N12<520876338 021

ubTÜBINGEN

576

D 21 472 F

Ökumenische Rundschau

33. Jahrgang
Heft 1
Januar 1984

TR

VANCOUVER 1983

Zur Sechsten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen vom 24. Juli bis 10. August 1983

325
Mel 1

VERLAG OTTO LEMBECK FRANKFURT/M.

16. JAN 1984

INHALT

ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU 33. Jahrgang 1/84

	Seite
Vorwort	1
Lothar Coenen, Vancouver 1983. Die Sechste Vollversammlung des ÖRK	2
Peter Sandner, (Fachgruppe 1) Mission und Evangelisation in Vancouver — ein Defizit?	16
Hans-Georg Link, (Fachgruppe 2) Schritte auf dem Weg zur Einheit	26
Per Lønning, (Fachgruppe 2) Die „eucharistische Vision"	40
Erika Stöffler, (Fachgruppe 3) In Richtung auf mehr Partizipation	50
Heinz Joachim Held, (Fachgruppe 4) Das Leben in Gemeinschaft teilen und heil machen	58
Gerhard Strauß, (Fachgruppe 5) Einheit der Kirche — Erneuerung der Menschheit	68
Ulrich Duchrow, (Fachgruppe 6) Im Bund mit Jesus Christus, dem Leben der Welt, für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung	76
Karl Ernst Nipkow, (Fachgruppe 7) Verantwortung für die Kinder und ökumenisches Lernen	87
Walter Arnold, (Fachgruppe 8) Glaubwürdige Kommunikation	98
Laurentius Klein, Gottesdienst in Vancouver	105
Paul-Werner Scheele, Auf dem Weg zum Leben (aus katholischer Sicht)	116
Dan-Ilie Ciobotea, Jesus Christus, das Leben der Welt in Feier und Bekenntnis von Vancouver (aus orthodoxer Sicht)	130
Hans-Beat Motel, Vancouver aus freikirchlicher Sicht	142
Eberhard Natho, Vancouver — seine Bedeutung für die Kirchen in der DDR	151
Johanna Linz, Vancouver und zurück	164
Margot Käßmann, Jugend in Vancouver	169
Wolfgang Nethöfel, Frauen und Männer in der Kirche nach der Vancouver-Konferenz	177
Heinrich Brüggemann, Vancouver geht die Gemeinde an	188
Gerhard Grohs, Rückblick und Ausblick auf sieben Jahre ökumenischer Zusammenarbeit	194
Zeitschriftenschau	201

Dieser Ausgabe liegt das Jahres-Inhaltsverzeichnis 1983 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; Prof. Dr. Niels-Peter Moritzen; Kirchenpräsident i. R. D. Martin Niemöller, D. D.; Prof. Nikos A. Nissiotis; Prof. Dr. Christian Oeyen; Prof. D. Dr. Edmund Schlink, D. D.; Seminardirektor Dr. Eduard Schütz; 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) 7159234 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 38,— DM zuzüglich 5,60 DM Versandkosten. Einzelstück 9,50 DM. Die Rundschau ist durch alle Buchhandlungen oder direkt vom Verlag zu beziehen. Abbestellungen können mit zweimonatiger Kündigungsfrist nur zum Jahresende angenommen werden. (Stand: 1. 1. 1984)
ISSN—0029—8654 • *Druck:* Otto Lembeck, Frankfurt am Main und Butzbach.

