechen gegen eine Übermacht der Türken auf der Brücke von Alamana in der Nähe der Thermopylen am 22. April 1821 seinen letzten Kampf bestand. Er wurde gefangengenommen und am 23. oder 24. April bei lebendigem Leibe aufgespießt und verbrannt.

VI.

Es erhebt sich die berechtigte Frage nach den Gründen für die aktive Teilnahme des orthodoxen Klerus an den Kämpfen des griechischen Volkes zur Erlangung seiner Unabhängigkeit. Die naheliegende Erklärung bietet sich in der traditionellen Verbindung an, die zwischen Staat und Kirche im ostkirchlichen Raum stets herrschte und noch herrscht. Hinzu kommt die Tatsache, daß gleich nach der Eroberung Konstantinopels das Sultanat die orthodoxe Kirche als juristische Person und den Patriarchen als deren legales Oberhaupt anerkannte. Die orthodoxe Kirche wurde dadurch zur Trägerin des Rechts und der zivilen Verwaltung der christlichen Bevölkerung. Das griechische Volk erkannte seinen Klerus im Gegensatz zu den islamischen türkischen Regierungsbeamten als die eigentliche Obrigkeit an.

Das Volk hatte von den Eroberern nichts Gutes zu erwarten, und nur die Kirche stand auf seiner Seite. Alle nationalen Angelegenheiten fielen der Kirche zu, die ihre Tätigkeit dadurch von dem religiösen auf das politische und soziale Gebiet ausdehnte. So übernahm der Klerus auch den politischen Freiheitskampf, der im Zeichen eines Glaubenskampfes als Kampf

gegen den Halbmond geführt wurde. Vor den Augen der Griechen gab es nur ein nationales Oberhaupt (Ethnarches), und das war der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel, der zugleich den geheimen Kaiser darstellte, der die fortlebende Wirklichkeit des byzantinischen Reiches bezeugte. Er verkörperte nicht nur die religiöse und politische Führungsinstanz der orthodoxen Völker, sondern auch zugleich die Vergangenheit und die große Hoffnung einer nationalen Wiedergeburt.

So ist die Tradition zu erklären, die der Kirche die Verantwortung für die Unabhängigkeit und die Befreiung des griechischen Staates von den jeweiligen Besatzungsmächten übertragen konnte und durfte. Gemäß dieser Tradition konnten die Kleriker während der Kriege, die Griechenland führte, als Nationalsymbole wirken. So begeisterten sie die kämpfenden Soldaten an der Front, wobei sie einen Enthusiasmus nationaler und religiöser Prägung hervorriefen. Das letzte Beispiel lieferte die Tätigkeit des Klerus während des Krieges 1940/41 und sein Widerstand in den Jahren 1941—44, als Griechenland unter deutscher Besatzung stand, sowie im Bürgerkrieg, der der Besatzung unmittelbar folgte.

Die gleichen Vorstellungen können in gewissem Maße auch die Rolle erklären, die Erzbischof Makarios von Zypern während der Kämpfe um die Unabhängigkeit Zyperns von den Engländern spielte. Er trug die Bezeichnung Ethnarches, die, wie wir sahen, unter anderem besagt, daß seit der Eroberung von Konstantinopel im Jahre 1453 die Kirchenfürsten der Griechen zugleich „Führer" der versklavten Nation sind.

Interessant ist übrigens, daß am 29. Dezember 1949 die Akademie von Athen, die in ihren „Unsterblichen" die geistige Elite Griechenlands vertritt, die Märtyrerpriester der Periode von 1941—1949 mit der goldenen Medaille ehrte. Wie es in den Sitzungsberichten (1949) der Akademie heißt, opferten die Märtyrerpriester, von denen „manche erschossen wurden, manche gekreuzigt wurden und andere bei lebendigem Leibe begraben wurden" ihr Leben als echte Christen und Griechen, als sie das Martyrium für den Glauben und das Vaterland erlitten. Beachtenswert ist, daß in den Sitzungsberichten der Akademie der Held und Märtyrer Athanasios Diakos besonders erwähnt wird, dessen „unüberwindlichem Beispiel" die zwischen 1941 und 1949 getöteten Priester folgten.

VII.

Wenn man daran denkt, daß der Bischofs- bzw. Priesterstand als Träger des Martyriums für die Sache des Glaubens und der Freiheit keine Einzeler-

scheinung ist, der man nur im Rahmen der Ostkirche begegnet, sondern daß es im ganzen Christentum, wie auch in den anderen Religionen zahlreiche Beispiele von Geistlichen gibt, die sich opferten und noch opfern, so wird man mit Recht fragen, worin eigentlich der Unterschied zwischen der Ostkirche und den übrigen Kirchen und Religionen liegt und warum das Martyrium der Geistlichen der Ostkirche so stark in ihre Geschichte hineinwirkt.

Zunächst wird diese Frage durch die engen Beziehungen, die zwischen Staat und Kirche, Glaube und Nation oder im Fall Griechenlands zwischen Christentum und Griechentum existieren, geklärt. Es tritt aber eine weitere, tiefergehende Erklärung hinzu. Die orthodoxe Kirche, ihre Mönche und Geistlichen betrachten das Leiden und das Martyrium als soziale Leistung, die gewissermaßen als Ersatz für die Vernachlässigung der sozialen Aufgaben von seiten der orthodoxen Kirchen erbracht wird. Orthodoxe Theologen widersprechen oft dem Vorwurf, daß ihre Kirche sich nicht zu einem dynamischen sozialen Faktor entwickeln konnte. Sie argumentieren u.a. damit, daß die Vertreter der Kirche in Momenten des aktiven Widerstandes gegen Sklaverei, Tyrannei, Barbarei oder Atheismus in der vordersten Reihe standen und daß sie ihr eigenes Leben hingaben, um ihren Glauben und ihre Nation vor dem Untergang zu bewahren.

Es war 1920 auf der Genfer Vorbesprechung der Konferenz für Glauben und Kirchenverfassung, als der Erzbischof von Kiew sagte: „Ihr westlichen Christen versteht zu leben, wir östlichen Christen verstehen zu sterben." Diese wenigen Worte eines orthodoxen Geistlichen umreißen eine Möglichkeit der orthodoxen Kirche hinsichtlich ihrer sozialen Sendung. Diese Möglichkeit besteht darin, daß das Leiden, das Martyrium und der Geist des Selbstopfers als Ausdruck ostkirchlicher Mystik eine Verbindung von Mystik und Praxis darstellen, die auch das soziale Bild Griechenlands bestimmte. Denn es ist wahr, daß die gesamte neugriechische Kultur und Wirklichkeit überall die Merkmale orthodoxer Frömmigkeit trägt und daß dieses Phänomen zum großen Teil den zahlreichen alten und neuen Märtyrern zu verdanken ist. Was die Kirche Griechenlands durch das Leben nicht erreichen konnte, erreichte sie durch den Tod, d.h. durch das Martyrium und Selbstopfer, denn sie zeigte dem Volk Griechenlands durch das eigene Beispiel und in der Praxis, daß der Glaube und die geistlichen und geistigen Werte stärker sind als alle anderen Mächte dieser Welt.

So gesehen ist das Verhalten des orthodoxen Klerus während der Befreiungskämpfe der Griechen nicht nur verständlich, sondern auch legitim. Denn die Gewalt, die dieser Klerus anwandte, ist als eine Konsequenz der Ungerechtigkeit und der Unterdrückung, die er bekämpfte, anzusehen. Um mit Dom Helder Camara[5] zu sprechen: die Gewalt, die der orthodoxe Klerus anwenden mußte, ist die Gewalt Nummer zwei, die sich aus der Gewalt Nummer eins ergibt: aus jener Gewalt nämlich, die die Ungerechtigkeit bewirkt. Auch der orthodoxe Klerus kann sich aus dem „Teufelskreis der Gewalt" nicht befreien, solange es Menschen gibt, die den Frieden durch die Gewalt Nummer eins stören.

Problematisch wird die Einstellung der orthodoxen Kirche zu Gewalt und Krieg allerdings, wenn diese Einstellung nur noch aufgrund der unheiligen Allianz zwischen Kirche und Staat oder an Hand der stark nationalistisch gefärbten Verbindung zwischen Griechentum und Christentum und zwischen Glauben und „Vaterland" legitimiert wird. Denn unabhängig davon, daß diese Legitimation anfechtbar ist, hat sie die orthodoxe Kirche sehr oft zur Unterstützung der Gewalt Nummer eins bei gleichzeitiger Ablehnung der Gewalt Nummer zwei verführt. Dies läßt sich u.a. an Hand der Geschichte der russisch-orthodoxen Kirche vor der Revolution oder am Beispiel des Verhaltens der Kirche Griechenlands während der Diktatur der Obristen, die dem Aprilputsch 1967 folgte, belegen.

Andere Phänomene wie etwa, daß in Griechenland die Präsenz des Militärs bei allen kirchlichen Feierlichkeiten kaum zu übersehen ist; daß in Griechenland Kriegsdienstverweigerung aus christlicher Überzeugung unvorstellbar und undenkbar ist; daß der konservative Teil des griechischen Klerus einen verbalen Krieg gegen die ökumenische Bewegung und gegen Andersdenkende führt usw., sind weitere Beweise, daß die orthodoxe Kirche nicht in der Lage ist, die in ihren liturgischen Texten verkündete Friedensbotschaft in eine dynamische Realität umzuwandeln. An dieser Situation wird sich nichts ändern, solange die orthodoxe Kirche sich nicht von ihrer engen Bindung an den Staat befreien kann oder nicht befreien will, und solange diese Kirche sich für eine systematische und gründliche Beschäftigung mit den sozialen, politischen und ökonomischen Problemen unserer Zeit nicht ernsthaft interessiert, bei gleichzeitiger Diskriminierung jener orthodoxen und nichtorthodoxen Theologen, die die soziale Dimension des Christentums ernst nehmen und sie deshalb in den Vordergrund ihres Denkens und Handelns rücken.

ANMERKUNGEN

1 Der deutsche Text der Chrysostomos-Liturgie wurde zitiert nach: Die göttliche Liturgie des hl. Johannes Chrysostomos mit den besonderen Gebeten der Basilius-Liturgie im Anhang. Heft A/Griechisch-Deutsch. Unter Mitarbeit von Erich Bryner u.a., hrsg. von Fairy v. Lilienfeld. Oikonomia: Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie, Band 2 Heft A, Erlangen 1979.

2 Zitiert nach: Gebete aus der orthodoxen Kirche. Ausgewählt, übersetzt und kommentiert von Robert Hotz, Zürich-Einsiedeln-Köln 1982.

3 Vgl. dazu K. D. Georgoulis, Polemos (= Krieg), in: Threskeutike kai Ethike Engyklopaideia (Enzyklopädie für Religion und Ethik), Bd. 10, Sp. 495, Athen 1967.

4 Zu folgendem vgl. Demosthenes Savramis, Die soziale Stellung des Priesters in Griechenland, Leiden 1968, 55-74, dort auch zahlreiche Literaturangaben.

5 Vgl. José Gonzáles, Dom Helder Camara, Bischof und Revolutionär, Limburg 1971, 207/208.

Es gibt kein Entrinnen aus der sozialen Verantwortung

Eine Zusammenstellung von Ergebnissen der Internationalen Konferenz über Wesen und Mission der Kirche, Wheaton/USA, Juni 1983

Evangelikale sind bekannt als Menschen, die sich in der Verbreitung des Glaubens besonders engagieren. Sie mühen sich primär um die Heilserfahrung des einzelnen, und nur sehr zögernd fanden sie bisher ein positives Wort zu christlichen Aktionen in der Veränderung menschenunwürdiger Verhältnisse; sie befürchteten darin eine Verwässerung der biblischen Botschaft. Schrittweise suchen viele Evangelikale jetzt die evangeliumsgemäße Antwort auf menschliche Not. Zu diesem Zweck war die Konferenz in Wheaton 1983 einberufen. Etwa 360 Vertreter von Kirchen, Missionen und Entwicklungsorganisationen in aller Welt diskutierten über

1. die eschatologische Fragestellung
2. die Beziehung der Mission zum Ortsgemeindeleben
3. das Verhältnis der kirchlichen Entwicklungsdienste zur einheimischen Kirche und deren Mission.

Die Konferenz war in drei Konsultationen mit eigenen Schwerpunkten und je einem Schlußdokument unterteilt.[1]

zu 1

Die eschatologische Fragestellung

Als die Frankfurter Erklärung (F.E., 1970) als Antwort auf die Beschlüsse der ÖRK-Vollversammlung zur Bekämpfung des Rassismus und für den kirchlichen Entwicklungsdienst (Uppsala 1968) und zugleich zur Überwindung der „Grundlagenkrise der Mission" aufrief, war die Reaktion unter den Missions- und Kirchenvertretern recht gemischt: Viele meinten sich damals in ihrer kritischen Anfrage an die ökumenische Missionsauffassung bestätigt und unterschrieben den Aufruf; andere unterschrieben nicht, weil sie vermuteten, daß die Frankfurter Thesen mehr Verengung als Herausforderung bewirken würden. Eine ziemlich einseitige Reichsgottesvorstellung in diesen Thesen ließ unter den Missionsleuten ein ungutes Gefühl aufkommen. Die Verfasser und Erstunterzeichner der F.E. mögen diese Kürzung des Missionsauftrages nicht bejaht haben, doch das evangelikale Missionsverständnis wußte sich der Tendenz „Erneuerung durch Abgrenzung" damals nicht zu widersetzen.

Die *Lausanne-Verpflichtung* sagte wenig später 1974 in gewisser Anlehnung an die F.E.: „Wir widerstehen dem stolzen und selbstsicheren Traum, daß die Menschheit jemals Utopia auf Erden bauen kann... wir blicken erwartungsvoll auf den Tag, an dem ein neuer Himmel und eine neue Erde sein werden, in dem Gerechtigkeit wohnt und Gott für immer regiert..." (Art. 15).

Gerade dieser unter Evangelikalen verbreitete Aspekt[2] über die Erwartung des kommenden Messias in sein Reich auf Erden sollte auf der *Konferenz in Wheaton '83* zuerst zur Sprache kommen. Eine evangelikale Gruppe von Verantwortlichen im Missions-und Gemeindeleben der Dritten Welt hatte Studien vorbereitet, die sich den Nöten ihrer Mitmenschen in Terror, Raketenangst und Hunger gerade um des Evangeliums willen nicht länger verschließen wollen. Das Ziel der Konferenz war die Stärkung der Gemeinsamkeit von Mission und Kirche in Zeugnis und Dienst gemäß biblischer Begründung im Kontext unserer Zeit.

Die dem Wheaton '83-Treffen vorausgehende Konsultation über *Evangelism and Social Responsibility* hatte bereits gesagt, daß Gerechtigkeit und Frieden als Charakteristika des Gottesreiches schon in der Gegenwart angestrebt werden müssen, jedoch ohne die Verderbtheit dieser Welt und die Bosheit von Fürsten und Gewalten zu verharmlosen.[3]

Die Gegenwart soll schon realistisch im Zeichen des kommenden Reiches gelebt werden. „Als eine endzeitliche Gemeinschaft, eine Vorwegnahme des Endes, bereiten wir uns auf das Endgültige vor, indem wir uns am Vorläufigen beteiligen."[4]

Das Schlußdokument der *Konsultation III* beschrieb den christlichen Beitrag im gesellschaftlichen Leben: „Wir halten fest, daß das Reich Gottes sowohl gegenwärtig wie zukünftig ist, sowohl die Gesellschaft wie den einzelnen angeht, leiblich und geistlich..., daß die Gottesherrschaft hereingebrochen ist in die menschliche Geschichte durch die Auferstehung Jesu Christi" (Abs. 49). Das zukünftige Reich wird weder spiritualisiert noch in geschichtlichen Vorgängen verabsolutiert, sondern es kann in dem Gotteswirken der Gegenwart wahrgenommen werden. Daraufhin wird es möglich, für die Zukunft zu planen, Selbstachtung und Wertvorstellungen anzustreben, geradeso wie der Kampf gegen Böses und Ungerechtigkeit zur Verpflichtung wird.

zu 2
Die Beziehung der Mission zum Ortsgemeindeleben

Von alters her sollte die Mission mit dem kirchlichen Leben eng verknüpft sein.[5] Dazu stellte die Lausanne-Verpflichtung positiv fest, daß „ein neues Zeitalter der Mission angebrochen ist", daß die Vorrangstellung westlicher Missionen zurückgeht und daß kirchliche Werke sich in ständiger Überprüfung fragen sollen, „ob ihre Wirksamkeit als Bestandteil der Sendung der Gemeinde gelten kann" (Art. 8).

In *Wheaton '83* betonten die Anwesenden die Bedeutung der örtlichen Gemeinde als der Gemeinschaft der in Christus Befreiten, in der Anbetung, Unterweisung, Zeugnis und Dienst der Liebe und Hoffnung erfolgen. Im Schlußdokument III heißt es also, daß durch die Ortsgemeinden Umgestaltung bei einzelnen, in der Familie und in der Gesellschaft geschieht, daß die Fragen der Verderbtheit und der Ungerechtigkeit aufgegriffen werden sollen (Abs. 37).[6]

Die Kirche gilt als apostolisch, wie sie sich in der Lehre der Apostel gründet und weil sie sich dem prophetischen Dienst in der Gegenwart widmet (Brief an die Gemeinden). Eine spätere Zusammenfassung aus Wheaton sagt, daß Ortsgemeinden (Local Churches) zur „Reichs-Gottes-Gemeinschaft" (Kingdom Communities) und zur „sendenden Gemeinschaft" werden sollen (News Release, Juli 83).

Es fällt auf, daß — vielleicht als Reaktion auf die aktiver werdenden einheimischen Gemeinden — neue Aktivitäten von Missionsgruppen entstehen, die zur Verbreiterung ihrer Basis im Einzugsgebiet Kräfte sammeln.[7] Sie wirken jedoch bedrohlich durch ihre technische und finanzielle Übermacht und werden als multinationale Missionsagenturen von einheimischen Gruppen gegenwärtig stark kritisiert.

Die Wheaton-*Dokumentation II* spricht in diesem Zusammenhang von neuen Wegen in grenzüberschreitender Mission (New Frontiers), auf denen Bevölkerungsgruppen in Ballungszentren und auf dem Land Menschen, die nicht religiös beeinflußt sind, erreicht werden sollen. Die einheimische Ortsgemeinde wird aber auch zum Zeugnis aufgerufen, damit Christus verstanden wird unter Menschen, die bis heute durch ihren Konsumanspruch wirtschaftliche Benachteiligung in der Dritten Welt verursachen (II, 4,7).

„Ich will meine Gemeinde bauen..." (Mt 16, 18) — dieser Untertitel des Konferenzthemas sollte betonen, daß die Gemeinde im Heilsplan Gottes eine dienende Rolle einnimmt, daß sie *nicht* mit dem Reich Gottes gleichzusetzen ist.[8] Konsequent und eindeutig wollten Initiatoren und Konferenzteilnehmer die Ortskirche als den zentralen Ort für Zeugnis und Dienst des Evangeliums in der Gesellschaft ansehen. Die Gemeindemission soll ihre Aufgabe vor Ort unter ihren Zeitgenossen und in allen Teilen der Welt in Begleitung der Partner-Kirchen erfüllen. Mit dieser „Bindung des Zeugnisses an die Gemeinde" (Rudolf Thaut) sollte der bisher nachhaltig wirkende Individualismus in der Evangelisationspraxis überwunden werden und das Zeugnis der Geisteswirkung an die Stelle einer Selbstbedienung von westlichen Missions- und Evangelisationsagenturen treten (Kuzmic, S. 29).

An dieser Stelle fordert das Schlußdokument II zur Buße auf, denn zu oft haben Missionare Reichsgottesinteressen durch ihre Tätigkeit begrenzt wahrgenommen, andere haben Missionsarbeit mit Methoden verrichtet, die nicht unmittelbar nach der Wirkung des Heiligen Geistes fragten, und wieder andere haben durch Extravaganzen ihres Lebensstils der Ausbreitung des Evangeliums im Wege gestanden (III, 48).

zu 3

Das Verhältnis der kirchlichen Entwicklungsdienste zur einheimischen Kirche und deren Mission

Für die Initiatoren sowie für die Teilnehmer hatte dieser Themenbereich eine besondere Bedeutung, wohl weniger, weil sie über die Gelder selbständiger verfügen wollten, sondern mehr, weil sie ihre eigene Entwicklung durch den Einfluß der vom Ausland kommenden Gelder beeinträchtigt sahen.

Schon 1966 hatte eine Versammlung von Missionsvertretern in *Wheaton* intensivere Beziehungen der Christen zu den großen sozialen Problemen gefordert.[9] Die *Lausanne-Verpflichtung* führte 1974 in dieser Richtung grundlegend aus, daß „Evangelisation und soziale wie politische Betätigung gleichermaßen zu unserer Pflicht als Christen gehören" (L.V., Art. 5). Diese Bereitschaft wurde in *Grand Rapids 1982* von 50 Vertretern präzisiert und vertieft, indem sie die soziale Aktion als eine Konsequenz des Evangeliums bezeichneten, die wie eine Brücke für das Evangelium wirkt oder „es wie ein Partner begleiten" kann.[10]

Die Wheaton-Konferenz '83 war der Überzeugung, „was im Herzen der Gläubigen passiert... hat vielfältige Auswirkungen auf die Gesellschaft“[11] (III, Einleitung). Das Plenum bekräftigte, daß „es kein Entrinnen gibt (no escape): entweder fordern wir die bösen Strukturen der Gesellschaft heraus oder wir unterstützen sie“[12].

Die Mehrheit der Teilnehmer wünschte den Begriff Entwicklung durch *Umgestaltung* (transformation) zu ersetzen, weil sich für viele Menschen in der Zwei-Drittel-Welt „Entwicklung mit einem ideologischen Vorgang der Veränderung, einer sogenannten Entwicklungsgläubigkeit, verbindet“[13]. Auch sollte mit dem Begriff Umgestaltung für Entwicklung deutlich werden, daß sich westliche Nationen nicht ausschließen können, „als ob sie die Entwicklung nicht beträfe“; siehe dazu die Aufforderung: „...wandelt euch um“ (Röm12,2 u. 2Kor 3,18).

Das *Ziel* der Umgestaltung ist durch die biblische Sicht von der Herrschaft Gottes am besten beschrieben. Mit ihr verbindet sich der Kampf, „Frieden zu schaffen für einzelne, zwischen Völkern und Rassen sowie durch Beseitigung von Vorurteilen und Furcht“[14]. Die Konferenz hat sich in diesem Zusammenhang gegen „absolute Besitzrechte“ ausgesprochen und gegen den perversen Mißbrauch von riesigen Rohstoffmengen. Sie hat u.a. auch vorgeschlagen, „Fragen des nuklearen und Waffenhandels unter Gebet durch Studien und Aktionen aufzugreifen“[15].

Die Konferenz stellte einmütig die Vorstellung in Frage, daß Gesellschaften am besten leben, wenn einzelne ganz frei ihren individuellen Interessen nachgehen[16]. *Armut* wurde nicht als notwendiges Übel angesehen, sondern als „das Ergebnis von gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, politischen und religiösen Systemen, die Ungerechtigkeit, Ausbeutung und Unterdrückung“ verbreiten (III, 26).

Ausgehend von der Notwendigkeit *einer Rechenschaft* gegenüber den Spendern warnte die Wheaton-Konferenz davor, westliches Planen und Kontrollsysteme in der Dritten Welt vorauszusetzen oder sie anzustreben. „Wir fordern die Entwicklungsorganisationen auf, in den Dialog zu treten mit den Menschen, denen sie helfen wollen, um die Schaffung von Rechenschaftssystemen zu erlauben, die beide Kulturen berücksichtigen“ (III, 47). Entwicklungsagenturen sollen ihre Dienste nur in enger Verbindung mit den Ortskirchen tun (Brief an die Kirchen). Als Leitlinie wird empfohlen, daß die „Agenturen“ zuerst mit Ausdauer und großer Geduld versuchen sollten, daß die Ortskirchen ihre eigenen Probleme unter Wahrnehmung der von den Agenturen angebotenen Hilfe aufgreifen.[17] Schließlich bestand Einmütigkeit unter den Teilnehmern darin, daß „viele Kirchen und Missionsgesellschaften und christliche Hilfswerke sowie Entwicklungsdienste den gesellschaftspolitischen status quo unterstützen, daß sie durch ihr Schweigen auf dessen Seite stehen“ (III, 23). Für die Mehrheit evangelikaler Gruppen in Südamerika, Südafrika und Asien ist diese Feststellung von umwälzender Bedeutung. Deshalb bezeugte die Konferenz nachdrücklich die Umgestaltung des ganzen Lebens, der eigenen Lebensweise und des Lebens der Menschen in Not, nach dem Willen Gottes.