Ökumenische Rundschau

INHALTSVERZEICHNIS 1984 33. JAHRGANG

2

2A 4521

Hauptartikel

Verfasser	Titel	Seite
Arnold, Walter	(Fachgruppe 8) Glaubwürdige Kommunikation	98
Barth, Hans-Martin	„Apostolizität" und „Sukzession" in den Konvergenz-Erklärungen von Lima	339
Borovoy, Vitali M.	Leben in Einheit	207
Boyens, Armin	Die Theologische Erklärung von Barmen 1934 und ihr Echo in der Ökumene	368
Brüggemann, Heinrich	Vancouver geht die Gemeinde an	188
Ciobotea, Dan-Ilie	Jesus Christus, das Leben der Welt in Feier und Bekenntnis von Vancouver (aus orthodoxer Sicht)	130
Coenen, Lothar	Vancouver 1983. Die Sechste Vollversammlung des ÖRK	2
Conway, John S.	Das Ringen um Frieden zwischen den Kriegen. Ein Kapitel aus der Geschichte der westlichen Kirchen	393
Durchrow, Ulrich	(Fachgruppe 6) Im Bund mit Jesus Christus, dem Leben der Welt, für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung	76
Gaßmann, Günther	Die Rezeption der Dialoge	357
Gensichen, Hans-Werner	„Ein einziges Zeugnis?". Mission zwischen Herausforderung und Hoffnung	476
Grohs, Gerhard	Rückblick und Ausblick auf sieben Jahre ökumenischer Zusammenarbeit	194
Grohs, Gerhard	Transnationale Konzerne und die Kirchen	528
Held, Heinz Joachim	(Fachgruppe 4) Das Leben in Gemeinschaft teilen und heil machen	58
Held, Heinz Joachim	In memoriam Professor D. Dr. Edmund Schlink	321
Käßmann, Margot	Jugend in Vancouver	169
Klein, Laurentius	Gottesdienst in Vancouver	105
Lienemann, Wolfgang	Neue ökumenische Friedensethik	240
Lindt, Andreas	Barmen als ökumenisches Ereignis	465
Link, Hans-Georg	(Fachgruppe 2) Schritte auf dem Weg zur Einheit	26
Link, Hans-Georg	Ein Ruf nach vorwärts. Die Barmer Theologische Erklärung im ökumenischen Gespräch	378
Link, Hans-Georg	Auf dem Weg zum gemeinsamen Glauben. Bemerkungen zum Projekt der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung	495
Linz, Johanna	Vancouver und zurück	164
Lønning, Per	(Fachgruppe 2) Die „eucharistische Vision"	40
Motel, Hans-Beat	Vancouver aus freikirchlicher Sicht	142

Verfasser	Titel	Seite
Natho, Eberhard	Vancouver — seine Bedeutung für die Kirchen in der DDR	151
Nethöfel, Wolfgang	Frauen und Männer in der Kirche nach der Vancouver-Konferenz	177
Nipkow, Karl Ernst	(Fachgruppe 7) Verantwortung für die Kinder und ökumenisches Lernen	87
Nissiotis, Nikos A.	Glauben und Kirchenverfassung — eine Konsensus-Gemeinschaft im Lichte des Textes „Taufe, Eucharistie und Amt"	322
Sandner, Peter	(Fachgruppe 1) Mission und Evangelisation in Vancouver — ein Defizit?	16
Scheele, Paul-Werner	Auf dem Weg zum Leben (aus katholischer Sicht)	116
Schlink, Edmund	Grußwort an Hanfried Krüger	205
Schmid, Viola	Indianer in Kanada. Ein notwendiger Nachtrag zu Vancouver 1983	225
Smolik, Josef	Vancouver und die Kirchen in der Tschechoslowakei	217
Stöffler, Erika	(Fachgruppe 3) In Richtung auf mehr Partizipation	50
Strauß, Gerhard	(Fachgruppe 5) Einheit der Kirche — Erneuerung der Menschheit	68
Wilkens, Erwin	Evangelisches und römisch-katholisches Eheverständnis im Zusammenhang mit dem Codex Iuris Canonici 1983	510

Dokumente und Berichte

Gewalt, Gewaltfreiheit und innerer Konflikt. Eine Dokumentation 257

Nordamerikanische Kirchlichkeit. Eindrücke von einem Auslandsvikariat *(Horst Janus)* 266

Die VII. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Budapest *(Kurt Schmidt-Clausen)* 415

Amerikas Kirchen zwischen Ost und West *(J. A. Hebly)* 420

Nach Vancouver. Die Sitzung des ÖRK-Zentralausschusses *(Margot Käßmann)* 537

Frieden und Versöhnung? Zum Ertrag der VII. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes *(Hanfried Krüger)* 544

„Suchet der Stadt Bestes!" Bericht vom Europäisch-Baptistischen Kongreß *(Eduard Schütz)* 550

Afrikanische Theologie im Spannungsfeld von Abhängigkeit und Befreiung. Zum ersten Treffen von afrikanischen und europäischen Theologen *(Erhard Kamphausen)* 556

Theologische Ausbildung in Australien *(Peter Hamm)* 568

Der Dialog Dekalog. Grundregeln für den interreligiösen und interideologischen Dialog *(Leonard Swidler)* 571

Buchbesprechungen

Verfasser	Titel	Seite
—	Adressenwerk der evangelischen Kirchen 1984	596
Anschütz, Helga	Die syrischen Christen vom Tur 'Abdin	591
Barraclough, Geoffrey (Hg.)	Die Welt des Christentums. Kirche und Gesellschaft in zwei Jahrtausenden	446
Bassarak, Gerhard/ *Wirth,* Günther (Hg.)	Luther und Luthertum in Osteuropa	297
Becker, Hansjakob/ *Kaczynski,* Reiner (Hg.)	Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium. Bd. 1 u. 2.	455
Besier, Gerhard	Die protestantischen Kirchen Europas im Ersten Weltkrieg	590
Bienert, Walter	Martin Luther und die Juden	311
Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der VELKD	Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament	585
Bleyler, Karl-Eugen	Religion und Gesellschaft in Schwarzafrika	304
Böckle, Franz/ *Krell,* Gert (Hg.)	Politik und Ethik der Abschreckung	593
Congar, Yves	Der Heilige Geist	282
Desseaux, Jacques Elisée	Dialogues théologiques et accords oecuméniques	309
Deutsche Bischofskonferenz (Hg.)	Adreßbuch für das katholische Deutschland	312
Deutsche Bischofskonferenz u.a. (Hg.)	Codex Juris Canonici	300
Duchrow, Ulrich	Christenheit und Weltverantwortung	288
van Dülmen, Andrea	Luther-Chronik	296
Fabiny, Tibor	Bewährte Hoffnung. Die Ev.-Luth. Kirche Ungarns in vier Jahrhunderten	448
Fahlbusch, Erwin (Hg.)	Taschenlexikon Religion und Theologie	308
Fiedler, Klaus	Christentum und afrikanische Kultur. Konservative deutsche Missionare in Tanzania 1900-1940	453
Frieling, Reinhard (Hg.)	Die Kirchen und ihre Konservativen	451
Glatzel, Norbert/ *Nagel,* Ernst J. (Hg).	Frieden in Sicherheit. Zur Weiterentwicklung der katholischen Friedensethik	593
Greschat, Martin (Hg.)	Mittelalter I und II. Gestalten der Kirchengeschichte. Bd. 3 u. 4	292
Hartmann, Karl	Atlas-Tafel-Werk zu Bibel und Kirchengeschichte	588
Heiser, Lothar	Das Glaubenszeugnis der armenischen Kirche	314
—	Internationale Ökumenische Bibliographie Bd. 15/16 1976/77	306