Schluß

Gemessen an den Konferenzen der letzten 15 Jahre hat die Wheaton-Konferenz wesentliche Schritte in Richtung auf ein realistischeres Verhältnis von Evangelisation zur sozialen Verantwortung getan. Die Konferenzpapiere machen deutlich, daß Evangelikale weltweit angesichts des Hungers, des Terrors und einer noch immer

unveränderten Konsumhaltung westlicher Gesellschaften zu Stellungnahmen mit nachfolgender Handlung bereit sind. Dritte-Welt-Vertreter sind in Wheaton stärker als früher zu Wort gekommen. Das „soziale Gewissen" vieler Evangelikaler ist erwacht; es gibt kein Entrinnen aus der sozialen Verantwortung.

Die beschlossenen Empfehlungen können die Verhältnisse in sozialen Bereichen umgestalten, und sie werden die Beziehungen der kirchlichen Entwicklungsdienste zu einheimischen Kirchen und deren Missionen umwälzend verändern, wenn es zum Dialog mit Vertretern der Dritten Welt kommt. Die Offiziellen der bundesdeutschen Evangelikalen waren in Wheaton leider nicht vertreten. Darf man dennoch hoffen, daß sie „die Zeichen des anbrechenden Gottesreiches" in diesem Kontext verstehen und Anschluß finden?

Günter Dulon

ANMERKUNGEN

1 Die Hauptdokumente werden von der World Evangelical Fellowship, Wheaton, Ill./USA veröffentlicht; sie werden in einer der nächsten EMW-Info-Ausgaben (Hamburg) in Deutsch kostenlos zur Verfügung stehen. Die folgenden Wheaton-Texte nach der Übersetzung ins Deutsche von Traugott Forschner.

2 „The real difference lies in the area of eschatology"/David Bosch, The Church in Response to Human Need, Konsultation III, Wheaton '83, S. 277.

3 Evangelism and Social Responsibility, Grand Rapids Report, CRESR, L.C.W.E./W.E.F., 1982, Lausanne Occasional Papers, Nr. 21, S. 40.
Über Zusammenkünfte mit ähnlichen Überzeugungen zum Thema „Evangelium in anderen Kulturen", wie z.B. Der *Willowbank-Report* (1978) und Eine evangelikale Verpflichtung zum einfachen Lebensstil (Hoddesdon, 1980) wäre gesondert zu berichten.

4 III, 51, siehe auch David Bosch: Die Auferstehung Jesu und die Gegenwart des Heiligen Geistes bedeuteten für die Christenheit klare Zeichen dafür, daß „es möglich ist, in dem Kraftfeld (standards) des kommenden Reiches zu leben" (Response, S. 278).

5 „Das vorrangige sichtbare Arbeitsziel der Mission ist die Sammlung der messianischen Heilsgemeinde aus und unter allen Völkern" (F.E., These 5).

6 „Alle Kirchen stehen gelegentlich vor der Wahl zwischen offenem Aussprechen gesellschaftlichen Übels und dem nicht öffentlichen Reden..." (III, 34).

7 Vgl. The Growing Number of Independent Ministries, in: Co-operation in World Evangelization, A Handbook on Church/Para-church Relationships, Lausanne Occasional Papers Nr. 24, S. 51.

8 „Die Kirche ist das Ergebnis der Verkündigung des Reiches Gottes". „Die Kirche ist ein ‚antizipatorisches Zeichen' des endgültigen Reiches" (Hans Küng). „The Church is *not* the Kingdom, neither can it claim a monopoly on the Kingdom of God". „Die Kirche erwartet den König". Peter Kuzmic: The Church and the Kingdom of God, Wheaton '83, S. 24, 29, 39.

9 „Heute sind evangelische Christen (evangelicals) mehr und mehr überzeugt, daß sie sich auf die großen sozialen Probleme, die vor den Menschen stehen, einlassen müssen", Wheaton '66, Evangelical Foreign Missions Association. Vgl. auch die *„Chicago-Declaration"* — eine evangelikale Stellungnahme zu sozialen Problemen (1973).

10 „Evangelisationen und soziale Aktion sind wie zwei Seiten eines Schwertes oder wie zwei Flügel desselben Vogels anzusehen" (CRESR, S. 29).

[11] „... selbst wenn wir glauben möchten, daß unsere Berufung allein die Verkündigung des Evangeliums beinhaltet und wir uns nicht in politische und andere Aktionen einmischen sollten, gerade unsere Nichtbeteiligung unterstützt stillschweigend die bestehende Ordnung" (III, 3).

[12] „... was uns zu Verfogung oder gar Tod führen mag... d.h. unseren Wohlstand zu riskieren, sogar unser Leben"(Abs. 28 u. 29).

[13] „Dieser Vorgang ist total verwoben mit einem automatischen Verfolgen von wirtschaftlichem Wachstum, das in der Gefahr ist, den strukturellen Zusammenhang von Armut und Ungerechtigkeit zu übersehen und das die Abhängigkeit und Ungleichheit vergrößert" (Abs. 6 u. 8).

[14] „Sie bedeutet das Miteinanderteilen von lebensnotwendigen Dingen... Sie bedeutet auch das Hinarbeiten auf eine größere Teilhabe der Bevölkerung an den Entscheidungen, die ihr Leben betrifft, ... Schließlich bedeutet sie ein Wachsen auf Christus hin in allem, ... "(Abs. 13).

[15] „Als Christen verurteilen wir diese neuen Formen von Ungerechtigkeit und Aggression" (Abs.18).

[16] „Menschen, die in Gruppen leben, die auf Gemeinschafts-Solidarität fußen, können diesen Gesellschaften helfen, die Armut ihres Daseins zu erkennen"(III, 8).

[17] „Für eine unabhängige Mission sollte man sich nur entscheiden, wenn die Kirche in dem Gebiet sich bis aufs äußerste gegen die Absichten (call) der Mission ausspricht" (III, 3,11).

Eucharistie nach dem Lima-Text

Eine Stellungnahme aus katholischer Sicht

Mit den Konsenserklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen „Taufe, Eucharistie und Amt" (1982) ist der ökumenische Dialog ohne Zweifel in ein neues Stadium eingetreten.

Die hier vorgelegte Stellungnahme versucht in kritischer Sympathie, offene Fragen beim Namen zu nennen, weil heute ja sehr viel deutlicher gezeigt werden kann, daß offene Fragen, die sehr wohl noch der theologischen Vertiefung bedürfen, deshalb nicht schon oder noch kirchentrennend sein müssen. Daher kommt es, daß das Ergebnis meines Plädoyers bezüglich künftiger ökumenischer Eucharistiepraxis eindeutig ist, obwohl eine Reihe von theologischen Desideraten beim Namen genannt werden.

Aus fachlicher Kompetenz beschränke ich mich auf den Abschnitt über die Eucharistie.

Ich beginne mit einer kurzen, jedoch sehr grundlegenden positiven Würdigung der Gesamtkonzeption (1), formuliere dann die theologischen Desiderate (2) und bedenke schließlich die möglichen ökumenischen Konsequenzen (3).

1. Zur positiven Würdigung

1.1 Das im Lima-Ttext vorgelegte Verständnis der Eucharistie als Danksagung, Anamnese, Anrufung des Geistes, Communio der Gläubigen und Mahl des Gottes-

reiches ist aufs Ganze gesehen eine sehr begrüßenswerte Sichtweise, die ihrer ganzen Tendenz nach m.E. den Geist atmet, der auch in der Eucharistietheologie des Zweiten Vatikanums zum Ausdruck kommt.

1.2 Die zentrale Stellung der Eucharistie wird deutlich hervorgehoben. Ein gegenseitiges Ausspielen von Wort und Sakrament gehört nach dem Text der Vergangenheit an.

1.3 Die trinitarische Struktur einer heutigen Eucharistietheologie und der eucharistischen Feier wird deutlich herausgestellt und zieht sich wie ein roter Faden durch den Text. Dies ist sehr bemerkenswert.

1.4 Das offensichtliche Bemühen, Mahl- und Opferaspekt sakramententheologisch aufeinander zu beziehen, zieht einen Schlußstrich unter eine sehr unheilvolle Geschichte der Eucharistietheologie, unter der auch die Texte des Konzils von Trient zu leiden hatten.

1.5 Sakramentalität und Realpräsenz werden in einer Weise zusammengesehen, daß nicht mehr gesagt werden kann: je mehr Zeichencharakter, um so weniger reale Gegenwart; je mehr Realpräsenz, um so weniger Zeichencharakter.

1.6 Dem pneumatologischen Aspekt der Eucharistietheologie des Textes ist auch katholischerseits voll und ganz zuzustimmen. Seine Bedeutung für ein tieferes Verständnis östlicher Tradition in diesem Punkt liegt auf der Hand.

1.7 Die ekklesiologische Dimension, die wiederholt herausgestellt wird und die besonders in II, 19 hervortritt, ist sehr begrüßenswert. Sie ist inzwischen für eine katholische Eucharistietheologie unerläßlich, beinahe schon *zu* selbstverständlich. Eng damit hängt die ethische Dimension zusammen (vgl. II, 20-21), die dann, wenn sie soteriologisch eingebunden bleibt, unverzichtbar erscheint.

1.8 Die Vorlage einer Rahmenliturgie erscheint für eine künftige Eucharistiepraxis der Ökumene höchst bedeutungsvoll und mutig. Sie deckt sich in den wesentlichen Elementen mit der erneuerten Liturgie unserer Kirche. Von besonderem Gewicht erweist sich dabei die Wiederherstellung des Eucharistiegebetes.

2. Theologische Desiderate

2.1 Zur Frage der Einsetzung der Eucharistie

Die Art, wie in I, 1 die Frage der Einsetzung der Eucharistie behandelt wird, wirkt für den Kenner der historischen Fragestellung eher verwirrend als klärend.

Da es sich bei den vielen exegetischen Einzelfragen nicht um Konfessionsprobleme handelt, hätte die Frage nach der historischen Herkunft der Eucharistie m.E. theologisch redlicher und kontroverser behandelt werden können. Dabei hätte ruhig zugegeben werden können, daß die Beantwortung bisher kontroverser exegetischer Fragen, vor allem der Frage, ob und wie Jesus sein eigenes Sterben vor Augen hatte und interpretierte (wie es die Abendmahlstradition bezeugt), auf längere Sicht auch für einen ökumenischen Eucharistiekonsens nicht folgenlos bleiben wird. Gerade wenn man nicht einem naiven „sola scriptura" anhängt, dürfte nicht der Eindruck erweckt werden, der Text verbleibe noch in einer unschuldigen ersten Naivität und finde noch nicht zu jener zweiten Naivität, zu der der Glaube in und nach aller Kritik fähig ist.

2.2 Die Eucharistie als Sakrament und Opfer

Einer der Kernsätze der Eucharistietheologie unseres Textes lautet: „Die Eucharistie ist vor allem das Sakrament der Gabe, die Gott uns in Christus durch die Kraft des Heiligen Geistes schenkt" (II,2). Damit wird ohne Zweifel ein genuines Anliegen reformatorischer Sakramententheologie aufgegriffen, das inzwischen auch katholisch rezipiert ist, weil sich herausstellte, daß es auch schon in Trient nicht kontrovers war. Das „opus operatum (a Christo)" ist ja gerade nicht das „Werk" des Menschen. Freilich mußte im Laufe der Theologiegeschichte wiederholt geklärt werden, ob die Betonung der gnadenhaften Initiative Gottes den Menschen notwendigerweise zur Passivität verurteilt. Katholische Theologie neigte hier deutlicher zu der These, daß Gottes Gnade den Menschen zur Initiative begnadet oder zur Freiheit befreit. Gnadentheologische Spannungen treten im Text an der Stelle auf, wo die Betonung des Empfangscharakters der Eucharistie ohne Überleitung zu den Aktiva übergeht, vor allem zum Danken und Bitten. Es könnte der Eindruck entstehen, hier werde die sakramentstheologische Grundlegung der Eucharistietheologie (Sakrament der Gabe) rückgängig gemacht.

Der Opferbegriff begegnet in mehreren Versionen. Zunächst findet er sich im „eucharistischen" Kontext, wenn in II,4 von „Lobopfer" gesprochen wird. Ohne Zweifel hat nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels in den ersten Jahrhunderten ein Wetteifer des Dankens zwischen den Synagogen und den christlichen Gemeinden Platz gegriffen, der zur Ausgestaltung der christlichen Eucharistiegebete maßgeblich beigetragen hat. Aber dabei wurde die Eucharistie auch zum Ersatz der einstigen Tempelopfer. Wo letzteres vergessen würde, könnte der Terminus „Lobopfer" auch heute eher mißverständlich wirken. Die christologische Begründung wird im Text leider erst spät nachgeschoben und hätte besser Überschrift des Ganzen sein können.

In glücklicher Weise vermag der Terminus „memorial" Sakraments- und Opfertheologie zu verknüpfen. In II,5 findet sich die zentrale Aussage, die Eucharistie sei „das lebendige und wirksame Zeichen seines Opfers". Freilich muß gesehen werden, daß die Adjektive „lebendig und wirksam" auf das Problem aufmerksam machen, wie sehr ein so „toter" Begriff wie „Zeichen" erklärungsbedürftig bleibt. Hier tut sich ein theologisches Desiderat für eine Sakramententheologie auf, die heute viel weniger „sachhaft" und viel mehr ästhetisch und kommunikationstheoretisch orientiert sein müßte.

Der in II,5 verwendete Terminus „Opfer" führt ins eigentliche Zentrum der Eucharistietheologie. „Opfer", das ist die einmalige Lebenshingabe Jesu am Kreuz und deren Wirksamkeit für die gesamte Menschheit. Daß sich in diesem Punkt heute ökumenische Konvergenz ergibt, wo im Grunde nie — auch nicht in Trient — Differenz herrschte, ist tragisch und erfreulich zugleich. Es wäre nicht schlecht gewesen, an dieser zentralen Stelle des Textes zu bemerken, daß sich die Christenheit bezüglich der Einmaligkeit des Kreuzesopfers bei aller Polemik des 16. Jhs. einig blieb. Weiter taucht der Opferbegriff in II,8 (mit Kommentar) noch einmal auf, wo es um die Bewältigung des Sühneopfers geht. Noch einmal wird eine wichtige Formulierung angeboten, die Sakrament und Opfer miteinander verknüpft: „Die Eucharistie ist das Sakrament des einzigartigen Opfers Christi, der ewig lebt, um Fürsprache für uns einzulegen." Jede Wiederholungstheorie des einmaligen Opfers

wird hier vom Ansatz her überwunden. Auch das Konzil von Trient sprach nicht von „Wiederholung", sondern u.a. und vor allem von „repraesentatio". Wenn am Ende des Textes noch einmal gesagt wird, die Kirche bringe *mit* Christus ihre Fürbitte dar, so bleibt m.E. theologisch doch ungeklärt, *warum* sich die Kirche fürbittend dem einzigen Fürsprecher anschließen darf bzw. soll. Die angeführten Schriftstellen (Röm8,34; Hebr7,25) sprechen von der Fürsprache des Sohnes, nicht aber von unserer Fürsprache für andere, und der Kommentar führt theologisch auch nicht weiter, sondern trägt eher Eulen nach Athen. (Übrigens werden jetzt nur noch die vergangenen Heilstaten erwähnt, während in II,7 der Anamnesebegriff erfreulicherweise auch auf die Zukunft geöffnet wird.)

Ein letztes Mal wird der Opferbegriff in II,10 verwendet, wenn nach Röm12,1 und 1Petr 2,5 vom täglichen Lebensopfer der Christen gesprochen wird. Sicher hätte dieser Gesichtspunkt zur Bewältigung der Sühneopferproblematik beitragen können, u.U. besser als das fürbittende Gebet, wenn in II,9-11 u.a. vom Mit-leiden mit Christus gesprochen wird. Freilich hätte es auch hier der gnadentheologischen Klärung bedurft.

2.3 Zur Frage der eucharistischen Realpräsenz

Von Realpräsenz ist der Sache nach vor allem in II, 13 und II, 15 (mit Kommentaren) die Rede. In II, 13 wird die Eucharistie näherhin charakterisiert als „das Sakrament des Leibes und Blutes Christi" oder als „das Sakrament seiner wirklichen Gegenwart". Sieht man einmal davon ab, wie historisierend hier von den Einsetzungstexten gesprochen wird, so wird vor allem festgehalten, daß Christus selbst durch sein Wort die Gegenwart bewirkt. Sie wird jetzt näher umschrieben als „reale, lebendige und handelnde Gegenwart", so daß Real- und Aktualpräsenz eng miteinander verbunden werden. Traditionelle Sprache klingt an (vere, realiter), wird aber auch unterlassen (substantialiter). Dabei wehrte gerade der Terminus „substantiell" seit Thomas v. A. eine Vorstellung ab, die auch in der Intention des Textes gelegen sein dürfte: der Auferstandene ist gerade nicht so gegenwärtig wie eine (irdische) Person.

Sowohl in den beiden Texten als auch den Kommentaren ist das Bemühen spürbar, philosophische und theologische Fragestellungen so weit als möglich auszusparen. Dies hat ohne Zweifel Vorteile, dient aber nicht in jeder Hinsicht der wirklichen Klärung.

Im Kommentar zu II,13 wird zunächst eine Position umschrieben, unter der sich m.E. auch die heutige katholische Sichtweise subsumieren läßt. Freilich wäre hier ein Verweis auf Texte und offizielle Lehräußerungen/Bekenntnisschriften höchst hilfreich gewesen.

Daß es auch im Canon 2 der Sessio XIII des Konzils von Trient um ein Werden, näherhin um eine „conversio" geht, ist bekannt. Ja, man war überzeugt, daß man von „Substanzwandlung" sprechen müsse, wenn man — wie II, 13 mit Recht betont — die Worte Christi ernst nehme. Leider haben spätere Diskussionen um den Substanzbegriff mehr und mehr in Vergessenheit geraten lassen, daß es nach aristotelischer Metaphysik mittels des Substanzbegriffes um ein Verständigungsproblem geht (vgl. Metaphys IV 1005a-1012b), also vor allem um das Verhältnis von Sprache und Bedeutung. Die Verwandlungslogik des Konzils von Trient — so jedenfalls nach

meiner eigenen dogmengeschichtlichen Analyse (vgl. Realpräsenz und Transsubstantiation im Konzil von Trient, 2 Bde., Bern — Frankfurt 1975) — argumentiert freilich nicht nur „logisch", sondern vor allem christo-logisch. Christologisch war nämlich vorgegeben, die Einheit von Gottheit und Menschheit so als Einheit zu denken, daß keine der beiden Größen „verwandelt" werden. Sollte also die Eucharistie keine Fortsetzung der Inkarnation sein (also Impanation), dann mußte das christologische Modell der Einigung in der Eucharistietheologie gerade außer Kraft gesetzt werden. Um dies zu erreichen, wurde die „Wandlung" (conversio) näherhin als Transsubstantiation gedacht. Die christologische Argumentation wurde zum eigentlichen Argument des Konzils. Aber diese ruhte natürlich auf einer Logik, nach der man unterscheiden konnte, ob man Brot/Wein oder Leib/Blut sagte und dabei ein und denselben Zeigeakt vollzog. Im Text des Kommentars zu II, 13 („Unter den Zeichen von Brot und Wein ist die tiefste Wirklichkeit das ganze Sein Christi") garantiert das Wort „Zeichen" dafür, daß eher in einem Konversions- als in einem Unionsmodell gedacht wird (wobei die Ausdrücke „tiefste Wirklichkeit" — „ganzes Sein" vermutlich den alten Substanzbegriff ersetzen). Ein Verweis auf die neuere Diskussion über die reale Gegenwart in der katholischen Theologie, in deren Verlauf mit guten Gründen „Transsubstantiation" immer mehr durch „Transsignifikation" ersetzt wurde, hätte hier klärend wirken können. Wenn sich also katholische Theologie den vorgelegten Formulierungen anschließen kann, dürfte jedoch nicht der Eindruck entstehen, das gemeinsame Bekenntnis der Realpräsenz verlange in Zukunft keine Anstrengung des philosophischen und theologischen Begriffs mehr. Unter der Voraussetzung, daß der Glaube an die wirkliche Gegenwart *eint*, sollte es auch noch den Wettstreit des theologischen Denkens geben, in dem das Gescheiteste gerade gut genug ist.

Die zweite Position, die der Kommentar anspricht, ist so vage formuliert, daß sie kaum noch identifizierbar erscheint. Was heißt die wirkliche Gegenwart bejahen, wenn sie einige Kirchen „nicht so bestimmt mit dem Zeichen von Brot und Wein (verbinden)"? Hier müßte wohl einiges verdeutlicht und geklärt werden, denn mit den *Zeichen* ist nach katholischer Theologie die Realpräsenz auf jeden Fall verbunden. Sonst würde die Sakramentalität ja gerade hinfällig, auf die der Text insgesamt so großen Wert legt. Wie könnte sonst die sehr zutreffende Formulierung der Realpräsenz in II,15 aufrechterhalten werden, wo ja — jetzt zusätzlich pneumatologisch begründet — gerade die Konstitution der Zeichen erneut betont wird. (Übrigens kann die bloße Aneinanderreihung Christus *und* Geist das je verschiedene Wirkverhältnis nicht recht klären helfen.)

Auch der Kommentar zu II,15, der drei verschiedene Verständnisweisen der realen Gegenwart nebeneinanderreiht — die zweite dürfte die katholische Position am zutreffendsten einschließen —, läßt an Präzision zu wünschen übrig. Es wäre besser, die Dinge beim Namen zu nennen.

Unbefriedigend ist schließlich das in III,32 zur Aufbewahrung und Verehrung der Eucharistie Gesagte. Abgesehen davon, daß es sich nicht um bloße „Elemente" handelt, ist auch für katholische Theologie die Aufbewahrung für die Krankenkommunion seit alters her die entscheidende Begründung. Auch alle Formen der Verehrung sind auf den Empfang hin zu beziehen. Dennoch wäre ein Wort, wie weit in diesem Punkt die ökumenische Toleranz gehen soll, hilfreich gewesen.

2.4 Zur Frage des Eucharistievorsitzes

Die in III,29 kurz angesprochene Frage des Eucharistievorsitzes stellt das Bindeglied zur Amtsfrage dar. Der Text betont an dieser Stelle mit Recht, daß Christus der eigentliche Vorsitzende der Eucharistieversammlung ist, bleibt aber dann bezüglich der sakramentalen Gestalt seiner Re-präsentation (auf der Ebene des Sichtbaren) recht zurückhaltend. Dabei hätte der Grundgedanke des signifikanten Rollengegenübers schon aus den ntl. Abendmahlstraditionen entnommen werden können. Immerhin macht der Text deutlich, daß alle Formen von Eucharistiekompetenz ein Handeln „im Namen Christi" und „der universalen Kirche" beinhalten, so daß die eucharistische Feier nicht zum Besitz der einzelnen Gemeinde werden kann. Dies müßte wohl zur Folge haben, daß es um der sakramentalen Repräsentation willen Eigenernennungen zum Eucharistievorsitz nicht geben kann. Andererseits könnte freilich auch katholische Praxis nicht nur andere Formen der „ordinatio" zum Eucharistievorsitz bei den Schwesterkirchen anerkennen, sondern — im Sinne eines Notstandsrechts — u.U. auch im eigenen Bereich gestufte Formen der Übertragung der Eucharistiekompetenz (auf Dauer oder auf Zeit) entwickeln. Solche Regelungen könnten Selbsternennungen am ehesten überholen.

3. Ökumenische Empfehlung

Ich komme zu dem Ergebnis, daß sich im Lima-Text in allen wesentlichen Punkten auch eine katholische Eucharistietheologie wiedererkennen läßt. Auf der Grundlage dieses Textes könnte m.E. unter allen Kirchen, die sich im Lima-Text bezüglich ihrer Eucharistietheologie und -praxis im wesentlichen verstanden wissen, gegenseitige eucharistische Gastfreundschaft gewährt werden. Dies könnte für einen Zeitraum von 5-10 Jahren vorgesehen werden, währenddessen an der theologischen Vertiefung weitergearbeitet würde und man sich in allen Kirchen um eine intensivere Eucharistiepraxis bemüht. Nach diesem Zeitraum könnte dann geprüft werden, ob ein weiterer Schritt völliger gegenseitiger Anerkennung möglich ist. Der Kairos, der sich mit der Vorlage dieses Textes der gesamten Ökumene anbietet, sollte auf keinen Fall folgenlos bleiben.