Verfasser	Titel	Seite
Joh.-Adam-Möhler-Institut	Die Sakramentalität der Kirche in der ökumenischen Diskussion	444
Kerner, Hanns	Luthertum und ökumenische Bewegung für Praktisches Christentum 1919-1926	289
Klappert, Berthold/ *Weidner,* Ulrich (Hg.)	Schritte zum Frieden	593
Klee, Ernst	„Euthanasie" im NS-Staat	454
Klinger, Jerzy	O istocie prawoslawia (Über das Wesen der Orthodoxie)	587
Kreck, Walter	Grundfragen der Ekklesiologie	441
Krüger, Hanfried/*Löser SJ,* Werner/*Müller-Römheld,* Walter	Ökumene-Lexikon	457
Lanczkowski, Günter	Einführung in die Religionsgeschichte	306
Lehmann, Karl/ *Schlink,* Edmund	Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche	287
Lessing, Eckhard	Kirche — Recht — Ökumene. Studien zur Ekklesiologie	299
Lienemann-Perrin, Christine (Hg.)	Taufe und Kirchenzugehörigkeit	582
Lorenz, Eckehart (Hg.)	Kirchen für den Frieden	593
McDonnell, Kilian (Hg.)	Presence-Power-Praise. Documents on the Charismatic Renewal	450
Meyer-Roscher, Walter	Tagesordnungspunkt Mission	596
Missionswissenschaftliches Institut Missio (Hg.)	Herausgefordert durch die Armen. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976-1983	302
Müller, Paul-Gerhard	Der Traditionsprozeß im NT	580
Napiórkowski, S.C. (Hg.)	Ut unum. Dokumente der katholischen Kirche über Ökumenismus	310
Nelson, E. Clifford	The Rise of World Lutheranism	590
Onasch, Konrad	Kunst und Liturgie in Stichworten unter Berücksichtigung der Alten Kirche	312
Orthodoxes Zentrum des Ökumenischen Patriarchats, Chambésy	Luther et la Réforme Allemande dans une Perspective Oecuménique	295
Pahl, Irmgard (Hg.)	Coena Domini — Die Abendmahlsliturgie der Reformationskirchen im 16./17. Jh.	293
Pannenberg, Wolfhart	Anthropologie in theologischer Perspektive	439
Pertsch, Dietmar u.a.	Kleines Lexikon der Reformation	296

Verfasser	Titel	Seite
Pobee, John S.	Grundlinien einer afrikanischen Theologie	303
Randall, Peter	Prophet im eigenen Land: Beyers Naudé	298
Sanders, Wilm (Hg.)	Bischofsamt — Amt der Einheit	445
Schermann, Rudolf	Die Guerilla Gottes. Lateinamerika zwischen Marx und Christus	452
Schieffer, Elisabeth	Von Schauenburg nach Leuenberg. Entstehung und Bedeutung der Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa	449
Schlink, Edmund	Ökumenische Dogmatik	278
Schmid, Viola	Gott schwitzt in den Straßen Lateinamerikas	301
Schmid, Viola	Von allen Enden dieser Erde. Porträts aus der Ökumene	446
Schoen, Ulrich	Das Ereignis und die Antworten. Auf der Suche nach einer Theologie der Religionen heute	443
Schoeps, Hans-Joachim	Jüdisch-christliches Religionsgespräch in neunzehn Jahrhunderten	443
Schöpsdau, Walter	Konfessionsverschiedene Ehe	595
Stadler, Hubert	Martin Luther und die Reformation	296
Steckel, Karl/ *Sommer,* Ernst † (Hg.)	Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche	292
Steinacker, Peter	Die Kennzeichen der Kirche	583
Stephan, Sabine	Karapet Episkopos Ter-Mkrttitschjan	314
Stoll, Karlheinz	Status confessionis	585
Sykes, S.W. (Hg.)	England and Germany. Studies in Theological Diplomacy	294
—	Theologische Realenzyklopädie XI. Band	307
Thurian, Max (Hg.)	Ökumenische Perspektiven von Taufe, Eucharistie und Amt	288
Vajta, Vilmos (Hg.)	Die evangelisch-lutherische Kirche	448
Vischer, Lukas (Hg.)	Reformed Witness Today. A Collection of Confessions and Statements of Faith issued by Reformed Churches	448
Wainwright, Geoffrey	The Ecumenical Moment	586
West, W.M.S. (Morris)	To Be a Pilgrim. A Memoir of Ernest A. Payne	298
Yannaras, Christos	Person und Eros	284
Zernov, Nicolas	Sunset Years. A Russian Pilgrim in the West	313