Josef Wohlmuth

Ordination und Priesterweihe

Eine ökumenische Stellungnahme zu einem theologisch-liturgischen Problem

1. In dem ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen (Stählin-Jaeger-Kreis) ist ein theologischer Teilkonsens über die Lehre von der Ordination zum Amt der Kirche zwischen römisch-katholischen und evangelischen Theologen gefunden worden (vgl. R. Mumm (Hrsg.), Ordination und kirchliches Amt, Paderborn/Bielefeld 1976, 168-171).

Mit einem Vorwort von Bischof Kunst und Kardinal Volk war diese Veröffentlichung eines solchen weiterführenden und verbindenden Arbeitsergebnisses dem Andenken der Mitbegründer und Vorsitzenden dieses Arbeitskreises seit 1946, Bischof Stählin und Kardinal Jaeger, gewidmet.

Dieser Teilkonsens bezog sich auf folgende fundamentale Sachverhalte:

a) Die Voraussetzungen der Ordination;
b) Die Wesenselemente des übertragenen Amtes;
c) Die Vollzugsform der Ordination.

Diese die Teilnehmer selbst überraschenden Ergebnisse der Bemühung um einen Konsens begegneten jedoch alsbald der Frage, ob und wieweit die geltenden und die zur Neufassung vorliegenden Ordinationsformulare in allen ihren Teilen dem Konsens entsprechen. Dies konnte ohnehin nicht als selbstverständlich angenommen werden. So bestand Anlaß, diese auf ihre Zulänglichkeit und Verantwortbarkeit zu überprüfen.

Zu dieser Aufgabe trafen zusammen von seiten des Johann-Adam-Möhler-Instituts, Paderborn, Prof. Dr. Peter Bläser, Prof. H. Rennings und Dr. Urban; von der evangelischen Seite D. Dr. Dombois, Heidelberg, und Superintendent A. Völker, Minden.

In dieser Gemeinschaftsarbeit kamen die Grundlagen der beiderseitigen Formulare wie auch die immanenten, nicht in allen Punkten völlig befriedigend lösbaren Probleme der Gestaltung und des Ausdrucks im offenen Austausch zur Sprache. Das Ziel konnte nicht die Gewinnung einer Einheitsform sein, sondern die Verständigung über die Elemente und Perspektiven ordinatorischen Handelns, welche auf der Basis jenes Konsenses in der konkreten Form gemeinsam als wesentlich verstanden wurden.

Auf eine Erörterung der Problematik der apostolischen Sukzession der Ämter, zu denen geweiht bzw. ordiniert wird, wurde grundsätzlich verzichtet. —

Ähnlich wurde verfahren mit dem liturgisch relevanten Verhältnis der Ämter von Bischof und Priester, das sich insbesondere angesichts des katholischen Priesterweiheritus stellte.

2. Überprüft wurden
   a) der katholische Priesterweiheritus: Die Feier der Priesterweihe nach dem Pontificale Romanum, De ordinatione diaconi, presbyteri et episcopi, Roma 1968, 31-49; deutsche Ausgabe 1971, 27-41;
   b) die evangelischen Ordinationsformulare:
      1. a) Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden, Band IV, Berlin 1951 (2/1964) 13-21: Ordination eines Geistlichen;

b) Ordinations-, Einsegnungs- und Einführungshandlungen. Endgültiger Entwurf für die neue Ausgabe der Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden. Band IV, Teile 1 und 2, vorgelegt vom Liturgischen Ausschuß der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, verabschiedet von der Bischofskonferenz und der Generalsynode der VELKD 1981, 1-7: Ordination (wenn ein Ordinand allein ordiniert wird);

2. Agende für die Evangelische Kirche der Union, Band II/2. Gottesdienstordnungen für Ordination, Einführung, Bevollmächtigung und Vorstellung, Bielefeld 1979, 16-22: Ordination zum Dienst der öffentlichen Verkündigung sowie
3. Ordination. Gottesdienstordnungen für Ordination und Einführung, vorgelegt von der Arnoldshainer Konferenz, Gütersloh 1972, 10-17: Ordination zum Dienst der öffentlichen Verkündigung.

Die unter Ziffer 1 und 2 genannten Ordnungen sind gültige Formulare für die Mitgliedskirchen der VELKD und EKU. Die unter Ziffer 3 genannte Ordnung ist als Musterformular maßgeblich geworden für die Mitgliedskirchen der Arnoldshainer Konferenz.

3. Die Arbeitsgruppe nahm eine gemeinsame und wechselseitige theologische Interpretation der geltenden Formulare für Priesterweihe und Ordination vor. Dabei bestand im folgenden methodische Einmütigkeit: Die dogmatischen Positionen, in denen Übereinstimmung erzielt worden ist (vgl. oben Ziff. 1), manifestieren sich in den Ordinationsliturgien in den diesen eigenen genera dicendi et agendi (Gebet, Handlung, Anrede usw.); jedes Formular stellt zudem auch den Niederschlag einer eigengeprägten, konfessionell bestimmten gottesdienstlichen Tradition dar. Diese Beobachtungen erlauben einerseits einen gewissen Interpretationsspielraum im Verhältnis zwischen theologischer Aussage und liturgischer Gestalt — nicht alle dogmatischen Inhalte müssen im liturgischen Vollzug Niederschlag finden, wie die Geschichte der Weihe- und Ordinationsliturgie erweist; andererseits darf sie trotz eigenständiger Entfaltung und Redundanz ihrer Gestalten nicht im Widerspruch zu den dogmatischen Bestimmungen über Amt und Ordination stehen. Gegenstand der wechselseitigen Überprüfung der Ordinationsliturgien waren im wesentlichen die Bestimmungen zu Voraussetzung und Vollzugsform der Ordination sowie zu den Wesenselementen des Amtes, zu dem ordiniert wird (siehe Ziff. 1).

4. Die römisch-katholischen Teilehmer waren sich in der Überzeugung einig, daß — die unter Ziff. 1 genannte Problematik der apostolischen Sukzession ausgeklammert — die untersuchten evangelischen Ordnungen vollauf den zu stellenden Bedingungen für eine gültige Weihe genügen.
Die evangelischen Teilnehmer stellten ihrerseits fest, daß nach ihrer Auffassung der katholische Priesterweiheritus keine Bestimmung oder Formen aufweist, welche einer Anerkennung als Ordination von reformatorischer Seite entgegenstehen.

5. Bei der Überprüfung der Ordinationsliturgien ergaben sich insbesondere noch folgende Fragen:
a) an den römisch-katholischen Priesterweiheritus:

1. Bei der Präsentation der Weihekandidaten spricht ein vom Bischof Beauftragter die Bitte der Kirche um Vornahme der Weihe aus; in diesem Zusam-

menhang wird auf eine vorhergehende Befragung rekurriert (Ziff. 12). Welchen Charakter und welche Funktion hat die Befragung der Gemeinde und der Verantwortlichen?

2. In der Anrede des Bischofs an die Gemeinde und die Kandidaten wird von dem Amt, zu dem geweiht wird, insbesondere auf der Grundlage der Lehre von den munera Christi gesprochen. Sollten in einem solchen, als Beispiel gegebenen Anredetext nicht doch die Spezifika des ordo Presbyterorum konkreter zum Ausdruck kommen?
3. Der gleiche Wunsch nach Konkretion besteht gegenüber den Fragen an die Ordinanden Ziff. 15. — Auch die Rangordnung der verwendeten Begriffe in den Fragen steht zur Erörterung: In Frage 1 ist im deutschen Text die Führung durch den Heiligen Geist der Eigenschaft des Presbyters als Mitarbeiter des Bischofs deutlich nachgeordnet, ähnlich in Frage 2 die Mysterien Christi der kirchlichen Überlieferung. Ist hier nicht eine Umstellung notwendig? Die dritte Frage entspricht im Deutschen nicht den sachgemäßen Aussagen der lateinischen Fassung (die vierte Frage des deutschen Textes fehlt dort). Auch die 5. Frage gibt das lateinische Original nur unzureichend wieder.
4. Im Blick auf die Weihepräfation Ziff. 22 fragt sich, ob nicht die volle Bedeutung des priesterlichen Amtes als solche aus sich selbst heraus und nicht durch die Betonung der hierarchischen Nachordnung erkennbar sein muß. In diesem Zusammenhang stellt sich auch die Frage, ob nicht das neutestamentliche Zeugnis vom Priestertum Christi den Vorrang vor den alttestamentlichen Bezügen haben sollte.

b) an die evangelischen Ordinationsordnungen:

1. Zu Beginn des Gottesdienstes bzw. der Ordinationshandlung wird zwar der Ordinand mit Namen genannt; eine regelrechte Präsentation (im Sinne des „adsum") fehlt jedoch.
2. Der Charakter der Ordination als einer gesamtkirchlichen Handlung muß gewahrt bleiben; die zusätzliche Handauflegung durch Laien nächst den drei Ordinatoren darf einem Verständnis des Amtes als Delegation aus der Gemeinde keinen Anhalt bieten.
3. Die Formulierungen zu den spezifischen Verrichtungen des Amtes erscheinen in allen Formularen verbesserungsfähig: z.B. im VELKD-Entwurf „mit Taufe und Abendmahl der Gemeinde dienen", die Reihenfolge von „Vergebung zusprechen und Beichtgeheimnis wahren" anstelle von „Sakrament verwalten" oder „Abendmahl austeilen" (Arnoldshain) sollte „die Sakramente feiern" gesagt werden.
4. Es fragt sich, ob in der Vollzugsformel der in allen Formularen gebrauchte Begriff „berufen" adäquat ist; setzt nicht die Ordination die Berufung voraus?
5. Das Verhältnis des Ordinationsgebetes zu der Vollzugsformel ist unklar, ebenso das Verhältnis von Gebet und Handauflegung nach den Ordnungen der Ev. Kirche der Union und Arnoldshain.

Der Kreis sieht sich dem Herrn Erzbischof von Paderborn für die verständnisvolle Förderung dieser Arbeit zu Dank verpflichtet. Der Kreis vertritt die Erfahrung, daß eine konkrete sachkundige und loyale Vergleichung und Abstimmung des Handelns

der Kirche über die dogmatischen Grundaussagen hinaus ökumenisch ebenso notwendig wie aussichtsreich und fruchtbar ist. Er bezeugt dankbar, daß diese Arbeit beide Teile in der Klärung dieses Arbeitsgebietes beträchtlich weitergeführt hat. Er legt die Ergebnisse in dem Wunsche vor, daß diese im Fortgang der verantwortlichen Gesetzgebung Beachtung finden und sich als Form konkreter Ökumene für andere Bereiche bewähren mögen.

Ökumenisches Studienjahr an der Dormition Abbey in Jerusalem

Im Januar dieses Jahres erreichte uns die Bitte der Schriftleitung, von unserem „ökumenischen Mikrokosmos" auf dem Zion zu berichten. Gerne ergriffen wir diese Gelegenheit, und so schreibe ich jetzt im Sommer 1983 mitten aus dem armenischen Viertel der Jerusalemer Altstadt, in dem wir nach dem Studienjahr als evangelisch-katholische Theologenwohngemeinschaft eine kleine Wohnung bezogen haben. Ich möchte vom ökumenischen Geist unseres Zusammenlebens, unseren Erlebnissen mit den anderen Kirchen Jerusalems und den Menschen berichten, unter denen wir ein Jahr lang im Land der Bibehaben, und auf diese Weise allen danken, die uns dieses Studienjahr ermöglicht haben, insbesondere der Dormition Abbey in Jerusalem.

Als einer der 25 evangelischen und katholischen Theologiestudentinnen und -studenten aus Deutschland, Österreich und der Schweiz bin ich Ende August letzten Jahres voller Neugier und Spannung nach Jerusalem gefahren, um dort für acht Monate zu leben und zu studieren. In meiner Tasche steckte die Wegskizze zur Dormition Abbey, auf dem Zionsberg an der Altstadt weithin sichtbar gelegen, in der ich von nun an leben würde. Gespannt erwarteten mich dort schon der Leiter und die Mitarbeiter des Studienjahres, der Abt und die arabischen Hausangestellten, die mich herzlich empfingen. Zusammen mit den ebenso wie ich gerade angekommenen Studenten saß ich in der Runde und hörte Abt Nikolaus und unseren Studienleitern, Prior Immanuel und Bruno, zu, wie sie das Programm, das nach den Erfahrungen von neun vorangegangenen Studienjahren geplant worden war, vorstellten und uns einen umfangreichen Stundenplan überreichten. Ihm entlang sollten wir von nun an eine Fülle von Begegnungen erleben, für die wir allein Aufgeschlossenheit und Neugier mitzubringen hatten.

Die gemeinsame Basis

Ich möchte, wenn ich von unseren Eindrücken und Erlebnissen während des Studienjahres erzählen soll, zuerst die gewachsene, aber auch von Anfang an, wie ich gespürt habe, uns allen gemeinsame Basis beschreiben. Durch den alltäglichen, gemeinschaftlichen Umgang miteinander unter einem Dach, beim Essen, Studieren oder abendlichem Gespräch in der Bar haben wir uns allmählich kennengelernt und zu den Professoren, die für die Vorlesungen und Seminare jeweils drei bis vier

Wochen bei uns waren, Vertrauen gefaßt. Mit den Benediktinermönchen der Dormitio, die gemäß ihrer Regel ein wunderschönes, klangvolles Chorgebet halten, haben viele von uns die eucharistischen Gottesdienste gefeiert wie auch an den Abendmahlsgottesdiensten der evangelisch-lutherischen Erlöserkirche teilgenommen, die mit der Abtei freundschaftlich verbunden ist. Stand auf dem Vorlesungsplan das Zeugnis der Bibel aus exegetischem Interesse vor allen anderen Themen, so haben wir uns in Bibelkreisen, ohne nach Konfessionen geschieden zu sein, um ein unmittelbares und persönlich glaubhaftes Verstehen bemüht. Uns einte das Ziel, in dieser achtmonatigen Lebensgemeinschaft aus der Kraft des gemeinsamen Gottesdienstes nach dem Zeugnis der Bibel die Herausforderung der Welt um uns zu sehen und anzunehmen.

Ökumene unter uns

Wie gestaltete sich die „Ökumene unter uns"? Im voraus ist die Frage zu stellen, ob dieser Begriff nicht zu groß für unser Zusammenleben im Studentenwohnheim „Beit Josef" ist. Gewiß, wir lebten hier als evangelische und katholische Studenten für ein Jahr zusammen. Doch schon allein die Tatsache, daß es lange Zeit brauchte, bis uns gegenseitig bewußt war, welcher Tradition wir jeweils angehören, wirft ein bezeichnendes Licht auf unsere Situation. Die vielfältigen neuen Eindrücke in Jerusalem nahmen jeden einzelnen von uns stark in Beschlag und standen im Vordergrund unserer Auseinandersetzungen.

Die Abtei zeigte sich von Anfang an sehr offen gegenüber uns. Wir waren herzlich eingeladen zu allen Gottesdiensten und zur täglichen Eucharistiefeier. Die Möglichkeit, an der Gestaltung der Gottesdienste mitzuwirken, war immer gegeben und für die Lesungen in der Advents- und Fastenzeit fest vorgesehen. Dieses Angebot nahmen wir auch gerne wahr. Für jeden von uns, besonders für die evangelischen Studenten, war es eine gute Gelegenheit, monastisches Leben mit seinem reichen Stundengebet kennenzulernen. Ganz selbstverständlich hatten wir alle an den guten Beziehungen der Abtei zu der Gemeinde der Erlöserkirche Anteil. Schon in den ersten Wochen lud uns Jürgen Wehrmann, der Propst von Jerusalem, zu sich und zu den Sonntagsgottesdiensten sowie zu allen Veranstaltungen der Gemeinde ein. So war uns eine offene Atmosphäre des Kennenlernens vorgegeben, die wohl die beste Voraussetzung für ein ökumenisches Gespräch ist. Da uns daran lag, uns gerade in dem Feiern gemeinsamer Gottesdienste als Gruppe zusammenzufinden, begannen wir das Semester mit einem Gottesdienst. Auf den großen Exkursionen in den Sinai und nach Galiläa war es uns und den Professoren ein Anliegen, die unterwegs erfahrene Gemeinschaft in eine Gebetsgemeinschaft hinein fortzusetzen. Zurück im „Beit Josef" bildeten sich Vorbereitungsgruppen für Gottesdienste, die immer gemischt konfessionell zusammengesetzt waren, sowie Gebets- und Bibelkreise, die die Möglichkeit boten, dem anderen in seiner kirchlichen Tradition zu begegnen. Reinhard Dahlke, der einzige aus einer freikirchlichen Gemeinde kommende Student unseres Studienjahres, stellte uns in der Form eines Gastvortrages, wie er einmal in der Woche stattfand, die Geschichte des Bundes Freier evangelischer Gemeinden in Deutschland, ihre Ekklesiologie und seine eigenen Thesen zur Diskussion. Wesentliche theologische Anstöße zum Begriff der Kirchengemeinschaft erhielten wir aus den Konvergenzerklärungen des offiziellen ökumenischen Dialogs, die wir in einem

Seminar bei Prof. Jorissen besonders im Hinblick auf Taufe, Eucharistie und Amt studierten.

War unser gemeinsames Handeln aus der jeweiligen Situation erwachsen, so zeigte sich in einer Auseinandersetzung im Anschluß an den Abendmahlsgottesdienst, den wir kurz vor Ende des Studienjahres mit Prof. Zimmerli feierten, daß wir über die Vorlesungen hinaus, die die gegenwärtigen Themen der Ökumene zum Gegenstand gehabt hatten, unter uns die strittigen Sachfragen auf theologischer Ebene aufzuarbeiten hatten. Es wurde uns von neuem klar, daß viele Fragen nicht angeschnitten oder gar ausdiskutiert waren. So beschlossen wir, einen Diskussionsabend über ökumenische Fragen, besonders in bezug auf Amt und Eucharistie, zu veranstalten. Es gelang uns zwar, anhand kirchlicher Verlautbarungen den offiziellen Rahmen abzustecken, doch wurde auch deutlich, wieviel von beiden Seiten der Gewissensentscheidung des einzelnen überlassen wird. So bleibt uns die Frage, wo und wie sich dieses Gewissen bilden sollte, und wie weit es notwendig oder möglich wäre, diese Gewissensentscheidung vor anderen darzulegen und zu begründen. Ein anderer Fragenkomplex ging in die Richtung: Kann Jerusalem für uns einfach unter dem Gesichtspunkt der Ausnahme stehenbleiben? Wie sieht die Situation aus, wenn wir wieder in unsere Heimatgemeinden zurückkommen? All diesen Fragen nachzudenken wird uns wohl noch lange Aufgabe bleiben. Doch wir haben es wenigstens geschafft, immer wieder eine Atmosphäre herzustellen, frei über diese Fragen reden zu können, ohne polemisch zu werden.

Ökumene in Jerusalem

Ähnlich wie für jeden christlichen Besucher Jerusalems haben auch für uns die meist dem Klerus angehörenden Christen der Stadt ihre besondere Bedeutung gehabt. Überall an den nach alter Tradition verehrten Plätzen begegneten wir den orthodoxen und orientalischen Geistlichen, die dort die Gottesdienste gemäß den Ordnungen ihrer Kirchen feierten. Für uns, die wir von der westlichen Tradition geprägt sind, eröffnete sich darin eine recht fremde Gestaltungsweise gottesdienstlichen Lebens. Da in die Zeit unseres Studienjahres kein spektakulärer Papst- oder Patriarchenbesuch fiel, bot sich vor unseren Augen das vielfältige, tagtägliche Nebeneinander christlicher Kirchen. Mit seinen Spannungen und Auseinandersetzungen, den Kleinlichkeiten im Alltag wurden wir besonders an Orten wie der Grabeskirche konfrontiert, in der fünf Kirchen Anwesenheitsrechte haben. Mancher Besuch hinterließ festhaftende Eindrücke, wie unökumenisch die Vertreter der verschiedenen Kirchen miteinander leben. Den Weg zu direkter Begegnung mit den nicht-westlichen Kirchen in Jerusalem bahnte uns Pater Daniel Gelsi aus Rom an, der Ende November eine Einführung in das Werden und Wesen der orthodoxen Kirchen gab, deren lebendiger Geist uns in der wichtigsten, der Chrysostomosliturgie, anwehte. Dies wurde durch die unmittelbare Anschauung ermöglicht, da Pater Daniel jeden Interessierten zu den Gottesdiensten der Ostkirchen mitnahm und mit seiner Kenntnis zur Seite stand. Schnell bildete sich eine unermüdliche kleine Kerngruppe heraus. Unter den zahlreichen Gottesdiensten war der Besuch der Nachtliturgie zu Ehren des Hl. Sabas im Wüstenkloster Mar Saba der Höhepunkt. Dank seiner vielfältigen Beziehungen in Jerusalem wurden wir durch Pater Daniel mit verschiedenen, an Gesprächen interessierten Priestern bekanntgemacht. Einige dieser Kontakte hielten

sich über das ganze Studienjahr. Damit war uns ein Einblick in die religiöse und soziale Lebensgestaltung der christlichen Minderheit dieser Stadt möglich. Im Anschluß an die Gottesdienste, manchmal bei einer Tasse arabischen Kaffees, konnten wir nach dem fragen, was uns von dem Gesehenen unverständlich war, und darüber hinaus Wichtiges aus dem Leben der Kirchen erfahren. An einer Nahtstelle erlebten wir hier in doppelter Hinsicht die griechisch-katholische Kirche, die eine Synthese lebt zwischen Orthodoxie und Katholizismus, zwischen Griechen und Arabern in Palästina. Bischof Lutfi Laham hat die schwierige Aufgabe, die seiner Kirche zugetragenen Antipathien und Spannungen auszuhalten und an dem kirchlichen Dialog und den Sorgen seiner Gemeinde zu arbeiten. An einem anderen, spezifisch jerusalemischen Problem leidet, wie Wolfgang Schütte, der ostkirchlich am stärksten interessierte Student von uns, erfuhr, die syrisch-orthodoxe Kirche. Nach dem Verlust eines reichen kirchlichen Besitzes durch die Jahrhunderte, müssen sie heute mit einer anderen Kirche um die alten Anrechte an den verbliebenen heiligen Stätten streiten. Hier ist der Status quo von 1852 berührt, eine Bestandsaufnahme, die im einzelnen festhält, welche kultischen Rechte von welcher christlichen Kirche ausgeübt werden dürfen. Um die Wahrung dieses Gewaltfriedens wird immer wieder zäh gerungen. Der Geist jener Einigung sei heute, wie Wolfgang Schütte meint, ohne Zweifel das größte Hemmnis einer ökumenischen Verständigung in Jerusalem. Mit den Kopten und Äthiopiern, die auf dem Dach der Grabeskirche leben und beten, pflegte Pater Hildebrandt OSB, der als Missionar in Ostafrika arbeitet und ein Jahr als Gasthörer mit uns studierte, engen Kontakt. Ihm war besonders die Armut der orientalischen Gemeinschaften sichtbar, die auch ein vergleichsweise niedriges theologisches Bildungsniveau einschließt. Die optische und akustische Fülle des Gottesdienstes steht dazu in einem strahlend hellen Gegensatz. Die guten persönlichen Beziehungen der Abtei zum armenischen Konvent bescherten uns im März den Armeniertag im „Beit Josef", bei dem die Armenier sich und ihre Geschichte in Film und Vortrag, mit Musik, Volkstanz und einem guten Essen vorstellten. Im Monat zuvor war die griechisch-orthodoxe Kirche in Gestalt des Bischofs Meliton von Gaza in denselben Räumen zu Gast gewesen mit seinem Vortrag über die ökumenischen Beziehungen der Orthodoxie zu den Westkirchen. Diese fand wenige Tage nach der ökumenischen Woche statt, die die westlichen und orientalischen Kirchen ohne Beteiligung der griechisch-orthodoxen Kirche gestalten mußten.

Das Studienjahr gab uns somit Gelegenheit, fast ein ganzes Kirchenjahr in Jerusalem mitverfolgen zu können. Wir erlebten mit, daß das Ziel der ökumenischen Bewegung, die Einheit des Leibes Jesu Christi, nicht allein durch die wissenschaftliche Arbeit von Fachleuten erreicht werden kann, sondern daß diese Einheit von jedem überall dort lebendig gemacht werden muß, wo Christen verschiedener Kirchen zusammentreffen. Jerusalem ließ manchen von uns die Relativität der vertrauten Ausdrucksweise der eigenen Kirche erkennen und durch nähere Kenntnis der anderen Glaubens- und Gottesdienstformen die Fülle der Vielfalt als durchaus angemessene Möglichkeiten erfahren.