Vorwort

Es gehört zu den festen Gewohnheiten dieser Zeitschrift, aus einem gewissen Abstand den Ablauf und die Ergebnisse ökumenischer Weltkonferenzen aus dem Teilnehmerkreis heraus werten und würdigen zu lassen, um in kritischer Reflexion sowohl das Erreichte wie das noch zu Erreichende hervorzuheben und für den weiteren Weg der Christenheit in der Welt wie im eigenen Lande fruchtbar zu machen. Die in diesem Heft vereinten 20 Beiträge versuchen dies für die 6. Vollversammlung des ÖRK in Vancouver an ihrem Teile zu tun, wobei sich die Autoren der Unabgeschlossenheit und Begrenztheit ihres Vorhabens durchaus bewußt sind. Wohl aber möchten sie durch ihre in Vancouver gemachten Erfahrungen Anstöße zum Nach- und Weiterdenken vermitteln, möglicherweise auch und gerade da, wo ihre Beurteilung Widerspruch herausfordert oder man die Akzente hier und da anders gesetzt sehen möchte.

Vancouver war ja eine Vollversammlung eigener und bisher einmaliger Art. Das Schwergewicht lag nicht so sehr auf augenfälligen Vorstößen und Proklamationen, sondern in der geistlichen Dimension gottesdienstlichen Feierns, erlebter Spiritualität und verbindender Gemeinschaftserfahrung. Diese entscheidenden, weil konstituierenden Komponenten von Vancouver kehren daher auch in fast allen Beiträgen dieses Heftes wieder, nicht als bloße Wiederholungen, sondern auch als den jeweils zu behandelnden Sachverhalt bestimmende und erfüllende Kräfte.

Die nachfolgenden Artikel gliedern sich nach der einleitenden Gesamtübersicht in zwei Gruppen: in der ersten wird die Vollversammlung im Spiegel der acht „Fachgruppen" (früher Sektionen) dargestellt, wobei wir es den Autoren überlassen haben, nicht die gesamten Arbeitsergebnisse erschöpfend abzuhandeln, sondern einzelne, ihnen besonders wichtige Aspekte hervorzuheben. In der zweiten Gruppe wird Vancouver unter übergreifenden Gesichtspunkten von verschiedenen Seiten und Positionen thematisiert, um zu einer möglichst umfassenden Gesamtschau dieser großen Begegnung der Weltchristenheit zu verhelfen.

Die in den Beiträgen zitierten Seitenzahlen beziehen sich auf den von Walter Müller-Römheld herausgegebenen offiziellen „Bericht aus Vancouver 83" (Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 1983).

Hanfried Krüger

Vancouver 1983

Die Sechste Vollversammlung des ÖRK

VON LOTHAR COENEN

Wird Vancouver zu einem Begriff, zu einer Wendemarke in der Geschichte der ökumenischen Bewegung werden? Auch einige Monate nach der Vollversammlung läßt sich diese Frage nur schwer beantworten. Nicht nur deshalb, weil diese Konferenz viele Akzente und Gesichter hatte und weil Erfahrung und Erleben der Teilnehmer wahrscheinlich ähnlich unterschiedlich sind wie bei einem Kirchentag. Auch deshalb, weil die eigentlichen Wirkungen vielleicht gerade von solchen Faktoren, Erfahrungen und Referaten ausgehen, die sich einem ersten Blick noch gar nicht erschließen.

Die Sechste Vollversammlung des Ökumenischen Rates — im Volksmund oft auch „Weltkirchenkonferenz" genannt — war die bisher größte. Das gilt nicht nur hinsichtlich der Zahl der Delegierten (910 sollten es sein, 786 den Kirchen zur Benennung zugewiesene und 124 vom Zentralausschuß berufene; 847 waren anwesend, gegenüber 676 bei der letzten Vollversammlung in Nairobi). Das gilt auch in bezug auf die Zahl der Teilnehmer insgesamt: Vancouver, sehr bewußt gewollt als eine „Versammlung des Volkes Gottes", gestaltete sich als Vollversammlung inmitten eines großen Treffens von Christen. Das lag nicht nur an den üblicherweise hinzugeladenen Beratern, den entsandten Beobachtern und offiziellen Gästen; es hatte seinen Grund auch in einem in dieser Gestalt erstmalig durchgeführten Besucherprogramm mit einer etwa gleich großen Zahl von Teilnehmern und in dem nicht abreißenden Zustrom von Tagesbesuchern aus dem näheren und weiteren Umkreis der Stadt an der pazifischen Küste, dicht nördlich der Grenze zum US-Staat Washington.

Diese Mischung von offiziellem Treffen und Kirchentag mit mehreren, teilweise ineinander verzahnten, teilweise parallelen Veranstaltungssträngen gab der Vollversammlung ihr Gepräge. Sie inspirierte emotional die große geistliche und brüderliche Gemeinschaft, aber sie brachte zugleich auch Orientierungsschwierigkeiten — nicht nur für die ca. 80 % erstmalig als Delegierte Teilnehmenden — mit sich. Erfahrene Synodale wissen, wie schwierig es selbst im kleineren Rahmen ist, neben Beratungen, denen Entscheidungen abverlangt werden, gleichzeitig noch viele Außen-

kontakte zu pflegen und der Verlockung oft viel interessanterer (und vielleicht gar wichtigerer?) Treffen zu widerstehen. Denn wer sich über bestimmte Vorgänge innerhalb der ökumenischen Christenheit genauer informieren wollte, hatte bei manchen Veranstaltungen des Besucherprogramms, im Pflugschar-Kaffeehaus oder im Frauenzentrum der Lutherischen Universitätsgemeinde dazu oft viel bessere Gelegenheit als in der nüchternen, von Tonnen bedruckten Papiers überschwemmten Atmosphäre der Sitzungssäle. Aber vielleicht ist es ja unser Problem, daß wir uns zwischen Kirchentag und Synode vor eine Alternative gestellt sehen. Nur — wo es nicht nur um ein Forum für aktuelle Probleme, sondern um die Kursbestimmung eines runden Drittels der Weltchristenheit für die nächsten sieben Jahre geht, müssen die Prioritäten klar sein.

Gastfreundschaft für das wandernde Gottesvolk

Die Gastgeber, die Kirchen des Kanadischen Kirchenrates, hatten große Anstrengungen gemacht, diese Versammlung in ihrem Lande willkommen zu heißen und zu betreuen. Früher anreisende Delegierte waren von Familien in Stadt und Umgebung aufgenommen worden, und sie hatten ihnen den Zugang zum Leben in diesem Lande schon ein Stück vermittelt, bevor die eigentliche Versammlung begann; sie setzten diese Betreuung auch an freien Nachmittagen oder Abenden und nach dem Ende der Versammlung fort. Frauen hatten in monatelanger Arbeit dafür gesorgt, daß jeder Teilnehmer bei der Anmeldung eine handgenähte Leinentasche für seine Papiere vorfand, daß alle Plätze im Plenarsaal mit Sitzkissen ausgestattet waren und daß die Versammlungsräume mit künstlerischen Symbolen versehen waren. Kanadische Christen standen vom Flughafen an für Lotsen- und Fahrdienste zur Verfügung, und oft waren sie selbst für Stunden oder ganze Tage mit dabei, um Menschen kennenzulernen, Einblick in die Diskussion zu gewinnen und mitzufeiern. Ihre Freude, Christen aus so vielen Ländern der Welt begrüßen zu können, fand massierten Ausdruck in der Eröffnungsveranstaltung am ersten Sonntagnachmittag im Pacific Coliseum, dessen Ränge von ca. 15000 Menschen gefüllt waren, wo ein fast tausendköpfiger Chor die Gesänge intonierte und eine Tanzgruppe die Schriftlesungen eindrücklich unterstrich. Aber sie strömte auch in alle Gottesdienste und Feiern in Vancouver.