Im Land der Bibel

Einen Schwerpunkt im Programm des Studienjahres bildete die Erforschung des Landes der Bibel. Doch konnten wir nicht in vergangenen Zeiten schürfen, ohne

gleichzeitig auf seine Nachkommen in der Gegenwart zu stoßen, Juden und Muslime, christliche Araber, Palästinenser und Israelis, die sich aus politischen und religiösen Gründen das Land streitig machen. So war es uns eine Aufgabe sehen zu lernen, was die Menschen, unter denen wir lebten, zutiefst bewegte. Die Tatsache, das im Nachbarland Libanon Krieg herrschte, bestimmte von Anfang an den Eindruck anhaltender Friedlosigkeit und Unsicherheit. Auf Fahrten in die Zentren der Westbank nach Nablus und Hebron kam die bedrückende Gegenwart zeitweiser Ausgangssperren und gespenstisch leerer Straßen hinzu. Eine Gruppe von uns informierte sich über die medizinische und soziale Versorgung in der Westbank. In vielen Diskussionen wurde uns unsere Hilflosigkeit und unser sicherer Halt deutlich, als ausländische Studenten in der Dormitio zu leben, die bis 1967 zwischen den Fronten im Niemandsland gelegen hatte. Als Mitte November das jüdische Neue Jahr mit einer Reihe von Festen begann, besuchten wir die Synagogengottesdienste und hielten weiteren Kontakt zu der reformierten jüdischen Gemeinde am Schabbat der folgenden Wochen. Kurz vor Weihnachten führte uns Schalom Ben-Chorin in das jüdische Lichterfest Chanukka ein und hielt wenige Wochen vor Ostern für interessierte Studenten wie für die Studenten von Ratisbone, die ein Jahr lang an der Hebräischen Universität Judaistik studieren, ein Sedermahl am Vorabend des Pessachfestes. In den Islam und das Leben von Muslimen erhielten wir Einblick durch einführende Vorlesungen und das Zusammenleben mit den arabischen Angestellten der Dormitio, die den lauten Ruf des Muezzin zum fünfmaligen Gebet regelmäßig befolgen. Von der strengen, patriarchalischen Gesellschaftsordnung mit ihren Rollenzwängen und der Minderstellung der Frau ist zwar im geschäftig bunten Basar der Altstadt wenig zu spüren, aber sie ist trotz der Orientierung der jungen Araber an der westlichen Kultur noch verborgen mächtig. Die orientalische Fremdheit und die offene Gastfreundschaft der Araber, mit der wir auf den Wanderungen durch das Land empfangen und bewirtet wurden, hat auf viele von uns große Anziehungskraft ausgeübt und Interesse an einer tiefergehenden Beschäftigung mit der arabischen Kultur geweckt.

Verpflichtung zur Ökumene

Über der Unmenge neuer, begeisternder und bedrückender Erfahrungen, die wir durch das Auslandsstudium in Jerusalem gemacht haben und die sicher Spuren auf dem Weg jedes einzelnen von uns zu einem wahrhaftigen Leben hinterlassen werden, will ich zum Schluß auf den Kern kommen, der mir für die Verwirklichung von Ökumene wesentlich zu sein scheint. Dadurch, daß wir uns in dem verwirrend vielfältigen Leben der christlichen Kirchen, des Judentums und Islams zurechtfinden mußten, war von Anfang an von uns unbedingte Offenheit und Gesprächsbereitschaft gefordert, die ebenso unser Zusammenleben in der Dormitio bestimmte. Meine grundsätzliche Erfahrung nach diesem Studienjahr im Hinblick auf die Ökumene will ich als die Verpflichtung zur Ökumene beschreiben. Sie hat für mich ihre Wurzeln in der Eucharistiegemeinschaft, die ich persönlich nicht nur als Ziel der Kirchengemeinschaft, sondern als Mittel auf dem Weg zur Einheit begreife. Der persönliche Umgang mit den katholischen Theologiestudenten und Professoren hat mich von unserem gemeinsamen Auftrag überzeugt, Zeugnis von Jesus Christus vor der Welt glaubhaft abzulegen, damit seine Kirche wächst. Mit zweien der katholi-

schen Studenten habe ich im Anschluß an das Studienjahr zusammengelebt, und die armenischen Nachbarn waren ebenso unsere Gäste wie ein griechisch-orthodoxer Priester und ein befreundeter orthodoxer Jude aus Mea Schearim.

Was mir nach diesen rundherum positiven ökumenischen Erfahrungen ernsthaft auf der Seele lastet, will ich allen Widerständen gegen die Ökumene zum Trotz zum Schluß aussprechen: Bei jeder Feier des Abendmahls wird mir die Getrenntheit der einen Kirche Jesu Christi schmerzlich bewußt, und sie bleibt ein Stachel, solange sie nicht überwunden sein wird.

Johannes Laake

Chronik

Über die VI. Vollversammlung des ÖRK vom 24. Juli bis 10. August 1983 in Vancouver wird im Sonderheft Vancouver (1/1984) berichtet werden.

Über die „Internationale Konferenz über Gemeindeaufbau" der Weltweiten Evangelischen Allianz, die vom 20. Juni bis 1. Juli mit mehr als 300 Delegierten aus 55 Ländern in Wheaton bei Chicago stattfand, berichtet Günter Dulon auf S. 488.

Zum Ende des muslimischen Fastenmonats Ramadan richtete der Vorsitzende des Rates der EKD, Landesbischof D. Eduard Lohse, eine Grußbotschaft an die Moslems in der Bundesrepublik, die vom Islamischen Weltkongreß als Bereitschaft zum Dialog begrüßt wurde.

Die Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) will ihre Bekenntnisschriften aus dem 16. Jh. in modernes Deutsch übertragen lassen und als leicht lesbares Taschenbuch veröffentlichen.

In die Vereinigung Evangelischer Freikirchen aufgenommen wurde als fünftes Gastmitglied die Heilsarmee. Vollmitglieder der 1926 gegründeten Vereinigung sind die Evangelisch-methodistische Kirche, der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden und der Bund Freier evangelischer Gemeinden. Gaststatus hatten bisher schon die Kirche des Nazareners, die Herrnhuter Brüdergemeine, der Verband deutscher Mennonitengemeinden sowie die älteste Gruppe der deutschen Pfingstbewegung, der Christliche Gemeinschaftsverband Mülheim/Ruhr.

In den Deutschen Ökumenischen Studienausschuß (DÖSTA) sind vier neue Mitglieder berufen worden: die Professoren Joachim Track (Neuendettelsau), Frank Hoßfeld (Bonn), Anastasios Kallis (Münster) sowie Konrad Raiser (Bochum).

Von Personen

Präsident Dr. Heinz Joachim Held, Leiter des Kirchlichen Außenamtes der EKD und Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West), wurde neuer Vorsitzender des Zentral- und Exekutivausschusses des ÖRK.

Der Generalsekretär der Reformierten Kirche in Amerika, Arie R. Brouwer, hat am 1. September seine Arbeit als Stellv. Generalsekretär des ÖRK in der Nachfolge von Dr. Konrad Raiser aufgenommen.

Der neue Erzbischof von Schweden, Bertil Werkström, wurde Anfang September von seinem Vorgänger Olof Sundby in sein Amt eingeführt.

Der seit 1961 als Redakteur bei der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung" tätige Journalist Karl Alfred Odin erhielt von der Evangelischen Theologischen Fakultät Kiel wegen seiner Verdienste um die Berichterstattung über die Vorgänge und Entwicklungen in Ökumene, Kirche und Theologie die Würde eines Ehrendoktors.

Bischof Josef Brinkhues, Bischof des Katholischen Bistums der Alt-Katholiken in Deutschland und einer der stellv. Vorsitzenden der Arbeitsgemein-

schaft christlicher Kirchen, feierte am 21. Juni seinen 70. Geburtstag.

Der frühere bayerische Landesbischof und Ratsvorsitzende der EKD, D. Hermann Dietzfelbinger, der sich seit Jahrzehnten intensiv am ökumenischen Gespräch beteiligt hat, wurde am 14. Juli 75 Jahre alt.

Professor Dr. Theodor Schober, seit 1963 Präsident des Diakonischen Werkes der EKD, wurde am 10. August 65 Jahre alt.

Der Generalsekretär der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) Dr. Glen G. Williams, wurde am 14. September 60 Jahre alt.

Der frühere Präsident des Kirchlichen Außenamtes des EKD (1956–1974), D. Adolf Wischmann, begeht am 17. Oktober seinen 75. Geburtstag.

Der frühere Präsident des Reformierten Weltbundes und führende Sprecher seiner presbyterianischen Kirche in der Ökumene, Dr. John A. Mackay, von 1936–1959 Leiter des Theologischen Seminars in Princeton, starb am 9. Juni in den USA im Alter von 94 Jahren.

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 15. 9. 1983)

Unsere Leser möchten wir im voraus darauf hinweisen, daß die Zeitschriftenschau dieses Heftes die Sechste Vollversammlung des ÖRK in Vancouver nicht berücksichtigt. Auf die bereits zahlreichen Beiträge zu diesem Thema wollen wir im nächsten Heft, das ganz Vancouver gewidmet sein wird, eingehen. Da wir jedoch hier ausführlich auf die „Lima-Texte" hinweisen, so wird die weltweite ökumenische Diskussion zu grundsätzlichen theologischen Fragen auch in diesem Heft nicht fehlen. Weitere Schwerpunkte dieser Zeitschriftenschau sind: die ökumenische Diskussion über Fragen der *Mariologie,* die Fortführung der Diskussion über aktuelle Fragen der kirchlichen *Friedensdiskussion* sowie die Berichterstattung und Dokumentation über den zurückliegenden *Deutschen Evangelischen Kirchentag* in Hannover.

I. Die Texte von Lima

Wenn auch die offiziellen Stellungnahmen der Mitgliedskirchen des ÖRK zu den Lima-Texten über Taufe, Eucharistie und Amt erwartungsgemäß noch nicht vorliegen bzw. der Öffentlichkeit nicht zugänglich sein können, so ist es doch erfreulich festzustellen, daß die Rezeption dieser Texte im deutschsprachigen Raum und darüber hinaus einen besonderen Schwerpunkt ökumenisch-theologischer Arbeit auf allen Ebenen darstellt. Entsprechend sind auch die Beiträge in den verschiedenen Zeitschriften, von denen wir nachstehend einige in Auswahl nennen: Heft Nr. 70 (Juni) 1983 von Ecumenism ist ganz den Lima-Texten gewidmet und bringt neben einem Beitrag von *J. R. Nelson* zur Geschichte dieser Texte und einem weiteren von *E. Lanne* über das Problem der Rezeption kurze Reaktionen und Stellungnahmen aus der Sicht der römisch-katholischen Kirche (W. Marrevee), der United Church (D. Lochhead), der orthodoxen Kirche (J. Travis), aus der Sicht der Presbyterianischen Kirche (W. Klempa) sowie aus der der Baptisten (C. B. Hastings). Die

Lutherischen Monatshefte setzen mit Heft 6/1983 die Veröffentlichung der Diskussionsbeiträge zum selben Thema fort, die wir unseren Lesern besonders empfehlen möchten: *Jürgen Roloff,* „Ein erfreulicher Fortschritt", 253–256; *Karl-Fritz Daiber,* „Der Eindruck einer hierarchischen Kirche. Entsprechen Lima-Texte der Gemeindewirklichkeit?", Nr. 7/1983, 310–313; *Wolfhart Pannenberg,* „Herausforderung der Ämtertheologie. Die Lima-Texte und die Diskussion um das Amt", Nr. 9/1983, 408–413. In die „Eucharistische Liturgie von Lima", deren Ordnung im Text über die Eucharistie (ab Nr. 27) enthalten ist, führt *Max Thurian* ein: Una Sancta, 2/1983, 158–163. Für die vielen Tagungen, die von Akademien und Bildungsstätten zu den Lima-Texten veranstaltet werden, weisen wir auf einen repräsentativen Bericht über eine Tagung der *Evangelischen Akademie Nordelbien* (Bad Segeberg) hin: KNA-ÖKI, Nr. 28/1983, 12–13.

II. Mariologie

Erfreulicherweise setzt sich die seit geraumer Zeit begonnene „ökumenische Diskussion" über Fragen der Marienlehre und Marienfrömmigkeit in den verschiedenen Kirchen fort; eine Reihe von Akademietagungen zu diesem Thema fanden ebenfalls statt. Aus diesem Grunde und wegen der hohen Aktualität dieser Frage für die ökumenische Verständigung weisen wir auf folgende Beiträge hin: *Gerhard Voß,* „Katholische Bemerkungen zu: Maria — Evangelische Fragen und Gesichtspunkte" (G. Voß nimmt hier Stellung zu der entsprechenden Studie der VELKD), Una Sancta, 2/1983, 143–157; *Hans-Volker Herntrich,* „Neue Zugänge zur Gottesmutter Maria. Bilanz einer evangelisch-katholischen Tagung in Tutzing", Lutherische Monatshefte, 6/1983, 268–271 (vgl. auch: KNA-ÖKI, Nr. 23/1983, 12–13 sowie Herder-Korrespondenz, 6/1983, 282–285). Besondere Bedeutung kommt hier zweifellos den verschiedenen Ansprachen Papst *Johannes Pauls II.* anläßlich seiner Reisen zu den Marien-Wallfahrten in Polen und Lourdes zu. Auf drei seiner Ansprachen bzw. Predigten möchten wir hier hinweisen: „Mariens Teilhabe am Königtum Christi", L'Osservatore Romano, Nr. 27/1983, „Maria — Mutter der sozialen Gerechtigkeit und Liebe", ebd., sowie „Maria — die erste der Erlösten", ebd., Nr. 34/1983.

III. Kirchliche Friedensdiskussion

Die Veröffentlichung der Friedensdenkschrift der Deutschen Bischofskonferenz (Die Deutschen Bischöfe Nr. 34) wie auch die der katholischen US-Bischöfe, aber auch die Fortführung der Friedensdiskussion hierzulande aus kirchlich-theologischer Sicht veranlassen uns, auf dieses Thema erneut aufmerksam zu machen: *Ulrich Ruh,* „Standortbestimmung kirchlicher Friedensethik. Zu den Friedensworten der amerikanischen und deutschen Bischöfe", Herder-Korrespondenz, 6/1983, 255–260; „Gerechtigkeit schafft Frieden. Aus dem Friedenswort der Deutschen Bischofskonferenz", ebd., 260–267; *Philipp Schmitz SJ,* „Friedenswort diesseits und jenseits des Atlantiks. Ein Vergleich", Stimmen der Zeit, 7/1983, 455–467; *Bischof Sergi (Fomin),* „Friedensdienst aus kirchlicher Verantwortung", Stimme der Orthodoxie, 5/1983, 11–13; *Joachim Garstecki,* „Die Zukunft des

Friedens als theologisch-ethische und politisch-praktische Aufgabe", Junge Kirche, 8/1983, 414–423; „Gottes Ort ist die Praxis. Friedensbewegung, Basiskirche und die Theologie", Interview mit Prof. *E. Schillebeeckx,* Publik-Forum, Nr. 16/1983, 31–33; „Widerstand gegen Rüstung. Ein Memorandum deutscher Katholiken (Bensberger Kreis)", ebd., Sonderdruck I–XII; „Heidelberger Friedensmemorandum" (neue Heidelberger Thesen), Evangelische Kommentare 8/1983, 449; *Rolf Wischnath,* „Das Christusbekenntnis und die Stellung der Christen zu den Massenvernichtungsmitteln. Zur Auseinandersetzung um die Erklärung des Moderamens des Reformierten Bundes", Junge Kirche, Beiheft zu 7/1983, 1–32; *C. F. Beyers Naudé,* „Um des wahren Friedens willen", epd-Dokumentation, Nr. 32a/1983; „Um Frieden und Sicherheit. Kirchenleitungen zur aktuellen Lage", ebd., Nr. 38/1983, 1–11.

IV. Deutscher Evangelischer Kirchentag, Hannover 1983

Aus der Fülle der Dokumentationen, Berichte, Reaktionen und kritischen Anmerkungen bezüglich des diesjährigen 20. Kirchentages beschränken wir uns auf folgende Literaturhinweise: „Umkehr zum Leben — Kirchentag '83 — Eine Dokumentation", epd-Dokumentation, Nr. 30–33/1983; „Texte vom Kirchentag", Evangelische Komentare, 7/1983, 390–392; *Karlheinz Schuh,* „Umkehr zum Leben. 20. Deutscher Evangelischer Kirchentag", KNA-ÖKI, Nr. 25/1983, 11–14; *Hans Weißgerber,* „Die Polarisierung fand nicht statt. Rückblick auf den Kirchentag in Hannover", Lutherische Monatshefte, 7/1983, 293–294; *Ulrich Ruh, „Der 20. Deutsche Evangelische Kirchentag in Hannover", Herder-Korrespondenz, 7/1983, 323–326; Helmut Gollwitzer,* „Frei gemacht. Bibelarbeit für den Kirchentag in Hannover", Junge Kirche, 8/1983, 410–413; *Herbert Naglatzki,* „Bruderschaften und Kommunitäten beim Kirchentag in Hannover", Quatember, 3/1983, 165–167.

V. Weitere beachtenswerte Beiträge

Günther Gaßmann/Harding Meyer, „Die Einheit der Kirche. Voraussetzungen und Gestalt", LWB-Report, 15/1983.

Philip Potter, "Doing Theology in a Divided World", The Ecumenical Review, 3/1983, 289–296.

„Conversion", International Review of Mission, No. 287, July 1983, ein Themaheft, das diesem missionstheologisch bedeutsamen Begriff „Umkehr/Bekehrung" u. a. unter personalen wie gesellschaftlichen Gesichtspunkten nachgeht.

Albrecht Peters, „Ringen um die einigende Wahrheit", Kerygma und Dogma, 3/1983, 197–224.

Martin Conway, "Growing into the Unity Christ makes available: the Promise of Pilgrimage in Councils of Churches", Mid-Stream, 2/1983, 166–187.

Jean M. R. Tillard OP, "An Ecclesiology of Councils of Churches", ebd., 188–198.

„Die katholische Kirche muß sich wandeln". Ein Gespräch mit *Jean-Marie Tillard* über katholischen Ökumenismus, Herder-Korrespondenz, 9/1983, 407–412.

Hans-Jörg Urban, „Ökumene und Konfession", Lebendiges Zeugnis, 2/1983, 55–63.

Jan Kardinal Willebrands, „Dienst an der Einheit und Versöhnung", ebd., 66–67.

*Wilfried Härle/Eilert Herms, „Deutsch*sprachige protestantische Dogmatik nach 1945. II. Teil", Verkündigung und Forschung, Beiheft zu „Evangelische Theologie", 1/1983.

Heinz Schütte, „Ziel: Kirchengemeinschaft. Versuch einer ökumenischen Orientierung", Teil I, KNA-ÖKI, Nr. 34/1983, 5–7; Teil II, ebd. Nr. 35/1983, 5–8.

Archimandrit Augustin (Nikitin), „Orthodox-lutherische Beziehungen im Spiegel der Jahrhunderte", Stimme der Orthodoxie, 6/1983, 21–31.

C.-J. Dumont OP, "Le dialogue théologique entre Orthodoxes et Catholiques", Istina, 3/1983, 245–266.

Dietrich Rössler, „Theologie an der Universität", Evangelische Kommentare, 6/1983, 312–314.

Hans-Joachim Albrecht, „Theologen-Ausbildung", ebd., 330 f.

Ulrich Ruh, „Bildungskongregation: Weisung für Theologische Fakultäten", Herder-Korrespondenz, 8/1983, 344 f.

Erich Weingärtner, "Human Rights on the Ecumenical Agenda. Report and Assessment", Background Information, 3/1983.

Reinhard Mumm, „Bruderschaften in ökumenischer Dimension", Kerygma und Dogma, 3/1983, 240–254.

Athanasios Basdekis

Neue Bücher

CHRISTLICHER GLAUBE HEUTE

Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Enzyklopädische Bibliothek, herausgegeben von Franz Böckle, Franz-Xaver Kaufmann, Karl Rahner, Bernhard Welte in Verbindung mit Robert Scherer. Herder Verlag, Freiburg 1981 ff. 30 Themenbände. Geb. DM 900,—.

Unter diesem Titel hat der Herder-Verlag in den Jahren 1981 bis 1983 nach etwa zehnjähriger Vorbereitungszeit eine 30-bändige „Enzyklopädische Bibliothek" herausgegeben, in der über hundert kompetente Autoren verschiedener Fachrichtungen aktuelle Probleme der Gegenwart behandeln. Dieses mutige Unternehmen verdient auch unter ökumenischem Gesichtspunkt besondere Beachtung.

Verlag und Herausgeber haben sich für die Version „christlicher" Glaube entschieden und bereits dadurch einen transkonfessionellen ökumenischen Akzent gesetzt. Dies geschieht in der Erkenntnis, daß alle christlichen Konfessionen gleichermaßen mit den Herausforderungen der modernen Welt konfrontiert sind und gemeinsam darauf zu antworten haben. Dementsprechend arbeiten katholische und evangelische Theologen zusammen, gestalten nicht nur einzelne Beiträge im selben Themenbereich, sondern verfassen darüber hinaus gemeinsame Artikel, ein ökumenisches Phänomen erster Ordnung. Autoren aus mehr als zwei Dutzend Fach-

richtungen greifen in die geistigen Auseinandersetzungen unserer Zeit ein und versuchen, fernab von billiger Apologetik, voreiligen Synthesen oder unsachlichen Polemisierungen einen Brückenschlag zwischen Glaubenserfahrung und modernem Weltverständnis. Selbst die beiden letzten Bände, die sich primär religiös-kirchlichen Fragestellungen widmen, weisen die Bezüge zur heutigen Gesellschaft überzeugend auf.

Den Autoren kommt es dabei zugute, daß sie kein Nachschlagewerk im herkömmlichen Sinn, sondern Lese- und Arbeitsbücher zu verfassen hatten. So können sie in ihren Beiträgen ausführlich die jeweilige Thematik darstellen. Dies geschieht zumeist in einer Sprache, die auch dem gebildeten Laien verständlich ist.

Wenn mit gutem Recht behauptet wird, daß oft die ökumenische Praxis der Theologie vorauseilt und diese sich schwertut, alles aufzuarbeiten, was in der Praxis längst gang und gäbe ist, so darf aber auch nicht übersehen werden, daß zuweilen — und in unseren Tagen vielleicht mehr als früher — auch die Theologen imstande sind, in ihren Fachgebieten Initiativen zu ergreifen, die weder von der Basis noch von den Kirchenleitungen allzuleicht einzuholen und im konkreten Handeln zum Ausdruck zu bringen sind. Die vorliegende „Enzyklopädische Bibliothek" ist ein lebendiges Zeugnis für eine theologische ökumenische Pionierarbeit.

Die Theologen verschiedener Konfession erweisen sich als gesprächsbereit und auch als kompetente Gesprächspartner, die aus ihrer jeweiligen Perspektive die Sachfragen erkennen und von ihren wissenschaftlich begründeten Glaubensüberzeugungen auf sie eingehen, ohne die Sachprobleme abzufälschen. Wenn auch nicht auf alle Fragen eine Antwort gefunden werden kann, so wird doch deutlich, daß die christliche Botschaft alle angesprochenen Bereiche durchdringt und ihnen durch die Ausrichtung auf das Reich Gottes einen Sinn zu geben vermag. Bei den meisten der behandelten Themen ist es ihnen zudem gelungen, die heutige gesamtchristliche Glaubenserfahrung zu artikulieren, wissenschaftlich zu beschreiben und auf diese Weise letztlich ein gemeinsames Bekenntnis für Christus abzulegen. Dieses Christuszeugnis vor der Welt geschieht ja nicht nur in Missionspredigten, Erweckungsgottesdiensten und Bekämpfung von Ungerechtigkeiten aller Art (auch diese Themen werden behandelt), es wird auch dort abgelegt, wo in harten wissenschaftlichen Auseinandersetzungen mit anderen Positionen und Weltanschauungen Gott als der Schöpfer und Erhalter aller Dinge, Christus als das Heil der Welt und Gottesreich als die plausibelste Zielsetzung alles menschlichen Strebens „erwiesen" werden. Ein simples Repetieren biblischer Aussagen oder alter Glaubensbekenntnisse wäre in diesen Auseinandersetzungen ein bequemes Hintergehen des Zeugnisauftrages, den der Herr seiner Kirche für die moderne Gesellschaft hinterlassen hat.

Unter diesen Gesichtspunkten rückt die „Enzyklopädische Bibliothek" in unmittelbare Nähe der Studie über „Einheit der Kirche und Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft", mit der sich die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung seit langem, letztlich auf ihrer Tagung in Lima 1982, intensiv befaßt. Die Untergliederung dieser Studie in „Schöpfung, Geschichte, Kulturen, Entfremdung und Mission" umreißt in Stichworten genau das Themenfeld, das auch in dieser Enzyklopädie behandelt wird. Sie darf mit Sicherheit

als die umfangreichste und qualifizierteste Materialsammlung für diese Studie bezeichnet werden. Dies gilt, wenn auch in eingeschränktem Maße, ebenso für das andere Studienprojekt „Auf dem Weg zum gemeinsamen Aussprechen des apostolischen Glaubens in unserer Zeit". (Daher wäre auch eine Übersetzung ins Englische äußerst begrüßenswert.)

Selbst die Konvergenztexte von Lima mit ihrer primär innerkirchlichen Thematik „Taufe, Eucharistie, Amt" lassen an verschiedenen Stellen den inneren Bezug zur Schöpfung und die ethischen Implikationen aufleuchten, die sich besonders aus der Taufe und dem Herrenmahl ergeben und über die konkrete Gemeinde, ja über die christliche Kirche hinausweisen. Ohne diese inneren Bezüge lassen sich heute kontroverstheologische Themen nicht mehr adäquat behandeln. Daher kann man Inhalt und Zielsetzung auch dieser Konvergenztexte und die Thematik der Enzyklopädie als komplementär bezeichnen.

Kontroverstheologische und kontroverspraktische Dinge zwischen den Kirchen können nicht mehr isoliert von den Fragen gesehen werden, mit denen die Christenheit heute als ganze konfrontiert ist, noch geht es an, den kontroverstheologischen Fragen von vornherein ein größeres theologisches Gewicht und einen höheren Stellenwert beizumessen. Solchen Beurteilungen, um nicht zu sagen Vorurteilen, tritt die Enzyklopädie mit dem Gewicht ihrer Thematik und ihrer Argumentation entgegen und bestätigt damit zugleich jene Analyse der ökumenischen Lage, die in der noch vorherrschenden Überbewertung kontroverstheologischer Fragen einen Grund der ökumenischen Uninteressiertheit weiter Kreise erkennt.

Da es im Rahmen dieser Zeitschrift nicht möglich ist, die einzelnen Bände zu besprechen, eine Auswahl derselben aber unweigerlich eine Beeinträchtigung der Gesamtkonzeption der Enzyklopädie zur Folge hätte, sei im folgenden lediglich auf den 29. Band Bezug genommen, der die innerchristliche Ökumene in drei Grundsatzartikeln „Gemeinde", „Kirche", „Konfessionen und Ökumene" behandelt.

Der Begriff „Gemeinde" wird im Unterschied zu „Kirche" auch im politischen und sozialen Bereich gebraucht. Daher befaßt sich der Autor dieses Artikels, Karl Lehmann, ausführlich mit der Definition von Gemeinde im allgemeinen, um dann Ansatz und Grundelemente der christlichen Gemeinde darzustellen (16 – 21). Jesus Christus sammelt seine Gemeinde durch alle Zeiten und auch durch alle natürlichen und weltlichen Differenzen hindurch. Aufgrund seines Wirkens ist die Gemeinde Kirche und deshalb auch geöffnet für alle anderen, die ebenfalls Gemeinde des Herren sind. Sie ist aber auch in die Welt gesandt, denn „die christliche Gemeinde ist von Grund auf missionarisch oder sie ist keine Gemeinde des Herrn" (18). Das Thema wird weiterhin fundamentaltheologisch und dogmatisch in ständiger Einbringung der Ergebnisse der praktischen Theologie und der Soziologie behandelt. Bei Wahrung der unaufgebbaren Grundfunktionen der christlichen Gemeinde, Verkündigung und Glaubenszeugnis, Gottesdienst und Sakramente, Bruderschaft und Diakonie, wird die Gemeinde in ihrem Gestalt- und Funktionswandel im Kontext der modernen Gesellschaft dargestellt. Dies geschieht unter Beachtung moderner Sachzwänge und pastoral-seelsorgerlicher Forderungen, die auf das Wohlergehen des Individuums, vor allem auf sein Heil, als Glied der Gemeinde abzielen. Auferbauung der Gemeinde gilt als

zentrale und umfassendste pastorale Kategorie.

Der Artikel „Kirche" ist von fünf Autoren verfaßt, die sich an der Thematik des Gesamtwerkes orientieren und die Kirche jeweils in ihrem Kontext darstellen, zunächst im Spannungsfeld von Gesellschaft und Religion im grundsätzlichen sowie in ihrer geschichtlichen Vermittlung (Fries), aber auch systematisch „Reich Gottes, Kirche und Gesellschaft" (Pannenberg). Zwei Abschnitte befassen sich mit dem evangelischen und dem katholischen Kirchenrecht (Axel von Campenhausen und Peter Krämer) und ein letzter mit der „Kirche in moderner Gesellschaft" (Fries).

Mit dem Thema „Konfessionen und Ökumene", meisterhaft behandelt von Heinrich Fries, schließt der 29. Band und damit auch die Textbände des gesamten Werkes. Die Geschichte des Problems, angefangen von der Polemik über Kontroverstheologie, Irenik, konfessionelle Restauration, bis in die neueste Zeit (Literatur von 1982 ist noch verarbeitet!) wird in ihren Grundzügen klar dargestellt. Der Dialog als ökumenische Methode und seine Inhalte kommen in den beiden letzten Abschnitten zur Sprache.

Die Einheit der christlichen Kirchen erscheint nicht als Selbstzweck, sondern in ihrem Instrumentalcharakter zum Dienst und Zeugnis für Christus in der Welt.

Dieser Band läßt nochmals deutlich werden, daß die Themenstellung des gesamten Werkes nicht dahingehend mißverstanden werden kann, als seien christlicher Glaube und Kirche nur zwei Erscheinungsformen menschlicher Verwirklichung gleichwertig unter vielen anderen und hätten sich mit dieser Situation zufrieden zu geben.

Trotz der noch vorhandenen Spaltung der Christenheit und auch im Hinblick auf die zum Teil noch nicht ausreichenden Antworten auf Fragen der modernen Gesellschaft erscheint der christliche Glaube als Anwalt des Menschen, als prophetisches Zeichen realistischer Hoffnung und als sinngebende Kraft in den mannigfachen Situationen der modernen Gesellschaft.

Abschließend sei auf Band 30 verwiesen, der ein ausführliches und sorgfältig erarbeitetes Sach- und Personalregister enthält. Beide dürfen als Schlüssel zur „Enzyklopädischen Bibliothek" gelten, der ein schnelles Auffinden der gewünschten Informationen und Themen ermöglicht und zugleich auf den näheren Kontext verweist, in dem diese jeweils behandelt werden. Es sind z. B. alle Sachthemen, die auf der Sechsten Vollversammlung des Ökumenischen Rates besprochen wurden, angeführt und ihre konkrete Erörterung bleibt an keiner Stelle hinter dem zurück, was in Vancouver gesagt wurde.

Laurentius Klein OSB

EINHEIT DER KIRCHE

Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1931 – 1982. Herausgegeben und eingeleitet von Harding Meyer, Hans-Jörg Urban, Lukas Vischer. Verlag Bonifatius-Druckerei, Paderborn/Verlag Otto Lembeck, Frankfurt a. M. 1983. 712 Seiten. Geb. DM 68,—.

Diese gewichtige Materialsammlung stellt eine gemeinsame Veröffentlichung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (Genf), des Instituts für Ökumenische Forschung (Straßburg), des Johann-Adam-Möhler-Instituts (Paderborn) und des Centro pro Unione (Rom) dar. Die Zusammenstellung der

Texte ist von den Herausgebern bewußt auf die in interkonfessionellen Lehrgesprächen auf Weltebene bis Anfang 1982 erarbeiteten Übereinstimmungen beschränkt worden, wobei zu späterer Zeit Fortsetzungsbände in Aussicht genommen sind. Nicht einbezogen wurden also Konsensergebnisse auf regionaler und nationaler Ebene, selbst wenn diese über sich hinausweisen und beispielhaft wirksam geworden sind. Man braucht in diesem Zusammenhang nur an die Leuenberger Konkordie bzw. an die lutherisch-baptistischen Gespräche in Deutschland zu erinnern — gar nicht zu reden von den ökumenischen Dokumenten im weiteren Sinne. Der Umfang und die Vielfalt des heutigen ökumenischen Gesprächs scheinen auf die Länge der Zeit unausweichlich auf eine fortlaufende enzyklopädische Gesamterfassung zu drängen! Mit dem vorliegenden Band, ohne den ökumenische Studienarbeit künftig nicht mehr denkbar sein wird, wäre dafür ein verheißungsvoller Anfang gemacht. Aber eben auch eine so verdienstliche Sammlung wie „Die Einheit der Kirche" (München 1965) bedürfte dringend der Fortführung.

Der in diesem umfassenden Werk lückenlos und ungekürzt dokumentierte bilaterale Dialog zwischen Kirchen und Weltweiten Christlichen Gemeinschaften wird in der Einleitung hinsichtlich seiner „Hauptmerkmale" und der notwendigen Wechselbeziehung zwischen bilateralen und multilateralen Dialogen untersucht (13 ff.). Es sei „von äußerster Wichtigkeit, auf eine rechte Verbindung der einzelnen bilateralen Dialoge untereinander wie auch auf ihre Verbindung mit den multilateralen Gesprächen zu achten" (15). Ziel bilateraler Gespräche sei „das Erreichen einer theologischen Übereinstimmung, die nicht notwendigerweise alle Verschiedenheiten aufhebt, wohl aber die vorhandenen Verschiedenheiten so weit überwindet, daß kirchliche Gemeinschaft entstehen kann". Damit werde die zweite Phase dieses Prozesses angesprochen, nämlich „diese theologischen Übereinstimmungen in kirchliche Gemeinschaft umzusetzen" (17), wobei freilich Stichworte wie „Rezeption", „Vorstellung von der Gestalt der Einheit" und „kirchliche Verbindlichkeit" auf weithin noch ungeklärte Problemkreise hinweisen, nicht zuletzt aber auch das ökumenische Engagement auf Ortsebene gefordert ist (18 f.).

Der Sammelband ist in drei Teile aufgegliedert: (A) Die Konsensergebnisse der Gespräche zwischen Kirchen und Weltweiten Christlichen Gemeinschaften, (B) Die Konsensdokumente der römisch-katholischen Kirche mit Weltweiten Christlichen Gemeinschaften und — im Blick auf die Grundkonzeption ein wenig inkonsequent — (C) „Wichtige Texte etwas anderer Art", nämlich u. a. das Lima-Dokument und die ersten vier Berichte der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem ÖRK. Auch diese Zuordnung ist ein Beweis dafür, wie eng letztlich das ökumenische Gesamtgespräch untereinander verknüpft und als Ganzes zu sehen ist.

Ein abschließendes Sachregister mit thematischen Querverweisen schafft die Voraussetzung für eine fruchtbare Studienarbeit. Kg.

André Birmelé (Hrsg.), Ökumene am Ort. Einheitsbemühungen in der Gemeinde. Institut für Ökumenische Forschung, Straßburg. (Bensheimer Hefte 60.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983. 60 Seiten. Kart. DM 8,80.

Es ist lebhaft zu begrüßen, daß der bisher nur in verschiedenen Auszügen bekanntgewordene Abschlußbericht des Straßburger Instituts über die Ortsökumene nun in handlicher Aufmachung vollständig vorliegt. Im Vorwort gibt das Institut Rechenschaft über den Werdegang des Studienprojekts, das von der 6. Vollversammlung des Lutherischen Weltbunds 1977 in Daressalam angeregt wurde, aber auch über den Lernprozeß, den die Mitarbeiter selbst in seinem Verlauf durchgemacht haben.

Der Schlußbericht gliedert sich in fünf Kapitel, nämlich ökumenische Motivation auf lokaler Ebene, Rolle der Pastoren und Priester, Einheitsvorstellungen, Bedeutung der Lehrfragen und Einfluß der nichtlehrmäßigen Faktoren. Es ist zu hoffen, daß das Heft nicht nur gelesen und zitiert wird als Gebrauchsanweisung für ökumenische Motivation in der Gemeinde oder zur Bestätigung, welch entscheidende Rolle den Amtsträgern für den Fortgang der Ökumene zukommt. Es setzt dort, wo die Einheitsvorstellungen und die Bedeutung der Lehre besprochen werden, einfühlsame Leser voraus, die die Mühe nicht scheuen, aus den teilweise ungewohnten Gedankengängen und Begründungszusammenhängen vor Ort die ökumenische Aufgeschlossenheit der Gemeinden und ihre Bitte um rechte Abholung und Führung herauszuhören. Mit besonderer Aufmerksamkeit sollten die Analysen beachtet werden, was geschieht, wenn sich Kirchenleitungen als alleinige Träger kirchlicher Lehre verstehen.

Die Studie stellt ein künftig unentbehrliches Handwerkszeug für alle dar, die für den ökumenischen Wachstumsprozeß in den Gemeinden Verantwortung tragen. Ihr Inhalt sollte deshalb auf (möglichst ökumenischen) Sprengel- und Pfarrkonventen ebenso besprochen werden wie in Prediger- und Priesterseminaren, Kirchengemeinderäten und natürlich vor allem bei den Zusammenkünften der lokalen Ökumene selbst. Sie bekommt kein Idealbild vorgezeichnet sondern wird dort zum Weitermachen ermutigt, wo sie sich befindet.

Hans Vorster

Heinrich Fries (Hrsg.), Das Ringen um die Einheit der Christen. Zum Stand des ev.-kath. Dialogs. Mit Beiträgen von Heinrich Fries, Harding Meyer, Wolfhart Pannenberg und Karl Rahner. Patmos Verlag, Düsseldorf 1983. 192 Seiten. Kart. DM 28,—.

Alexandre Ganoczy u. a., Der Streit um das Amt in der Kirche. Ernstfall der Ökumene. Verlag Fr. Pustet, Regensburg 1983. 162 Seiten. Kart. DM 19,80.

Beide Veröffentlichungen dokumentieren Tagungen, mit denen sich die Katholische Akademie in Bayern (im zweiten Fall in Gemeinschaft mit der Evangelischen Akademie Tutzing) im Jahr 1982 der dringlichen Aufgabe stellte, den erreichten ökumenischen Übereinstimmungen (Lima-Dokumente. Dokumente des katholisch-lutherischen Dialogs) zum Durchbruch in den beteiligten Kirchen und im Bewußtsein einer interessierten Öffentlichkeit zu verhelfen.

Daß im erstgenannten Band zu den drei ersten Themenbereichen (Das Ringen um die Einheit der Christen — eine ökumenische Zwischenbilanz; Zentrale Kontroversen — Aktuelle Streitfragen; Differenzen in der Lehre und ihre Folgen für die kirchliche Praxis) jeweils zwei evangelische Theologen (W. Pannenberg, H. Meyer) und nur ein katholischer (H. Fries) zu Wort kommen, hat seinen Grund darin, daß bei der zweimaligen Durchführung der Tagung der

evangelische Part verschieden besetzt war. Im vierten Themenbereich (Die Zukunft als gemeinsame Herausforderung) vertreten dafür H. Fries die weitausgreifende Ober- und K. Rahner die machtvolle Baßstimme, während Pannenberg bzw. Meyer zum Trio ergänzen, für dessen zweite Stimme damit zwei Fassungen vorliegen — ein reizvolles musikalisches Supplementum.

Der zweite anzuzeigende Band ist vielstimmiger. Zwei Neutestamentler (R. Schnackenburg, Vom Jüngerkreis zur Urkirche, und F. Hahn, Berufung, Amtsübertragung und Ordination im ältesten Christentum) sorgen für die Abstützung auf einen soliden Generalbaß, in dem der Cantus firmus erstmals erklingt. A. Ganoczy (Zur Sakramentalität des Dienstamtes) hat es übernommen aufzuzeigen, wie dessen Elemente variationsreich eingesetzt werden, je nachdem welche Stilepoche für die Oberstimme maßgebend wurde. W. Lazareth, W. Lohff und St. Sykes haben die aus der Tradition zugespielte Melodie aufgegriffen und so gestrafft, daß die überlieferten Stimmen in die Aufführungspraxis der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, des Luthertums und der anglikanischen Kirchengemeinschaft hinein sich zur Harmonie ergänzen. H. Schütte (Das Amt und die Einheit der Kirchen — ökumenische Perspektiven) verfolgt die sechsstimmig gewordene Fuge in die ökumenische Zukunft hinein. Auf welchen Schlußakkord sie zustrebt, deutet sich erst in Umrissen an; im Vordergrund steht das Interesse, die Melodieführung aus einem disharmonischen Engstand und aus verwirrenden Umkehrungen und Krebsgängen herauszuholen.

Das gelingt in beiden Bänden auf eindrucksvolle Weise. An die vielstimmige Partitur ist freilich eine Frage zu richten: Wo bleibt die Stimme für die presbyterial-freikirchliche Klarinette? Sie scheint so wenig verzichtbar wie das lutherische Fagott oder das anglikanische Bassetthorn. „Ernstfall der Ökumene" lautet der Untertitel. Ist in der bayerischen Aufführung nur Platz für Blasinstrumente mit episkopaler Bohrung? Es leben wahrscheinlich mehr Christen, die zum musikalischen Thema „Amt" in dieser leichtschwingenden Klarinette ihr Stamminstrument sehen als bassetthorngewohnte Anglikaner; und auf Weltebene ist es genauso. Besetzungsschwierigkeiten können also kaum der Grund für das Wegfallen dieser wichtigen Stimme sein. Nimmt man etwa alle nachreformatorischen Blasinstrumente und Melodienbögen nicht ernst? Sollte bei erneuter Aufführung nicht unbedingt jene Klarinette und in absehbarer Zeit vielleicht sogar das charismatische Saxophon als heute durchaus gebräuchliches Instrument berücksichtigt werden? Hans Vorster

Erwin Fahlbusch, Einheit der Kirche — eine kritische Betrachtung des ökumenischen Dialogs. Zur Rezeption der Lima-Erklärung über Taufe, Eucharistie und Amt. (Theologische Existenz heute Nr. 218.) Chr. Kaiser Verlag, München 1983. 48 Seiten. Kart. DM 6,80.

Dem durch die Konvergenztexte von Lima über Taufe, Eucharistie und Amt geforderten Rezeptionsprozeß gilt die kritische Betrachtung des wissenschaftlichen Referenten im Konfessionskundlichen Institut Bensheim, Erwin Fahlbusch. Objekt wie Subjekt des Rezeptionsvorgangs sind für den Verf. Gegenstand einer scharfsinnigen Analyse: „Die Lima-Erklärung stellt das Verhandlungsergebnis einer Kommission dar, die von konfessionell und kontex-

tuell unterschiedlich geprägten Theologen gebildet wird und die theoretische und praktische Probleme kirchlicher Einheit in mehreren Hinsichten und mit wechselnden Erfolgschancen bearbeitet. Außerdem richtet sie sich an einen bestimmten Adressatenkreis, der den Text annehmen und sich zu eigen machen soll, der dazu als qualifiziert angesehen wird, doch ziemlich heterogen erscheint, wenn man die verschiedenen Traditionen und Organisationsformen der angesprochenen Kirchen beachtet" (9). Dabei stellen sich drei Bezugsebenen heraus (Theologen, Kirchenleitungen und Ortsgemeinden), die von jeweils spezifischen Gesichtspunkten und Denkvoraussetzungen bestimmt sind, so daß sich eine unterschiedliche Rollenverteilung im ökumenischen Dialog ergibt. Dies belegt der Verf. durch einige typische „Testfälle des ökumenischen Dialogs" (19 ff.). Die Themenstellung weitet sich damit von vornherein aus zu der Frage nach der Rezeptionsfähigkeit und -möglichkeit ökumenischer Dialogergebnisse insgesamt.

Das vom Verf. gezogene Fazit ist negativ: „An diesen Testfällen des ökumenischen Dialogs ist abzulesen, daß das Bemühen um Einheit der Kirche, gemeinsames Zeugnis und gemeinsamer Dienst gleichsam unter Laborbedingungen stattfindet, wobei auf jeder Ebene andere Interessen bestehen und eine andere Versuchsanordnung praktiziert wird. Die Laboratorien sind dadurch qualifiziert, daß sie sich gegenüber der säkularen Wirklichkeit, in der die Kirchen existieren, wie gegenüber dem Alltag christlichen Lebens, der die erwähnten Krisen und Bewußtseinsstörungen einschließt, abkapseln. In jedem dieser Laboratorien wird Ökumene als ein für die jeweiligen Personen spezifisches Rollenspiel betrieben und zeigt ein anderes Profil. Die in den Laboratorien erzeugten Modelle können bewundert und gelobt, kritisiert und verbessert und auf Weltkonferenzen vorgeführt und angeboten werden, doch bislang besteht wenig Anlaß zu der Vermutung, daß sie von der Christenheit insgesamt aufgegriffen werden und unter den härteren Verhältnissen der Außenwelt lebensfähig sein könnten" (28).

Im letzten Teil seiner Ausführungen sucht der Verf. den Zugang zu dem Problem von dem Bericht her, den Vertreter der an bilateralen Gesprächen beteiligten Kirchen zusammen mit dem Sekretariat für Glauben und Kirchenverfassung im Jahre 1980 zum Thema „Rezeption" erarbeitet haben (29 ff.). Daran bemängelt der Verf. vor allem das Fehlen der fundamentalen Bedeutung der Taufe im Rezeptionsprozeß (37 ff.), so daß auch die hier vorgestellte Rezeption „weder in theologischer noch in empirischer Hinsicht" genügt, sondern als „Sammlung von Elite und Elitärem" nur einen Sinn und eine Chance auf einer weltentrückten „Insel der Seligen" haben kann (44 f.).

Mag die Argumentation des Verf.'s gelegentlich überspitzt und ihrerseits nicht frei von Laboratoriumskategorien erscheinen, so erweist sich die angeschnittene Thematik doch unbestreitbar „als Kernfrage der ökumenischen Bewegung" (29), die dringend weiterer Reflexion und eingehender Diskussion bedarf. Aber auch hinter die hier vorgetragene Kritik läßt sich wohl „das Fragezeichen hinter der Aussage vom ‚kairos', der mit der Konvergenzerklärung behauptet wird" (13), setzen. Die ökumenische Bewegung kann nur von der Verheißung her existieren, daß die lebendige Wirklichkeit des durch Christus geeinten Gottesvolkes unsere herkömmlichen Denk- und Erfahrungsmuster

immer wieder zu verändern und zu erneuern vermag, — was den von Erwin Fahlbusch gestellten Anfragen nichts von ihrem Gewicht nimmt, wohl aber die These von der „Illusion" der Einheit der Kirche (18 f.) grundsätzlich relativiert. Kg.

Heinrich Fries/Karl Rahner, Einigung der Kirchen — reale Möglichkeit. Verlag Herder, Freiburg 1983. 160 Seiten. Kart. DM 26,80.

Wenn ein Pionier der Ökumene und der Mitbegründer der neueren katholischen Theologie (so die Verlagswerbung) gemeinsam in die Schranken treten, um die Einigung der Kirchen als den um der Wahrheit des Glaubens willen notwendigen Prozeß zur Entscheidung zu bringen, dann ist mit einem Plädoyer zu rechnen, dessen Argumente mit höchster Kennerschaft ausgewählt sind. Daß es außerdem verhaltene Leidenschaft atmet und rhetorischen Glanz ausstrahlt, nimmt der Leser beglückt wahr.

Ausgangspunkt ist die Gewißheit, daß ökumenische Resignation einen inneren Widerspruch darstellt, also nicht sein darf. Von daher fühlen sich die Autoren „mit jener vernünftigen moralischen Sicherheit, wie sie sehr oft im menschlichen Leben genügen muß", gedrängt, eine der höchsten Prioritäten in der Kirche für die ökumenische Aufgabe zu fordern. Ihre Proklamation (einem „Notschrei von Christen" vergleichbar) verstehen sie als Ausdruck des für geschichtliche Übergangsperioden kennzeichnenden mühsamen Kampfes, „neue Überzeugungen" alten Plausibilitäten entgegenzustellen.