Der Campus der Universität von British Columbia erwies sich als ideales Tagungszentrum mit genügend Raum zur Unterbringung in Studenten-und Tagungswohnkomplexen, mit zahlreichen Sälen und Auditorien für die

verschiedenen Arbeitsgruppen, Ausschüsse und Sondertreffen samt dem Besucherprogramm, den öffentlichen Veranstaltungen und einer leistungsfähigen Mensa. Im Mittelpunkt aber stand — nicht nur geographisch, sondern auch spirituell — jenes gelb-weiß gestreifte Zelt-Provisorium, Symbol des wandernden Gottesvolkes, in dem vom 24. Juli bis 10. August das gottesdienstliche Leben dieser Vollversammlung pulsierte, auf einer Seite einladend offen, mehrere tausend Menschen fassend und an den Wänden geschmückt mit den Namenswimpeln aller Mitgliedskirchen. Am Anfang jeden Tages, um die Mittagszeit und am Tagesschluß wurde hier die Bibel, das Wort Gottes, hineingetragen, gelesen und mit Hilfe des eigens gebildeten Vollversammlungschores und wechselnder Chorgruppen aus umliegenden Gemeinden das Lob Gottes in vielen Sprachen gesungen, so wie die Gebete die Vielfalt der Stimmen reflektierten. Kein Zweifel, daß die innere Kraft dieser gottesdienstlichen Versammlungen, der großen eucharistischen Höhepunkte und der dreimal täglichen Andachten, von dort hineingewirkt hat in alle anderen Zusammenkünfte und geholfen hat, Gemeinsamkeit auch mit weiter bestehenden Gegensätzen zu finden. Vancouver war eine geistliche Versammlung, und das Lob Gottes eint wohl doch mehr als jede Diskussion um Aktionen und Programme.

Aufbruch zur Stärkung der Einheit

Aus dieser Quelle heraus wurde Vancouver auf der Basis voraufgegangener Entwicklungen allen Unkenrufen zum Trotz eine Versammlung der christlichen Einheit, besser vielleicht: ein neuer Aufbruch des Strebens nach dieser Einheit. Es gab dafür zwei Ansatzpunkte, einen aufgrund erlebter Erfahrung, einen zweiten auf der Basis eines Dokumentes.

Nach dem Willen des Zentralausschusses hatte diese Vollversammlung schon fast zwei Jahre vor ihrer Eröffnung begonnen. Etwa 300 der 847 Delegierten hatten — je mit anderen zusammen — an den ca. 90 ökumenischen Team-Besuchen teilgenommen, die seit Anfang 1982 fast alle Mitgliedskirchen erreichten. Sie hatten nicht nur in vielen Gemeinden durch das gemeinsame Auftreten von Christen aus verschiedenen Kulturen und Konfessionen Ökumene anfaßbar und anschaulich gemacht, sondern auch den Delegierten dazu geholfen, andere kennenzulernen und zu erfahren, warum sie auf dem Boden ihrer eigenen Geschichte, Kultur und besonderen Lebensbedingungen so und nicht anders urteilen und reagieren. Die herzlichen Umarmungen und Begrüßungen in den ersten Tagen wie der Stil der offenen und doch behutsamen Auseinandersetzung in Sachfragen ließen

deutlich erspüren, was hier gewachsen war. Und so war der Wunsch, diese Art der Verbindung zwischen den Kirchen fortzuführen, der sich dann auch in den neuen Programmrichtlinien niederschlug, eine Frucht gefestigter, bewußt gewordener Gemeinschaft.