Wenn es sich dabei nicht um Utopien handeln soll, müssen sich die neuen Überzeugungen auf real Mögliches gründen können. Um ihnen solche Basis zu geben, werden acht Thesen formuliert, an die sich im anschließenden Kommentar der Doppelbeweis anschließt, inwiefern die vorgeschlagene Perspektive die angeschnittene Sachfrage ökumenisch weiterführt und zugleich von den inneren Voraussetzungen der beteiligten Kirchen real möglich ist.

Eine Anzeige wie diese läßt nicht zu, auch nur die Thesen wiederzugeben. Sie gelten den Lehrbereichen, die durch die Stichworte: Grundwahrheiten — Glaubensprinzip — Teilkirchen — Petrusdienst und Kathedralentscheidungen — Bischofsamt — Brüderlicher Austausch — Anerkennung der Ämter — Kanzel- und Altargemeinschaft bezeichnet sind. In ihnen wird aufbereitet, was dem Zweiten Vatikanischen Konzil und den Dialogen seither an Pro-Argumenten zu entnehmen ist.

Wie alle Plädoyers erhält auch dieses seine Stoßkraft durch die thetische Zuspitzung und den implizierten moralischen Appell. Katholische Ökumeniker werden dadurch zweifellos motiviert und mit stichhaltigen, auch verläßlich katholischen Argumenten ausgestattet. Der evangelische Leser begegnet mit Bewunderung und Respekt einer katholischen Position, die ihre Aufgabe der apostolischen und nachapostolischen Tradition gegenüber nicht mehr in Bewahrung, Interpretation und Verteidigung sieht. Statt dessen wird sie in Brennpunkte versammelt, in denen Lehre und ökumenisches Handeln eins sind. Im Durchgang durch diese Brennpunkte soll der Tradition die Kraft des Laser-Strahls zuwachsen, Beton „aufzuschneiden".

Wo bleibt ein evangelisches Gegenstück? Es hätte u. a. zu prüfen, ob und wie der Konzentration der Lehre auf die ökumenisch wirksame Perspektive bei Rahner und Fries eine ökumenisch glei-

chermaßen fruchtbare Ausarbeitung der reformatorischen Sola-Prinzipien an die Seite gestellt werden kann.

Hans Vorster

NICAENO-KONSTANTINOPOLITANUM

Le IIe Concile Oecuménique. Signification et actualité pour le monde chrétien d'aujourd'hui. Hrsg. vom Centre orthodoxe du Patriarcat oecuménique. (= Bd. 2 von Les Etudes théologiques de Chambésy.) Chambésy-Genf 1982. 592 Seiten. Kart. SFr. 50,—.

Ohne den Namen eines Herausgebers bietet das Orthodoxe Centrum des Ökumenischen Patriarchates in Chambésy einen in Griechenland gedruckten interessanten Sammelband von Aufsätzen teils technisch-fachlicher, teils eher kirchlich-programmatischer Art zum 1600jährigen Gedenken an das Zweite Ökumenische Konzil von Konstantinopel im Jahr 381. Leider ist das weitgehend sorgfältig gedruckte Buch — mit französischen, englischen und deutschen Texten preiswert für seinen großen Umfang — mit keinerlei Register ausgestattet. Nun sind um das Jahr 1981 eine Fülle von gelehrten und auch allgemeinverständlichen Publikationen über das wichtige Konzil und Credo von 381 erschienen. Das war gut und sinnvoll, zumal nun endlich in der westlichen Welt nicht nur die Bedeutung der alten ökumenischen Konzile, sondern vor allem die Notwendigkeit trinitarischer Neubesinnung wiederum betont und begründet werden konnte. Auch der hier vorgelegte Band besteht aus Beiträgen zu einem Seminar, das im Frühsommer 1981 anläßlich des Jubiläums in Chambésy abgehalten worden war. Man kann bedauern, daß wegen der Gleichzeitigkeit der vielen Publikationen auch dieser Sammelband kein umfassendes Zeugnis der ökumenischen Besinnung auf Konstantinopel 381 hat werden können. Hätte man mit der Publikation noch zwei Jahre gewartet, so wäre den bald 40 Mitarbeitern dieses Buches die Rezeption und Aufarbeitung zahlreicher anderer Arbeiten durchaus noch möglich gewesen. Diese Chance ist nun verpaßt.

Aber der Band ist in sich selbst schon ein schönes, geschlossenes Dokument ökumenisch-theologischer Arbeit. Er ist nach systematischen Gesichtspunkten in fünf Teile geteilt. Im ersten wird nach den historischen Voraussetzungen allgemein gefragt; hier fallen die beiden Beiträge von A.-M. Ritter besonders ins Gewicht. Im zweiten — über das Credo selbst — kommen durch E. Schlinks und W. Schneemelchers Aufsätze gegenüber zwei orthodoxen Essays auch die Differenzen klar ans Licht. Im dritten und längsten Teil (über Pneumatologie und das Filioque) kommen Vertreter aller großen Teile der Kirche zu Wort. Bedeutsam scheinen mir hier die Aufsätze von D. Staniloae, J.-M. Garrigues und D. Allchin gerade darin zu sein, daß sie Öffnungen zu anderen Traditionen aufzeigen. Auch der Beitrag von W.-D. Hauschild (mit Ritter gilt Hauschild heute als Spezialist für die historischen Aspekte des Themas im deutschen Sprachbereich) bietet wichtige Einsichten für zukünftige Entscheidungen. Im Ganzen ist dieser dritte Teil den bereits veröffentlichten Arbeiten zur Filioque-Kontroverse (Geist Gottes-Geist Christi, Hg. L. Vischer, Beiheft 39 zur ÖR, Frankfurt 1981) nah verwandt, teilweise wegen derselben Autoren sich auch überschneidend.

Im vierten und fünften Teil kommen kanonische und intern-ekklesiologische

Aspekte des Themas ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Die Beiträge sind für Kenner der orthodoxen, röm.-katholischen und wohl auch reformatorischen Lehren von Interesse, scheinbar eine Einengung und ein Nachteil, in Wahrheit aber wohl das Problemfeld, auf dem sich ökumenische Arbeit konkret bewähren muß. Das wird besonders deutlich in den Aufsätzen von N. Nissiotis und von Metropolit Damaskinos, der auch — indirekt als Herausgeber — eine Vorrede zu diesem Band schrieb. In einem Schlußteil — „Table Ronde" — wird über die Möglichkeiten einer Neuformulierung eines ökumenischen Credos spekuliert.

Dietrich Ritschl

Walter Seidel (Hrsg.), Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht. Mit Beiträgen von Balthasar, Kasper, Lehmann, Riedlinger, Scheffczyk, Kardinal Volk. Echter Verlag, Würzburg 1983. 144 Seiten. Kart. DM 16,80.

In leicht zugänglicher Weise sollten die hier gesammelten Vorträge einem größeren, im Mainzer Dom versammelten Hörerkreis nahebringen, welchen Rückhalt Christen heute am Bekenntnis haben. In ihm hat sich einst der Glaube verdichtet. Aus ihm kann gelebter Glaube darum heute Sprache und Weite gewinnen, wenn solches Bekenntnis durch die Kirche zum Brückenschlag zu Christus und zugleich die Leitlinie wird, die ihn richtig verstehen läßt.

Gezielt ist auf das Bekenntnis von Konstantinopel (381), dessen 1600jähriges Jubiläum der äußere Anlaß der Vortragsreihe war. Der tiefere Grund, der auch zur Veröffentlichung der Vorträge geführt hat, ist vom Herausgeber auf die beherzigenswerte These gebracht: Man kann gar nicht grundlegend genug sein, um auf die Dauer aktuell zu bleiben.

Im so umrissenen Zusammenhang erläutern sechs katholische Theologen wesentliche Inhalte des christlichen Glaubens: die Frage Gläubigkeit-Glaube-Bekennen, das Bekenntnis zu Gott (von der Sinnfrage und vom Glücksverlangen her), zur Schöpfung, zu Jesus Christus als dem Heilsbringer, zum Heiligen Geist als Lebensspender und zur Kirche als Heilswirklichkeit.

Wenn ursprünglich der konzentrierteren Präsenz des Hörens Zugedachtes auf die umfassendere Präsenz des Lesens und Reflektierens trifft, entstehen regelmäßig Probleme. So ist sich der Rezensent klar darüber, daß er sich als Hörer in den ökumenischen Brückenschlag über die Jahrhunderte gerne hätte einbeziehen lassen, durch den diese Vorträge überlieferten und aktuellen Glauben samt seinen Anfechtungen und Bewährungsproben miteinander verknüpfen. Dieses pastorale Anliegen ist auch in der literarischen Vorlage der deutlich wahrnehmbare, aufmunternde und einladende Cantus firmus. Doch lassen sich bei der nachdenklichen Lektüre einige verfehlte, weil nicht zu Ende gedachte „Spitzen" und etliche schiefe Vergleiche leider nicht übersehen. Nicht alles, was sich mündlich durchaus legitim pointieren läßt, wirkt auch gedruckt noch überzeugend.

Besonders gerne gelesen hat der Rezensent die Beiträge „Glauben und Bekenntnis" (Volk) und „Der Geist, der lebendig macht" (Riedlinger). Daß sich der abschließende Satz v. Balthasars „Alles ist nur Monstranz, aus deren Mitte das Wunder der sich vernichtigenden Liebe Gottes aufstrahlt" (144) in einigermaßen gerader Linie auf das Bekenntnis von 381 zurückführen läßt, bezweifelt der Rezensent entschieden.

Hans Vorster

THEOLOGISCHES GESPRÄCH

Christoph Demke (Hrsg.), Sagorsk I – III. Die theologischen Gespräche zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und dem Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR. Berichte — Referate — Dokumente. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin (Ost) 1982. 223 Seiten. Kart. M 26,—.

Der im Auftrag des Sekretariates des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR herausgegebene Band dokumentiert die nach ihrem ersten Tagungsort, dem Kloster Sagorsk, benannten ersten drei theologischen Gespräche des Bundes mit der Russischen Orthodoxen Kirche, die 1974, 1976 und 1978 in Sagorsk, Erfurt und Kiew stattfanden. Das Gespräch „Sagorsk IV" vom Jahre 1981 in Güstrow konnte — wohl aus Zeitgründen — in die Dokumentation nicht mehr aufgenommen werden.

Nach der organisatorischen und rechtlichen Trennung der EKD und des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR am Ende der 60er Jahre nahm dieser 1974 ein eigenständiges theologisches Gespräch mit der Russischen Orthodoxen Kirche auf, zu dem seit 1979 ein weiteres mit der Bulgarischen Orthodoxen Kirche hinzugekommen ist. So bietet dieser Band auch die Möglichkeit zum Vergleich mit den zuletzt in den Beiheften zur Ökumenischen Rundschau dokumentierten theologischen Gesprächen der EKD mit der Russischen Orthodoxen Kirche, dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und der Rumänischen Orthodoxen Kirche.

Gegenüber den eher „an dogmatischen Loci ausgerichteten Gesprächsgängen" der EKD hatte schon „Sagorsk I. . . nach Thema wie Methode sein Proprium gewonnen" (17 ff). Bischof Werner Krusche erläutert in seinem Vorwort, worin dieses Proprium besteht: „Wir hatten von vornherein die Hoffnung, daß diese bilateralen Gespräche von Kirchen unterschiedlicher geistlicher Tradition in gleicher gesellschaftlicher Situation einen spezifischen Beitrag zum gesamtökumenischen Glaubensgespräch würde leisten können." Es bestand bei den Gesprächspartnern „Einmütigkeit darüber, daß sich unsere Gespräche im Fragehorizont des Verhältnisses von Tradition und Situation bewegen müßten".

Von daher wird die Themenstellung der drei Gespräche deutlich. In „Sagorsk I" stand „die Verkündigung des Evangeliums durch Predigt und Leben der Kirche in einer vom Sozialismus bestimmten gesellschaftlichen Situation" im Vordergrund (4). In „Sagorsk II" ging es um einen „besonders situationsrelevanten Verkündigungsinhalt — das Reich Gottes als gegenwärtige und zukünftige Wirklichkeit" (5). Beim dritten Gespräch schließlich wurde mit dem Thema „Die heiligende Wirkung der Gnade Gottes in der Kirche und durch die Kirche" „erstmalig im orthodox-protestantischen Dialog das ekklesiologische Problem angeschnitten" (6).

Neben den lesenswerten Referaten sind Kommuniqués, gemeinsame Thesen (bei Sagorsk II) bzw. Zusammenfassungen der Referate (bei Sagorsk I — hier ohne Angabe im Inhaltsverzeichnis — und Sagorsk III) abgedruckt.

Bei „Sagorsk I" fällt auf, daß die Zusammenfassung der Referate ihren Abdruck ersetzt, obwohl die Ausführungen von Generalsuperintendent i. R. D. Günter Jacob über „Theologische Probleme im Bezugshorizont der sozialistischen Gesellschaft in der DDR" und von Erzpresbyter V. Borovoj über „Die Erfahrung des kirchlichen Lebens in un-

serer Gesellschaft" sicher von besonderem Interesse gewesen wären. Dort hatte G. Jacob zur Frage „Christlicher Glaube und Ideologie" Ausführungen über „Ideologische Non-Koexistenz und praktische Kooperation" (15 f.) gemacht, während V. Borovoj nach „einer Absage an die byzantinistische Vermischung von Religion und Politik" in der russischen Kirchengeschichte über „die Möglichkeit eines eigenen kirchlichen Weges und Zeugnisses innerhalb der neuen Gesellschaft" gesprochen hatte.

Heinz Ohme

Joachim Rogge/Gottfried Schille (Hrsg.), Frühkatholizismus im ökumenischen Gespräch. Aus der Arbeit des Ökumenisch-Theologischen Arbeitskreises in der DDR. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin (Ost) 1983. 128 Seiten. Kart. M 12,50.

Die ökumenische Relevanz des Themas „Frühkatholizismus" ist in den letzten Jahren mit Recht beachtet worden. Lange Zeit hindurch war dieser Begriff entweder polemisches Schlagwort, mit dem der Abfall vom ursprünglichen Evangelium im 2. Jh. bzw. schon im ausgehenden 1. Jh. und damit den Spätschriften des Neuen Testaments gekennzeichnet worden ist, oder er war apologetischer Hinweis darauf, daß eben schon im Urchristentum das spezifisch Katholische vorgegeben sei. Das Phänomen selbst, der Übergang von der Urkirche zu der sogenannten alten Kirche wurde in seiner Differenziertheit und Komplexität dabei nicht untersucht, sondern ganz pauschal bewertet. So hat sich 1979 in der Bundesrepublik eine Projektgruppe als gemeinsames Unternehmen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie und der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Neutestamentler konstituiert, die diesem Problem nachgegangen ist und 1984 einen Berichtsband über ihre Arbeit vorlegen wird. Parallel dazu hat der Ökumenisch-Theologische Arbeitskreis in der DDR sich mit dem Thema befaßt und den hier zu besprechenden Sammelband vorgelegt. Der Band enthält 5 ausgearbeitete Vorträge, eine Zusammenfassung von 2 weiteren Vorträgen, einen Arbeitsbericht und einen gemeinsam verabschiedeten Schluß („Gesprächstendenzen").

Hans-Friedrich Weiß, Rostock, behandelt „Probleme und Aspekte des Frühkatholizismus im Neuen Testament" (9 – 26). Er weist darauf hin, daß man auf den Begriff dann nicht zu verzichten braucht, wenn er ein Problem signalisiert, ohne die Vielfalt des Erscheinungsbildes zu übersehen und ohne sofort ein Werturteil damit zu verbinden. Der „Frühkatholizismus" als solcher erwächst „aus dem zeitlichen Abstand vom grundlegenden Anfang" und der „Frage nach dem sachgemäßen Rückbezug auf jenen Anfang", d. h. die Unterordnung unter „das Apostolische" (14 f.). An zwei Beispielen, den Pastoralbriefen und der Apostelgeschichte, wird gezeigt, wie unter dieser Blickrichtung eine Beurteilung gewonnen werden kann, die der jeweiligen Intention einer Schrift gerecht wird.

Joachim Rohde, Berlin, erörtert sodann die „Diskussion um den Frühkatholizismus im Neuen Testament, dargestellt am Beispiel des Amtes in den spätneutestamentlichen Schriften" (27 – 51). Er holt aber sehr viel weiter aus und erörtert in einer materialreichen Übersicht die bisherige Verwendung des Begriffs „Frühkatholizismus" samt den verschiedenen Definitionsversuchen. Er zeigt, wie in der Regel spätere kirchengeschichtliche Entwicklungen dem Neuen Testament angelastet werden, was zu

einer ungeschichtlichen Betrachtungsweise führt. Er will seinerseits den Begriff „Frühkatholizismus" möglichst fallen lassen, um die Erscheinungen des „nachapostolischen Zeitalters" in ihrer jeweiligen Eigenart exakt beschreiben zu können, und plädiert für eine „situationsgeschichtliche" Untersuchung der sich herausbildenden Kirche und ihres Amtes.

Wolfgang Wiefel, Halle, behandelt das Thema „Frühkatholizismus und synagogales Erbe" (52 – 61), wobei er aufzeigt, daß trotz der sich vollziehenden Scheidung vom Judentum eine Übernahme jüdisch-synagogaler Struktur in der nachapostolischen Zeit zu beobachten ist, was bei der Beurteilung des Phänomens „Frühkatholizismus" zu beachten ist.

Methodenkritisch und hermeneutisch sind die „Bemerkungen" zum Thema Frühkatholizismus von *Wolfgang Trilling,* Leipzig, orientiert (62 – 70). Er erinnert an das stärker zu reflektierende Ineinander historischer und systematischer Problematik sowie an die unabtrennbar miteinander zusammenhängenden Fragen nach der Authentizität des Evangeliums und der Authentizität der Kirche. Das Problemfeld „Frühkatholizismus" sieht er dort gegeben, wo die Relation von Evangelium und Kirche reflektiert wird. Das bedeutet zugleich, daß es dabei um eine Bestimmung des wesenhaft Christlichen geht, weswegen „Geschichte und Sachkritik" miteinander kombiniert sein müssen, und zwar auf allen Stufen der Entwicklung. Daraus ergeben sich dann Konsequenzen für die Beurteilung der Idee des Apostolischen, der Kanonkritik und der Epocheneinteilung. Der umfangreichste Beitrag, der auch schon in der Festschrift für Franz Mußner, Freiburg 1981, veröffentlicht worden ist, stammt von *Heinz Schürmann* und trägt den Titel: „Auf der Suche nach dem ‚Evangelisch-Katholischen'" (71 – 107). Was ihn auszeichnet, ist zunächst einmal die Anwendung des in der systematischen Theologie schon mehrfach benutzten Verfahrens der Korrelation bzw. Komplementarität auf historische Phänomene. Dadurch gelingt es, nicht nur geschichtliche und sachlich-theologische Betrachtung miteinander zu verbinden, sondern vor allem auch unfruchtbare Alternativen in der Beurteilung der Anfangs- und Frühzeit der Kirche zu überwinden. Schürmann setzt ein mit der Unterscheidung von „werdender" und „gewordener Kirche", wobei die gewordene Kirche nicht nur von der werdenden, sondern umgekehrt auch die werdende von der gewordenen Kirche her zu sehen ist. Die Grenze zwischen werdender und gewordener Kirche sieht er in der Schriftwerdung; und gerade der Prozeß der Kanonbildung zeigt, wie Rezeption gewachsener Überlieferung und kirchliche Entscheidung ineinandergreifen. Analog ist das Verhältnis von freien und amtlichen pneumatischen Diensten zu beurteilen, ebenso das Verhältnis der apostolischen Zeugnisse und der nachapostolischen Spätschriften. Das hebt die Normativität der Urkirche nicht auf; sie besteht in der Maßgeblichkeit des Evangeliums für alle Schriftauslegung und jede Amtsfunktion. — Wird diese hier nur sehr verkürzt wiedergegebene Betrachtungsweise in einer differenzierten Analyse durchgeführt, läßt sich in der Tat eine Gesamtschau gewinnen, die Gegensätze überbrückt und das „Evangelisch-Katholische" bzw. das „Katholisch-Evangelische" in der ältesten Überlieferung herausarbeitet. So liegt gerade mit diesem Aufsatz ein hilfreicher Beitrag zur ökumenischen Diskussion vor.

Es ist sehr anerkennenswert, daß von dem Arbeitskreis keine „Ergebnisse" vorgelegt worden sind, dafür ist die Behandlung des Problems noch sehr im Fluß, wohl aber „Gesprächstendenzen" formuliert wurden, in denen die Hauptprobleme, die notwendigen Zentralthemen und die offenen Fragen klar herausgearbeitet sind. Insgesamt ein Band, der sehr zu begrüßen ist und der die Behandlung dieses Themas fördert.

Ferdinand Hahn

Manfred Hauke, Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd. XLVI, hrsg. vom Johann-Adam-Möhler-Institut.) Verlag Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1982. 496 Seiten. Leinen DM 68,—.

Diese umfangreiche Untersuchung über das Priestertum der Frau ist 1981 von der Theologischen Fakultät der Universität München als Dissertation angenommen worden. Um es gleich vorwegzunehmen: man wird die vorliegende Arbeit als klassische Darstellung und Begründung der amtlichen katholischen Auffassung werten dürfen, wie sie in der Erklärung der Glaubenskongregation von 1977 „zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt" zum Ausdruck kommt. Dabei knüpft der Verf. an die Intention dieses Dokuments an, die Nichtzulassung der Frauen zum Priesteramt in den Gesamtzusammenhang des Verständnisses von Glauben und Kirche hineinzustellen. Die Beschränkung auf das Problem der Priesterweihe der Frau läßt den Verf. in seiner Untersuchung andere Funktionen des weiblichen Dienstes in der Kirche bewußt ausklammern (29), dem immerhin in einem Exkurs behandelten Diakonat (436 ff.) gegenüber aber auch von vornherein Bedenken anmelden.

Die weit ausholende Argumentation vollzieht sich unter den Leitbegriffen „Schöpfungsordnung" und „Erlösungsordnung". Nach Aufweis der Aktualität der Fragestellung durch die Emanzipation der Frau, im außerkatholischen Bereich, durch den „konziliaren Aufbruch" und durch die feministische Theologie bemüht sich der Verf. um einen schöpfungstheologischen Ansatz zur Lösung des Problems, der ihn tief in anthropologische und religionswissenschaftliche Untersuchungen hineinführt. Findet sich hier schon in der „Geschlechtersymbolik" die Zuweisung der priesterlichen Repräsentanz an den Mann (192 ff.), so vollendet sich die Grundstruktur der Schöpfungsordnung in der „Erlösungsordnung", die der Verf. von den biblischen Ursprüngen an über Geschichte und Lehre der Kirche bis zur Gegenwart verfolgt mit dem Ergebnis: „Nur der getaufte Mann kann die Priesterweihe gültig empfangen" (474). Für die theologische Qualifikation dieser These erscheinen ihm drei Kriterien besonders wichtig: „1. Das mit einem ‚Anathem' verbundene ‚Gebot des Herrn' in 1 Kor 14, 2. Die Tradition der Kirche, welche die Gegenthese allgemein als ‚Häresie' zurückweist. 3. Die theologische und kanonistische Annahme, daß eine sakramentale Weihe der Frau grundsätzlich ungültig ist" (ebd). Das weibliche Element ist damit indes keineswegs beseitigt, „denn der Sohn Gottes wollte seine menschliche Natur aus einer Frau, und zwar *nur* aus einer Frau annehmen. Die empfangende und mitwirkende Haltung Mariens verkörpert das Idealbild des Christen in vollkommenster Weise und bietet zugleich einen Maßstab für die spezifische Wirksamkeit der Frau. Die Antwort Mariens

verlängert sich gleichsam in die Kirche hinein, deren Grundstruktur marianisch geprägt ist. Die Beziehungen Christus — Maria und Christus — Kirche sind die Angelpunkte der christlichen Geschlechtersymbolik" (467).

Der ungeheure Materialreichtum, mit dem die Gedankenführung dieses Werks unterbaut ist, stellt zugleich seine Schwäche dar, weil die gebotene Kürze jeweils meist nur eine aphoristische Auseinandersetzung zuläßt und der differenzierten Problemlage oft nicht gerecht zu werden vermag. Der Verf. ist sich dessen auch durchaus bewußt, „daß aus den genannten Bereichen im gegebenen Rahmen nur eine *Zusammenschau* ermöglicht werden kann, obwohl jeder Teilbereich eine geradezu enzyklopädische Ausweitung erfahren könnte" (28). Hier werden sich also am ersten kritische Rückfragen einstellen, angefangen von dem als Fundamentaltext gewerteten, aber exegetisch doch umstrittenen Abschnitt in 1 Kor 14. Indes für die weitergehende Diskussion leistet diese breit angelegte Untersuchung einen gewichtigen und gedankenreichen Beitrag, auch wenn der nichtkatholische Leser Argumentation und Schlußfolgerungen des Verf. sicherlich nicht immer mit- und nachzuvollziehen vermag. Kg.

Georg Strecker (Hrsg.), Theologie im 20. Jahrhundert. Stand und Aufgaben. Unter Mitwirkung von Wolfgang Bienert, Peter C. Bloth, Hermann Fischer, Joachim Mehlhausen und Werner H. Schmidt. Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1983. (UTB 1238) 493 Seiten. Kart. DM 29,80.

Altes Testament (Werner H. Schmidt), Neues Testament (Georg Strecker), Kirchengeschichte (1. und 2. Teil, Wolfgang Bienert und Joachim Mehlhausen), Systematische (Hermann Fischer) und Praktische Theologie (Peter C. Bloth) — das sind die Disziplinen, in die sich die Theologie im 20. Jahrhundert nach diesem Buch aufteilt. Ökumene und — was besonders schmerzlich ist — Ethik fehlen. Sollten sich hierbei Georg Strecker und seine Mitarbeiter an der an deutschen Universitäten gelehrten Theologie orientiert haben? Das Buch jedenfalls macht deutlich, daß es eben doch noch möglich ist, über Entwicklungen in der „deutschsprachigen Theologie im protestantischen Raum" (Vorwort) zu berichten, ohne auf nichtprotestantische oder ausländische Autoren eingehen zu müssen — wie immer man dazu auch stehen mag.

Auf knapp 100 Seiten werden jeweils „Stand und Aufgabe" der Forschung der einzelnen Disziplinen dargestellt. Das Fehlen eines Registers deutet schon an, daß sich die einzelnen Kapitel in ihrer Gedrängtheit wenig dazu eignen, nur ausschnittweise gelesen zu werden.

Werner H. Schmidt weist in seinem Kapitel über die Erforschung des Alten Testamentes darauf hin, daß diese gegenwärtig „so vielfältig und selbst in Grundsatzfragen so verschiedenartig" sei, „daß es schwerfällt, sie mit einfachen, groben Strichen nachzuzeichnen" (59). Mit seinem Versuch, dies zu tun, gelingt ihm gleichzeitig eine liebevollehrende Würdigung eines großen Alttestamentlers unserer Zeit: Gerhard von Rads. Ohne bei dessen Ergebnissen stehenzubleiben, dient Schmidt von Rads große Gesamtschau als roter Faden durch das 20. Jahrhundert.

Georg Strecker zeigt im Kapitel „Neues Testament" methodische Entwicklungen. Im letzten Drittel widmet er sich der Hermeneutik, insbesondere den neueren Ansätzen. Hier geht er

auch auf Anregungen aus nichtdeutschsprachiger Theologie und Philosophie ein (P. Ricoeur, F. Belo, J. Barr, B. C. Lategan).

Wolfgang Bienert ist der einzige Autor dieser „Theologie im 20. Jahrhundert", der in seinem Kapitel über die Kirchengeschichte bis zum Spätmittelalter nicht nur gezielt auch katholische Literatur bespricht, sondern auch ausdrücklich ökumenische Akzente setzt: Eigene Abschnitte über Byzanz (184 ff.) und die östlichen Nationalkirchen (187 f.) zeigen ihn in seinem Bestreben, die Konfessionen in der Kirchengeschichte vor „ökumenischem und universalem Horizont" zu betrachten (156).

Joachim Mehlhausen gibt einen Überblick über die kirchenhistorische Erforschung der Zeit von der Reformation bis 1949. Die „ältere" oder „bisherige" Konzentration der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung auf personenorientierte Darstellung wird von ihm in ihren Ergebnissen zwar gewürdigt, aber für ergänzungsbedürftig gehalten durch „problemorientierte" „Gesamtschau" (205, 222, 261, 266, 269, 280).

In einer pointierten Darstellung bietet Hermann Fischer einen Überblick über die Systematische Theologie seit dem Ende des 1. Weltkrieges. Schwerpunkte sind zwei unterschiedliche Grundkonzeptionen: die der Theologie Karl Barths in ihren verschiedenen Entwicklungsstufen und die der lutherischen Ordnungstheologie. Dabei versucht Fischer den Blick zu lenken auf die theologischen Grundzüge, die zwar in einem bestimmten zeitgenössischen Kontext zu Beginn des 3. Reiches aufgedeckt wurden, deren Zusammenhang mit „politischem Urteil und politischer Entscheidung" jedoch nicht so eindeutig sei, „wie sich zunächst vermuten läßt" (336).

Die Entwicklungen in der Praktischen Theologie beschreibt Peter C. Bloth auch anhand von zwei Schwerpunkten, die sich in den 20er Jahren herausstellten im Konflikt zwischen einer „praktischen Ekklesiologie" einer sich mit der Gesellschaft in Bezug setzenden „Volkskirche" (410. 419) und der dialektischen Theologie einer „Bekenntniskirche" (419). Unter dem Titel „Die handelnde ‚Kirche des Wortes'" zeigt Bloth die verschiedenen „Modifikationen", in denen die Praktische Theologie alte, einst gegensätzliche Positionen aufgenommen hat. Zusammenfassend schält er schließlich vier „Tendenzen" heraus: „Kirche, Gesellschaft, Kontext, Handeln" (493).

Erstaunlich ausführliche Literaturangaben machen dieses Buch insbesondere für Theologiestudenten zu einem nützlichen Hilfsmittel. Ob die „sog. Laien" (Vorwort), an die sich das Buch auch wenden will, ohne Vorkenntnisse viel mit diesen Überblicken anfangen können, bleibt allerdings zweifelhaft.

Ulrike Link-Wieczorek

KIRCHENGESCHICHTE UND KIRCHENKUNDE

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 26/1983. Mit 2 Abbildungen. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983. 214 Seiten. Leinen DM 46,—.

Von den vier Aufsätzen, die das Jahrbuch eröffnen, werden zwei angesichts ihrer Aktualität auf ein breites Interesse rechnen dürfen: „Die Kirche und die litauische Nationalbewegung" (Manfred Hellmann) und „Die Kanonisierung der Neomärtyrer in der Russisch-Orthodoxen Auslandskirche" (Gerd Stricker). Wichtige Teilaspekte historischer Forschung greifen Walter Daugsch und Ernst Christoph Suttner in ihren Untersuchungen über die Toleranz im 16. und 17. Jh. in Siebenbürgen bzw. die Offenheit der Walachei für das Bildungsgut der Zeit im zweiten Drittel des 17. Jh.'s auf.

Die „Chronik" umfaßt diesmal Berichte aus den Kirchen Estlands, Lettlands, Litauens, der Tschechoslowakei, Ungarns, Rumäniens und aus der Russisch-Orthodoxen Kirche. Gerade dieser Teil des Jahrbuchs kann als Informationsquelle nicht hoch genug eingeschätzt werden. Der Rechenschaftsbericht von Peter Hauptmann „25 Jahre Ostkirchen-Institut in Münster" vermittelt einen eindrucksvollen Überblick über die Arbeit, auf der auch die Veröffentlichung dieses verdienstvollen Jahrbuchs beruht.

Die abschließenden Buchbesprechungen unterrichten wie immer über den Stand der einschlägigen Forschung.

Kg.

Lucida Schmieder OSB, Geistestaufe. Ein Beitrag zur neueren Glaubensgeschichte. (Paderborner Theologische Studien, Bd. 13.) Ferdinand Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 1982. XIV, 486 Seiten. Kart. DM 44,—.

Diese von Heribert Mühlen betreute Dissertation soll „dazu beitragen, durch die begriffliche Klärung des Wortes ‚Geistestaufe' geschichtlich bedingte Verengungen zu erhellen und spaltungsträchtige Doppeldeutigkeiten aufzudecken" (XIV). Doch ist auf eine Überprüfung der biblischen Bezüge verzichtet, ebenso auf eine Rückschau in die frühe Kirche und das Mittelalter. Ein erster Wurzelboden für den Gebrauch dieses Wortes wird am Rande des reformatorischen Aufbruchs gesucht: bei Hubmaier, Zwingli und Schwenckfeld (nicht bei Luther!). Aber „die eigentlichen historischen Wurzeln liegen in der vom deutschen Pietismus mitbestimmten methodistischen Erweckung des 18. Jahrhunderts" (456). Denn nach den Erfahrungen und der Lehre John Wesleys „besteht der Unterschied zwischen der Gabe der Rechtfertigung und derjenigen der Heiligung nicht nur in einem neuen Gottesverhältnis und in tatsächlicher Umwandlung. . ., sondern in einer neuen Stufe oder Ebene des christlichen Lebens" (106). Bei Wesleys Mitarbeiter Fletcher wird die „völlige Heiligung" schon mit „Geistestaufe" gleichgesetzt. Dieser Ansatz wird weitergeführt in der sehr komplexen, auch calvinistisch beeinflußten amerikanischen Heiligungsbewegung. Von Amerika erfolgen dann Rückwirkungen nach Großbritannien und zur deutschen Gemeinschaftsbewegung hin. Nach 1900 kommt es schließlich zur Entstehung der klassischen Pfingstbewegung, in der der Begriff „Geistestaufe" mit Glossolalie verbunden ist, und ein halbes Jahrhundert später zur Aufnahme des Anliegens in den neupfingstlicherischen Aufbrüchen innerhalb der etablierten Kirchen. Zuletzt wird noch dargelegt, wie man in der „Charismatischen Gemeinde-Erneuerung" des deutschen Sprachraumes den Begriff „Geistestaufe" durch „Geist-Erneuerung" zu ersetzen versucht. Doch wird zu wenig deutlich, daß es mit solcher Integration in die kircheneige-

nen Traditionen auch zu einer Entschärfung des Anliegens kommt. Die sehr informative, (auch mit englischen Zitaten!) reich belegte und differenzierte Darstellung bietet Stoff genug zum Weiterfragen, zumal sich die Verfasserin mit kritischen Urteilen zurückhält.

Helmut Mohr

KIRCHENRECHT

Hugo Schwendenwein, Das neue Kirchenrecht. Gesamtdarstellung. Styria-Verlag, Graz 1983. 700 Seiten. Geb. DM 150,—.

Am 25. 1. 1983 hat der Papst das neue kirchliche Gesetzbuch verkündet; es tritt am 27. 11. 1983 (1. Adventsonntag) in Kraft. Eine neue Gesamtdarstellung des katholischen Kirchenrechts, soweit es die sog. lateinische — also grob gesagt: die westliche — Kirche betrifft, kann daher die Aufmerksamkeit auch der Christen beanspruchen, die sich der römischen Kirche nicht zugehörig fühlen.

Der Verf. befaßt sich zunächst in „Vorbemerkungen" überblicksweise mit den theologischen und sozialphilosophischen Grundlagen des Kirchenrechts, der Kirchenrechtswissenschaft, den kirchlichen Rechtsquellen und dem Verhältnis von Kirche und Staat in den deutschsprachigen Ländern; anschließend wird das Promulgationsdokument im lateinischen Urtext mit deutscher Übersetzung abgedruckt. Entsprechend dem Aufbau des Gesetzbuches stellt der Verf. sodann die allgemeinen Normen (I. Buch), die Rechte und Pflichten von Laien und Klerikern sowie die hierarchische Verfassung der Kirche und das Ordensrecht (II. Buch), das Lehramt der Kirche (III. Buch), das Sakramentsrecht und verwandte Materien (IV. Buch), das kirchliche Vermögens- (V. Buch), Straf- (VI. Buch) und Prozeßrecht (VII. Buch) dar.

Die ökumenische Bewegung wird im Kapitel über das Lehramt kurz behandelt (298). Den „getrennten Christen" ist ein kurzer Abschnitt im Rahmen der Ausführungen über die „Christgläubigen" gewidmet (124 f.); ihnen wird eine „nicht voll entfaltete Kirchengliedschaft" zugesprochen. Es fehlt nicht der Hinweis, daß Christen, die nie katholisch waren, an rein kirchliche Gesetze nicht gebunden sind (75 f., 125). Besonderes Interesse kann auch die relativ ausführliche Darstellung des Eherechts im Rahmen des Sakramentsrechts beanspruchen (354–411; vgl. dazu auch R. Sebott in: Ökumenische Rundschau, Beiheft 46). In diesem Zusammenhang werden auch die Mischehenregelungen kurz erwähnt (397 f., 400 f.).

Hier wie zumeist beschränkt der Verf. sich allerdings weitgehend auf eine positivistische Darstellung des Gesetzesinhalts unter Verzicht auf eine kritische Durchdringung. Eine Auseinandersetzung mit kritischen Anfragen ist ersichtlich nicht der Zweck des Buches. Zu einer ersten Orientierung über den Inhalt der neuen Regelungen in ihrer Gesamtheit ist es dagegen vorzüglich geeignet. Es ist allerdings zu hoffen, daß die Promulgation des neuen Codex nicht — ähnlich wie nach 1917 — zu einer neuen Blüte des Gesetzespositivismus in der römisch-katholischen Kirchenrechtswissenschaft führt. Mehr denn je ist eine kritische Kanonistik gefordert.

Hanns Engelhardt

Martha Wegan, Ehescheidung. Auswege mit der Kirche. Verlag Styria, Graz-Wien-Köln, 2. Aufl., 1983, 212 Seiten. Kart. DM 29,80.

Das von dem einzigen weiblichen Anwalt bei der Sacra Romana Rota, dem

päpstlichen Ehegericht, mit kirchlicher Druckerlaubnis des Vikariats der Stadt Rom veröffentlichte Buch wendet sich an „alle, die über die wichtigsten Ehenichtigkeits- und Dispensgründe informiert sein wollen", „vor allem an junge Leute, Brautleute, Eheleute, die glücklich oder unglücklich verheiratet sind, an alle Geschiedenen, die gern wieder heiraten möchten oder bereits in einer neuen zivilen Ehe leben" (9). Zu den im Untertitel des Buches angesprochenen „Auswegen mit der Kirche" gehört freilich die Ehescheidung gerade nicht. Die römisch-katholische Kirche erkennt die Möglichkeit der Scheidung einer gültig geschlossenen Ehe nicht an; daran hat sich auch durch das neue Recht nichts geändert, das im Entwurf und durch ein dem Buch beigegebenes korrigierendes Canones-Verzeichnis berücksichtigt ist. Die Kirche behilft sich mit einer großen Zahl von Nichtigkeitsgründen; 30 % der zivil Geschiedenen könnten — so die Verf. — ihre Ehe kirchlich nichtig erklären lassen. Die Erörterung der Nichtigkeitsgründe nimmt daher den größten Teil des Buches ein. Die Darstellung ist allgemeinverständlich und mit zahlreichen erläuternden Beispielen versehen, die allerdings nicht selten den Eindruck vermitteln, je größer die Unmoral, desto leichter sei der Weg aus der ehelichen Bindung. Die Fragwürdigkeit einer solchen Regelung wird von der Verf. allerdings nicht zum Gegenstand einer Erörterung gemacht. Sie hält sich an das positive Recht und die Entscheidungen der kirchlichen Ehegerichte. Deshalb ist das Buch für den angesprochenen Betroffenen oder Praktiker zweifellos nützlich, muß aber jeden unbefriedigt lassen, der sich nicht in der Lage sieht, die Eherechtspraxis der römisch-katholischen Kirche fraglos hinzunehmen.

Eine Darstellung des kirchlichen Ehenichtigkeitsverfahrens, der (geringen) Möglichkeiten einer Ehetrennung durch päpstliche Dispens und ein Anschriftenverzeichnis kirchlicher Gerichte im deutschsprachigen Raum runden das Buch ab. Hanns Engelhardt

MARTIN LUTHER

Peter Manns/Harding Meyer (Hrsg.), Ökumenische Erschließung Luthers. Referate und Ergebnisse einer Internationalen Theologenkonsultation. Verlag Bonifatius-Druckerei, Paderborn/Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 1983. 344 Seiten. Kart. DM 36,—.

Der Band enthält die überarbeiteten und gekürzten Referate einer Konsultation, zu deren Trägerschaft und Durchführung (12. – 15. 10. 1982) sich fünf renommierte kirchliche und staatliche Institute verbunden haben (Bensheim, Paris, Straßburg, Paderborn, Mainz). Man hatte aus der Fülle anstehender Luther-Themen fünf Problemkreise ausgewählt und auf ihre ökumenische Bedeutung befragt, nämlich die Ergebnisse der katholischen Lutherforschung, Luthers Beitrag für die reformatorische Bekenntnisbildung, sein („doppelschichtiges") Kirchenverständnis, die bekannte Simul-These als Schlüsselproblem in Richtung Täufer- und Heiligungsbewegung sowie die Frage nach der Schriftautorität. Zu jedem Bereich wurden zwei Hauptreferate vorgetragen (Manns/Pesch; Seebaß/Lohff; Vajta/Bischof Scheele; Lindberg/Seils; Lønning/Hall), an die sich vier oder drei „Stellungnahmen" mit differierendem Ansatz und ein „Gesprächsbericht" innerhalb des Themenbereichs sowie ein „Bericht über das

Schlußgespräch" aus der Feder jeweils eines Theologen anschlossen. Vertreten waren neben den beiden deutschen Staaten die USA, Kanada, die skandinavischen Staaten, England, Frankreich, Indien und Japan.

Der Band dürfte zu den wichtigsten „Erträgen" des Lutherjahres gehören. Und das aus folgenden Gründen:

1. er dokumentiert vorbildlich die Ergebnisse mehrerer Jahrzehnte weltweiter Luther-Forschung, und zwar gleichzeitig in ihrer Genese wie in ihrer Interdependenz;
2. er hält exemplarisch fest, wozu die Teilnehmer der Konsultation durch die Tagungsgliederung genötigt waren, nämlich zum Gespräch miteinander und nicht nur zur Überredung des Publikums durch konzertierte Aktion der Fachleute. Die Redlichkeit, mit der hier Einblick gewährt, ökumenische Hindernisse benannt (statt verharmlost) und auf diesem Hintergrund von Luther ausgehende ökumenische Impulse sichtbar gemacht werden, gibt dem Band seine Überzeugungskraft;
3. er erkennt dem evangelisch-katholischen Dialog über Luther seine Bedeutung zu, ohne deshalb die durch die Freikirchen (Täufernachfolger, Wesley-Bewegung), die anglikanische und orthodoxe Kirchengemeinschaft gegebenen Beziehungen und Anfragen zu ignorieren;
4. er konfrontiert den Leser, wo es angeht, mit der Frömmigkeit Luthers und macht deutlich, wie sehr alle Konfessionen an dieser Stelle „ökumenischen Nachholbedarf" haben;
5. er stellt selbst dar, was er leisten will, nämlich ein Stück Versöhnung über einem jahrhundertealten Streitpunkt. Wer dieses Stück Versöhnung ignoriert, zieht sich künftig mit Recht den Vorwurf ideologischer Ausblendung gesicherter Ergebnisse bzw. des Ignorantentums zu.

Drei Fragen stellen sich dem Berichterstatter nach der Lektüre dieser ebenso notwendigen wie hilfreichen Publikation, deren Wissenschaftlichkeit sie nirgends unzugänglich macht, sondern auch dem Nichtfachmann zur Wahrheitsvergewisserung verhilft:

1. Hätte die skandinavische Lutherforschung nicht stärker, die nordamerikanische aufgefächerter vertreten sein müssen? Der evangelischen Lutherforschung in Deutschland mit ihrem engen Konnex zu Skandinavien kommt doch wohl auch die Aufgabe zu, die skandinavischen Ergebnisse an die katholische Lutherforschung zu vermitteln und deren ökumenische Relevanz zu verdeutlichen.
2. Es fällt auf, wie stark aus der umstrittenen geschichtlichen Gestalt Martin Luthers ein „Traditionsgut" geworden ist, das zu wahren sich die Kirchen nun gemeinschaftlich verpflichtet wissen. Fast wünscht man sich, der „alte Kämpe Luther" führe ein wenig dazwischen, wo die notwendige Forderung, ihm gerecht zu werden, und das wichtige Anliegen, unnötige Hindernisse zu beseitigen und zukunftsträchtige Impulse freizulegen, zu der Debatte werden: was ist ökumenisch integrierbar, was nicht. Zu einer ökumenischen „Vermarktung" Luthers sollte es nicht kommen.
3. An die Stelle, an der die Väter sich um die Kulturbedeutung Luthers mühten, ist heute das „Spannungsfeld zwischen Wortgebundenheit und Kontextbezug" getreten. Es ist zugleich der Bereich des Bandes, an dem man sich gelegentlich ein höhe-

res Reflexionsniveau wünscht. Konnte bei der Planung niemand in die weltweite Ökumene vermitteln, daß der Sprung über die Jahrhunderte in den heutigen Kontext auch Probleme verharmlosen kann; und daß solches sich vermeiden läßt, wenn man sich zuvor ökumenisch vergegenwärtigt, wo Stärke und Schwäche der Lutherdeutung des Kulturprotestantismus und des Neuluthertums liegen?

Hans Vorster

MARTIN NIEMÖLLER

Dietmar Schmidt, Martin Niemöller. Eine Biographie. Radius-Verlag, Stuttgart 1983. 286 Seiten. Leinen DM 28,—.

Die zuerst 1959 im Rowohlt-Verlag erschienene Biographie liegt hier in einer unveränderten Neuauflage vor, erweitert durch ein umfangreiches Abschlußkapitel „Zwanzig Jahre danach" (254–286), in dem der Autor sich behutsam und verständnisvoll, aber durchaus nicht unkritisch um eine Interpretation der Äußerungen und des Verhaltens Martin Niemöllers aus übergreifenden Zusammenhängen heraus bemüht. Auch der ökumenische Aspekt kommt dabei eingehend zur Sprache (266 ff.), wobei allerdings die Rolle Niemöllers als Integrationsfigur der innerdeutschen Ökumene — er war Mitbegründer und dreizehn Jahre hindurch Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen — leider unerwähnt bleibt. Seinem klaren biblischen Zeugnis auch in diesem Kreis ist es mit zu verdanken, daß die Freikirchen ihre Vorbehalte gegenüber ökumenischen Beziehungen allmählich überwanden.

Als bisher einzige Biographie dieser umstrittenen, aber auch unbestreitbar überragenden kirchlichen Persönlichkeit unseres Jahrhunderts wird die Darstellung Dietmar Schmidts ihren Wert behalten. Einer späteren Kirchengeschichtsschreibung leistet sie wichtige Vorarbeit, der Gegenwart hilft sie bei der Suche nach dem immer wieder neu geforderten Gehorsam gegenüber dem Evangelium, um den es Martin Niemöller letztlich und ausschließlich gegangen ist.

Kg.

AUSLÄNDERARBEIT

Christoph Elsas, Ausländerarbeit. (Praktische Wissenschaft: Kirchengemeinde.) Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1982. 192 Seiten. Kart. DM 34,—.

Hinter dem einfachen Titel „Ausländerarbeit" verbirgt sich eine gründliche Studie, die eine reiche Erfahrung im Umgang mit Ausländern, vor allem Muslimen und konzentriert auf Berlin, mit sozialwissenschaftlichen Informationen und einer differenzierten praktisch-theologischen Analyse verbindet.

In einem ersten Durchgang berichtet der Autor, evangelischer Theologe und Religionswissenschaftler in Berlin, über Ansatz und Fortgang einer christlich-islamischen Arbeitsgemeinschaft, die er im Kirchenkreis Charlottenburg mit Vertretern verschiedener islamischer Organisationen und Mitgliedern der Kirchengemeinden des Bezirks ins Leben gerufen hat. Der Leser erfährt von Fortschritten und Rückschlägen der Begegnung, wird in die Problemstellungen eingeführt, die sich oft aus aktuellen politischen oder kirchlichen Anlässen entwickeln, um rasch in grundsätzliche Themen zu münden, wird in vertiefende theologische Überlegungen eingeführt und erlebt in alledem hautnah und konkret, nüchtern und doch ermutigend ein

Modell christlich verantworteter Ausländerarbeit.

Im zweiten Teil liefert die Studie das für eine fundierte Ausländerarbeit notwendige sozial- und religionswissenschaftliche Informationsmaterial. Hier werden die einschlägigen Themen behandelt: Arbeits-, Schul- und Freizeitbereich, rechtliche Fragen, kulturelles und soziales Selbstverständnis der Ausländer, Fremdenfurcht usw. Dabei kommen dem Autor seine religionswissenschaftlichen Fachkenntnisse ebenso zugute wie die reichlich zitierten Informationen und Analysen zum Ausländerthema, die es inzwischen gibt. Vieles davon kann auch anderswo nachgelesen werden, doch sei auf die detaillierte Darstellung der religiösen Prägungen der verschiedenen ausländischen Gruppen und Nationalitäten ausdrücklich hingewiesen.

Der dritte Teil wendet sich „gemeindlichen Erprobungszusammenhängen" zu und stellt Arbeitsfelder und Projekte vor, in denen sich Ausländerarbeit in einer Kirchengemeinde, ihren Einrichtungen und Aktivitäten konkretisieren kann. Auch dabei dominiert die Verbindung von Erfahrungsbericht und generalisierender Reflexion, die ihrerseits immer wieder auf praktische Impulse zielt und eine Fülle von Anregungen bietet. Dieser Teil macht die theologische Grundhaltung des Autors besonders deutlich: Es ist der Versuch, die „Menschenliebe" Gottes, von der das Neue Testament spricht, in der Zuwendung zu den unter uns lebenden Ausländern zu realisieren. Es geht dabei nicht nur darum, die Ausländer als die Schwächeren zu sehen, „für die" etwas getan werden muß. Vielmehr ist eine Haltung intendiert, die die anderen in ihrer Art achtet, sich zu ihnen stellt und darin das biblische „Gott mit uns" in ein „mit ihnen" umsetzt.

Leider hat der Verlag der mit praktischer Anschauung gefüllten Studie durch einen kaum lesbaren Satzspiegel viel von ihrer Lebendigkeit genommen. Offenbar blieb ihm angesichts der vom Autor zusammengetragenen Materialfülle nichts anderes übrig. Vielleicht wäre auch hier weniger am Ende mehr gewesen. Michael Mildenberger

LATEINAMERIKA

Antonio Reiser/Paul Gerhard Schoenborn (Hrsg.), Basisgemeinden und Befreiung. Lesebuch zur Theologie und christlichen Praxis in Lateinamerika. Jugenddienst-Verlag, Wuppertal 1981. 384 Seiten. Kart. DM 16,80.

„Stumme beginnen zu reden. Schwache werden stark. Vereinzelte schließen sich solidarisch zusammen. Rechtlose reklamieren ihre Menschenrechte. Personen, denen die Menschenwürde vorenthalten wird, machen sich auf den Weg, den ‚neuen Menschen', die ‚neue Gesellschaft' zu realisieren. Ausgebeutete Menschen begehren auf, organisieren sich, erzielen Erfolge, erleiden Niederlagen, erringen Siege. Sie hoffen, sie kämpfen, sie fallen, sie siegen. Von der Kehrseite der Geschichte her gestalten sie, denen Geschichte vorenthalten wurde, in einem verwickelten Prozeß nun selbst Geschichte. Das alles geschieht vor unseren Augen, vor uns Bürgern der Ersten Welt — in Lateinamerika, bei den Armen der 3. Welt" (35).

Das Lesebuch will engagierte Menschen und Gemeindegruppen in diesen spannenden Aufbruch der Kirche in Lateinamerika mit hineinnehmen, zeigen, was alles passieren kann, „wenn ‚das Wort Basis' wird, wenn das Evangelium das Leben, Kampf und Befreiung die Bibel erschließen" (38). Basisgemeinden sind nach einer Definition des 4. Kon-

gresses der ökumenischen Vereinigung der Theologen der Dritten Welt „Inkarnationsorte einer Kirche, die, ihrer Berufung getreu, ständig aus dem Glauben des Volkes, unter den ‚Nicht-Geladenen zum Festmahl' (Lk 14, 15–24) entsteht" (367 f.). Briefe und Arbeitsdokumente über „Theologie der Unterdrückten" von dieser Konferenz in São Paulo 1980 bilden den Rahmen des Werkes. In ihm finden wir eine Fülle informativer, katechetischer, liturgischer, meditativer und politischer Texte. Die Herausgeber versuchen, sie durch Überschriften (z. B. „Bekenntnisse und Visionen", „Menschen werden verfolgt", „Erfahrungen der Befreiung") zu gliedern und widmen ein besonderes Kapitel dem Kampf der Frauen. Sehr hilfreich ist das ausführliche Inhaltsverzeichnis, das neben Titel und Quelle Stichworte zum Inhalt gibt und angesprochene Themen benennt.

Der Gottesdienst zum 1. Mai als „Fest Josefs des Arbeiters" aus Belo Horizonte (319 ff.), die Bibelstunden für Migranten in São Paulo (303 ff.), die Bauernmesse aus Nicaragua (341 ff.) oder die Rede, in der der später ermordete Erzbischof Oscar Romero in Löwen Erfahrungen der Kirche in El Salvador benennt (154 ff.), sind eindrucksvolle Zeugnisse einer neuen Spiritualität, die über Anklagen und Forderungen hinausführen zu neuen Erfahrungen des Geistes Gottes.

Die Armen, die hier zu Wort kommen, sind „der Brief Christi, erkannt und gelesen von allen Menschen" (2 Kor 3). Wir Reichen müssen das Evangelium von ihnen lernen. Um unsere Teilhabe an dieser neuen Hoffnung für die Kirche und für die Welt geht es den Herausgebern.

Reinhart Müller

Antonio Reiser/Paul Gerhard Schoenborn (Hrsg.), Sehnsucht nach dem Fest der freien Menschen. Gebete aus Lateinamerika. Jugenddienst-Verlag, Wuppertal – Gelnhausen 1982. 192 Seiten. Kart. DM 14,80.

Dies Buch ist eine wichtige und notwendige Ergänzung zum vorbesprochenen. Es will den Blick der Christen in unserem Land schärfen „für die Not, die Unterdrückung, die Ausbeutung und das unendliche Leiden der Menschen in Lateinamerika". Zugleich will es zeigen, „welcher Reichtum an Hoffnung, an Glauben, an Nächstenliebe und Engagement in diesem uns so fernen und doch so nahen Kontinent vorhanden ist" (31).

Die Gebete und Lieder preisen den Gott der Armen, der Werktätigen, der Unterdrückten als Bruder und Befreier. Bekannte Dichter, Kirchenführer und Bischöfe wie Ernesto Cardenal, Dom Helder Camara und Dom Pedro Casaldáliga kommen ebenso zu Wort wie Arbeitslose, Gefolterte, Campesinos, Kranke, Mütter von Entführten und der Vater, der am Abend vor seiner Hinrichtung aus dem Gefängnis in Nicaragua an seinen Sohn schreibt.

Immer wieder beten hier lateinamerikanische Christen das Vaterunser und die Psalmen in erschütternden, mitreißenden Paraphrasen, aktualisieren das Credo, die Litanei und die eucharistischen Gebete aus ihren Erfahrungen der Passion und der Nachfolge Jesu. Die Litanei „Ich will Gerechtigkeit und nicht Totenmessen" aus El Salvador beschreibt in Psalmworten den Weg der Kirche aus den Spinnweben der frommen Gewohnheit zum Menschen, zum Nächsten (158 ff.). Der brasilianische „Kreuzweg zur Kampagne der Brüderlichkeit", der in der Industriestadt Belo

Horizonte entstand, wird von eindrucksvollen Holzschnitten eines unbekannten Künstlers aus Nordost-Brasilien illustriert (112 ff.).

Das ausführliche Inhaltsverzeichnis (s. Vorband) hilft, den für Gottesdienst, Werkstatt oder Gemeindekreis jeweils geeigneten Text im Sinn der Herausgeber zu „brüderlichem Beistand, phantasievoller Solidarität, zu wirklichem Engagement" zu finden und zu verwenden.

Reinhart Müller

Indianer in Lateinamerika. Neues Bewußtsein und Strategien der Befreiung. Dokumente der zweiten Tagung von Barbados, aus dem Spanischen übersetzt von Elisabeth Müller. Peter Hammer Verlag, Wuppertal-Gelnhausen 1982. 288 Seiten. Kart. DM 14,80.

Die erste Konferenz von Barbados und ihre Abschlußerklärung haben 1971 weltweit Aufsehen erregt und in der Ökumene Zustimmung und Widerspruch gefunden (vgl. ÖR 1974, 269 f.). Bei diesem vom ÖRK finanzierten Symposion stellten Ethnologen lapidar fest: Die LA-Indianer sind nach wie vor einer kolonialen Herrschaft unterworfen. Ihre Kulturen werden von den zu ihrem Schutz gegründeten Institutionen zerstört. Die christlichen Missionen nehmen unter dem Vorwand des religiösen Auftrags teil an der ökonomischen und humanen Ausbeutung der Indianer und sollten ihre Tätigkeit einstellen.

Sechs Jahre später versammeln sich LA-Ethnologen, Repräsentanten indianischer Bewegungen und Vertreter von Kirchen zu einem zweiten Arbeitsgespräch in Barbados. *Georg Grünberg* qualifiziert es — im Unterschied zu Barbados I — als „indianisches Konsultationstreffen mit Beteiligung von Ethnologen und Vertretern der Kirchen" (9). Stand man 1971 unter dem Eindruck, daß nur eine rasche konzertierte Aktion von Ethnologen, Regierungen und Kirchen den im Gang befindlichen Genozid der indianischen Minderheiten in LA verhindern könne, so stellen die Beteiligten von Barbados II fest: die Indianer haben ihr Schicksal in die eigenen Hände genommen, sind vierlerorts dabei, Anführer ihrer eigenen Rettung und Befreiung zu werden. Davon geben die Berichte von *Guillermo Bonfil Batalla,* Mexiko, *Trino Morales,* Kolumbien, *Esteban Emilio Mosonyi,* Venezuela, anschaulich Zeugnis. Vor allem aber belegen die Berichte der Repräsentanten indianischer Völker selbst aus Mexiko, Guatemala, Nicaragua, Peru und Bolivien (sie sind mit 20 von 34 Teilnehmern in Barbados II dabei) ihre neue Rolle eindrucksvoll. Sie erheben ihre Stimme nicht nur gegen Unterdrückung und Ausbeutung, sondern „für eine Gesellschaft, die ohne Anwendung von Herrschaft und ohne Zerstörung der natürlichen Ressourcen die täglichen Probleme des konkreten Lebens zu lösen vermag" (Grünberg). Die Deklaration von Barbados II wendet sich denn auch an die „indianischen Brüder und Schwestern", ruft sie auf, die Zersplitterung zu überwinden, die Einheit der indianischen Völker zu verwirklichen, und bietet zu diesem Ziel Strategien und Mittel an.

In zwei weiteren Resolutionen wird die „Invasion der Rassisten aus dem Südlichen Afrika" und „die Kolonialpolitik des Summer Institute of Linguistics" (Wycliff) abgelehnt. Die letztere halte ich in dieser pauschalen Form für ungerecht.

Dank gebührt dem Peter Hammer Verlag, daß er hier die Publikation der Dokumente von Barbados I fortsetzt. Dadurch können der interessierte Leser

und hoffentlich auch unsere Kirchen zur Kenntnis nehmen, daß durch ein vom Antirassismus-Fonds des ÖRK gefördertes Programm nicht nur eine weltweite Sensibilisierung für vergessene Minderheiten erfolgt ist, sondern sie selbst zur Teilnahme an ihrer Befreiung ermutigt wurden. Die vorzügliche Übersetzung erleichtert die Lektüre der wichtigen Texte sehr.

Reinhart Müller

CHINA

Raymond W. M. Fung (Hrsg.), Graswurzel-Gemeinden auf Chinas Boden. Kirche im Sturm der Kulturrevolution. Verlag der Ev.-Luth. Mission, Erlangen 1982. 143 Seiten. Paperback DM 12,—.

In der Volksrepublik China sind den Religionsgemeinschaften und der christlichen Kirche heute Freiheiten eingeräumt, von denen man noch vor wenigen Jahren nicht mehr zu träumen wagte. Am Ende der Kulturrevolution schien die Kirche und überhaupt alles religiöse Leben ausgelöscht zu sein. Wie ist es möglich, daß heute die Gottesdienste in den großen Städten wieder von Tausenden von Menschen besucht werden und die Kirche ein Maß an öffentlicher Anerkennung innerhalb des sozialistischen Rahmens genießt?

Das Buch von R. Fung gibt darüber Auskunft. In einer Zeit, deren traumatische Spuren noch fast alle Chinesen tief belasten, kamen Gemeindegruppen in kleinen Familien- und Hauskreisen zusammen, bis auch diese Gemeinschaften unter dem Druck der Roten Garden auseinandergerissen wurden. Die geistliche Substanz, die von diesen Quellen ausging, ist das Fundament, auf dem die Gemeinde trotz der Verfolgung am Leben blieb und bis heute wächst.

Vierzehn Berichte aus Gruppen verschiedenster Prägung zeigen, wie einzelne in den Gemeinden nach dem Ausfall ihrer Pfarrer Verantwortung übernehmen. Äußere Formen im Gemeindeleben und in den Gottesdiensten treten zurück, nur das Wesentliche bleibt. Die Berichte zeigen die Furcht, das Versagen und den mutigen Einsatz chinesischer Christen in schwerer Anfechtung. Es wird auch deutlich, daß manche Kreise relativ unbehelligt blieben. An einigen Orten treten überlieferte konfessionelle Elemente stärker hervor, wenn auch die Traditionen insgesamt relativiert werden. Es ist eindeutig, daß in diesen Hauskreisen die „nach-denominationelle Kirche" wuchs, von der uns aus China berichtet wird. Interessant ist die Beobachtung, daß nur eine der vierzehn Gruppen der Drei-Selbst-Bewegung mit Ablehnung gegenübersteht. Die Gründe dafür liegen in einer vorgegebenen theologischen Haltung.

Raymond Fung, Sekretär für Mission und Ökumene im Ökumenischen Rat der Kirchen, vermittelt die lebendigen Augenzeugenberichte schlicht und zugleich mit unmittelbarer Frische, die ermutigend und belebend ist.

Winfried Glüer

K. H. Ting, Gedanken eines Chinesen beim Bibellesen. Schriftenmissionsverlag, Gladbeck/Verlag der Vereinigten Ev. Mission, Wuppertal 1982. 64 Seiten. Paperback DM 8,95.

K. H. Ting (in der heute in China gebräuchlichen Transkription: Ding Guang-xun) bejaht die Situation seiner Kirche im sozialistischen China. „Gott hat uns an diesen besonderen Platz gestellt, und darum hat er auch eine besondere Aufgabe für uns. . . . Für unsere chinesische Kirche ist entscheidend,

daß Gott uns heute ruft, eine Kirche zu sein, die für sich selbst verantwortlich ist und wächst" (59).

Nach Jahren der Unterdrückung in der Kulturrevolution stehen heute den Gemeinden in der Volksrepublik China wieder Bibeln zu Verfügung. Viele Christen brauchen eine konzentrierte Anleitung und Einübung in das Lesen der Bibel. Die kleine Schrift des chinesischen Bischofs und Präsidenten des Chinesischen Christenrates ist aus der Praxis und für die Praxis entstanden. Sie zeigt, wie die Kirche im jetzigen Stadium der Sammlung und des Aufbaus den zerstreuten Gemeinden in elementarer Weise Hilfestellung leisten.

Ting lehrt behutsam und liebevoll, auf kleine Nuancen zu achten. Biblische Gestalten wie Jakob zwischen Pniel und Bethel oder die handelnden Personen im Gleichnis vom „verlorenen Sohn" werden lebendig angesichts menschlicher Verlorenheit und der Ermöglichung neuen Lebens. Hier und da treten Wendungen hervor, die ihren Ursprung im Lesen der Bibel im chinesischen Kontext haben und unmittelbar auch uns ansprechen.

Das Thema ist Gottes Liebe, die in Christus Gestalt nimmt und in klaren eschatologischen Konturen zur Wiederherstellung der Gemeinschaft führt.

Die kleine Schrift gibt über ihr eigentliches Thema hinaus Aufschluß über eine Kirche, von der wir nur wenig wissen.

Winfried Glüer

Anschriften der Mitarbeiter

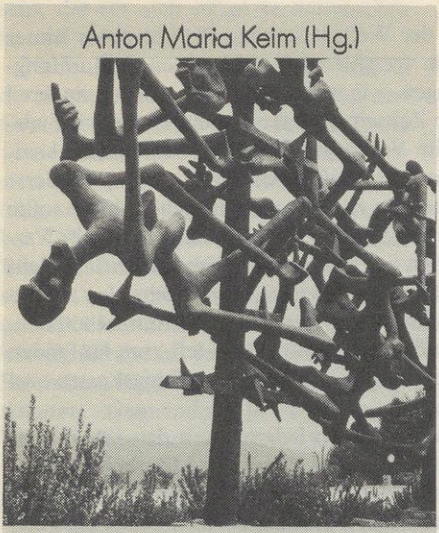
Pastor Günter Dulon, EMW, Mittelweg 143, 2000 Hamburg 13 / Pater Albert Ebneter SJ, Scheideggstr. 45, CH 8002 Zürich / Bundesrichter Dr. Hanns Engelhardt, Herrenstr. 45a, 7500 Karlsruhe / Prof. Dr. Heinrich Fries, Friedenheimer Str. 151, 8000 München 21 / Dr. Winfried Glüer, EMW, Vogelsangstr. 62, 7000 Stuttgart / Prof. Dr. Ferdinand Hahn, Schellingstr. 3, 8000 München 40 / Dr. Laurentius Klein OSB, Friedrichstr. 2-6, 6000 Frankfurt/Main / Johannes Laake, Nötelweg 6, 3000 Hannover 91 / Ulrike Link-Wieczorek, Rosenweg 7, 6501 Wackernheim / OKR Michael Mildenberger, Friedrichstr. 2-6, 6000 Frankfurt/Main / Pastor Dr. Helmut Mohr, Letterhausstr. 25, 4700 Hamm 1 / Missionsdirektor Dr. Reinhart Müller, Georg-Haccius-Str. 9, 3102 Hermannsburg / Pfarrer Heinz Ohme, Fahrstr. 15, 8500 Nürnberg / PD Dr. Michael Plathow, Oppelner Str. 2, 6900 Heidelberg / Prof. Dr. Dietrich Ritschl, CH 4418 Reigoldswil, BL / Prof. Dr. Dr. Dr. Demosthenes Savramis, Masurenweg 8, 5300 Bonn 3 / Frère Max Thurian, ÖRK, 150 route de Ferney, CH 1211 Genf 20 / Pfarrer Dr. Hans Vorster, Friedrichstr. 2-6, 6000 Frankfurt/Main / Prof. Dr. Josef Wohlmuth, Am Herrengarten 21, 5300 Bonn 3.

Inzwischen liegt die große Begegnung der Weltchristenheit in Vancouver hinter uns. In Heft 1/1984 werden wir unter den verschiedensten Aspekten eine umfangreiche Auswertung dieser Konferenz bringen, wie wir es jeweils auch nach anderen ökumenischen Weltkonferenzen in dieser Zeitschrift getan haben. Dabei wird wiederum nicht allein die Berichterstattung im Vordergrund stehen, sondern die kritische Betrachtung und Akzentsetzung, um nach Maßstäben für die jetzt geforderte Weiterarbeit in den Kirchen zu fragen. Über den Kreis unserer Bezieher hinaus sollte daher gerade das im Januar erscheinende Vancouver-Heft eine möglichst weite Verbreitung finden. Vorausbestellungen würden uns helfen, die Höhe der Auflage richtig zu bemessen, um nicht — wie bei früheren Gelegenheiten geschehen — zusätzliche Bestellungen mit dem Bescheid: „Leider vergriffen" beantworten zu müssen. Für die Bezieher der „Ökumenischen Rundschau" gehört das Heft zum laufenden Jahresabonnement, das freilich angesichts der gestiegenen Herstellungskosten von DM 32,- auf DM 38,- erhöht werden muß.

Im vorliegenden Heft befassen sich zwei Artikel wiederum mit den sog. Lima-Texten (Max Thurian und Josef Wohlmuth), letzterer ist aus der Mitarbeit an einer von der Deutschen Bischofskonferenz erbetenen Stellungnahme der katholischen Fakultäten erwachsen und um seiner praktischen Vorschläge willen beachtenswert. Auf die ökumenische Bedeutung Luthers aus römisch-katholischer Sicht geht Heinrich Fries in seinem Beitrag ein. Die Auswirkungen ökumenischer Gedanken auf kirchliche Lebens- und Rechtsordnungen untersucht Michael Plathow, während Albert Ebneter SJ insbesondere das neue katholische Kirchenrecht daraufhin kritisch befragt. — In der kirchlichen Friedensdiskussion wird oftmals noch zu wenig beachtet, welchen Einfluß konfessionelle Positionen und Traditionen dabei ausüben. Im Blick auf die orthodoxen Kirchen versucht Demosthenes Savramis hierauf eine Antwort zu geben.

Unter „Dokumente und Berichte" verdient die evangelikale Weltkonferenz in Wheaton (USA) vom Juni dieses Jahres Beachtung (Günter Dulon), gerade um ihrer nachdrücklichen Betonung der christlichen Weltverantwortung willen. Die Thesen des evangelisch-katholischen Arbeitskreises (des früher sog. Jaeger-Stählin-Kreises) zu „Ordination und Priesterweihe" lassen eine größere Nähe in der Diskussion um das kirchliche Amt erkennen, als es aus dem rein theologischen Disput hervorzugehen erscheint. Abschließend bringen wir wiederum einen Stipendiatenbericht (Johannes Laake), diesmal aus Israel, der uns erneut die Bedeutsamkeit des ökumenischen Austausches auf dieser Ebene bewußt macht.

Kg.



Anton Maria Keim (Hg.) Yad Vashem

Die Judenretter aus Deutschland
Ca. 128 Seiten. Kt. Ca. DM 16,80

Im August 1953 nahm das israelische Parlament das „Gesetz zum Andenken an die Märtyrer und Helden – Yad Vashem" an. Es beschloß damit die Errichtung einer Gedenkstätte für die jüdischen Opfer der nationalsozialistischen Herrschaft in Europa. Bevor man diese Stätte erreicht, geht man durch die sogenannte Allee der rechtschaffenen Nichtjuden. Dies sind Männer und Frauen, die unter eigener Lebensgefahr jüdischen Menschen in der Zeit der Verfolgung halfen; sie werden ausgezeichnet durch den Ehrentitel „Gerechte der Völker" und das Recht, an diesem Weg einen Johannisbrotbaum zu pflanzen. Erstmals werden mit dieser Dokumentation die Dossiers der deutschen Judenretter der Öffentlichkeit zugänglich gemacht.

Matthias Grünewald Verlag
Mainz

Widerstand im Dritten Reich

Heinz Hürten
Waldemar Gurian
Ein Zeuge der Krise unserer Welt in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts
XXV + 82 Seiten. Kt. DM 50,–
Der Herkunft nach russischer Jude, aber schon als Kind nach Deutschland gekommen und zur katholischen Kirche übergetreten, gehörte Gurian zu den jungen katholischen Publizisten, die in der Weimarer Republik den „liberalen Gesellschaftsatomismus" durch „organische Bindungen" zu überwinden suchten. Als Gurians wissenschaftlich bedeutendste Leistung erscheint ein Beitrag zur Entstehung der Totalitarismus-Forschung; schon früh hat er sich unter dem persönlichen Einfluß von Carl Schmitt mit dem totalen Staat auseinandergesetzt und glaubte, immer deutlicher vergleichbare Aspekte in Bolschewismus und Nationalsozialismus zu erkennen.
Historisch-politische Blätter

Walter Adolph
Geheime Aufzeichnungen aus dem nationalsozialistischen Kirchenkampf 1935–1943
3. Auflage. XLII + 310 Seiten. Leinen. DM 38,–
Die Herausgabe dieser freimütigen Aufzeichnungen, an denen nachträglich vom Verfasser nichts geändert wurde, tut nicht nur der Wahrheit, sondern auch der Kirche einen Dienst. Diese Tagebücher rühren an und faszinieren zugleich.
Tagesspiegel

Heinz-Albert Raem
Katholischer Gesellenverein und Deutsche Kolpingsfamilie in der Ära des Nationalsozialismus
XVIII + 268 Seiten. Kt. DM 52,–
Die Untersuchung zeigt – überwiegend anhand bisher noch nicht ausgewerteter Dokumente – das Ringen eines der größten katholischen Verbände um eine klare Linie im Kampf gegen den Nationalsozialismus.