Der zweite Ansatzpunkt aber, der zum Vehikel des Einheitswillens wurde, waren die Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung über Taufe, Eucharistie und Amt, das sogenannte Lima-Papier von 1982. Obgleich es von den Kirchen noch keineswegs rezipiert ist und die Frist für die Antworten auch um ein Jahr bis Ende 1985 verschoben wurde, ist dieses Papier offensichtlich für viele zu einem Zeichen der Hoffnung und der möglichen Realisierung eucharistischer Gemeinschaft geworden. Sie ließen sich keineswegs dadurch irritieren, daß Orthodoxe und Katholiken zwar an der gemeinsamen Eucharistiefeier betend und singend teilnahmen, aber (noch) nicht zu kommunizieren in der Lage waren. Solche Hoffnungen blieben auch keineswegs auf den Teilnehmerkreis der Fachgruppe „Schritte auf dem Weg zur Einheit" oder auf Anglikaner und Orthodoxe beschränkt, deren Theologie die Lima-Texte am kräftigsten wiedergeben; viel weiter hatte die Hoffnung um sich gegriffen, nicht zuletzt auch deshalb, weil dieses Dokument über die dogmatischen Aussagen hinaus die realen Trennungen und die Notwendigkeit ihrer Überwindung angesichts der Situation der Christen in der Welt in ihren unterschiedlichen kulturellen, sozialen und politischen Einbindungen und Bedrängnissen deutlich ausgesprochen hat. Und die Hoffnung, daß es der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung gelingen möchte, auch bei ihren neuen Projekten über das Bekennen des apostolischen Glaubens heute und den Zusammenhang von Einheit der Kirche und Erneuerung der Menschheit zu gemeinsamen Aussagen zu kommen, fand weite, wohl nahezu einmütige Resonanz.

Unter diesen Aspekt der Einheit gehörte auch Philip Potters Bericht am Anfang der Versammlung, in dem er an dem Bild des Hauses der lebendigen Steine die Charakteristika einer ökumenischen Kirche zu beschreiben versuchte. Vielleicht hat er mit der Vermutung, daß der Ökumenische Rat das Stadium der Toronto-Erklärung von 1950 „Die Kirche, die Kirchen und der Ökumenische Rat der Kirchen", die den eigenen Charakter jeder einzelnen Mitgliedskirche deutlich festhielt, längst hinter sich gelassen habe, die reale Situation falsch eingeschätzt oder doch der Wirklichkeit vorausgegriffen; mit Sicherheit haben auch seine Bemerkungen über den allzu autoritären Gebrauch des kirchlichen Amtes und über die „versteinerten hierarchischen Strukturen" zusammen mit der Unterstreichung des be-

sonders in Gruppen und Bewegungen lebendigen Priestertums aller Gläubigen nicht nur den orthodoxen Widerspruch, sondern auch Unwillen bei anderen hervorgerufen.

Aber ob nun — nach Potter — die Kirchen mehr auf den ÖRK zu hören und diesen ganz als ihre innere Angelegenheit und nicht als äußere Beziehung zu sehen haben oder — nach dem Bericht des Moderators, Erzbischof Scott — der Rat sich mehr um die Kirchen kümmern und auf ihre Sorgen hören muß — beide legten die Schwachstelle offen, an der Neuorientierung Voraussetzung für Genesung in der ökumenischen Bewegung ist: Wer die ökumenische Dimension, also Universalität und handelndes Denken zusammen mit den anderen, nicht in das eigene Kirche-Sein einschließt, verleugnet den Ruf und Auftrag Christi; ein Ökumenischer Rat aber, der sich nicht im vollen Sinne als Instrument der Einheit der Kirchen versteht, entfernt sich ebenso von dem Zweck und Ziel seiner Gründung und muß dann auf lange Sicht auch die Hoffnungen der ökumenischen Bewegung enttäuschen. In den Beziehungen zwischen Rat und Kirchen Offenheit und Besserung zu schaffen, von der Anklage der jeweils anderen als Schuldige zum verstehenden, werbenden und ermutigenden Miteinander zu kommen, wird in gleicher Weise Aufgabe der Kirchen und ihrer Leitungen (besonders der großen Mitgliedskirchen) wie der künftigen Amtsträger und Stabsmitglieder des ÖRK sein.

Nur Gerechtigkeit bringt Frieden

Zu den Verdächtigungen, denen der ÖRK spätestens seit Uppsala 1968, anders gesagt: seitdem die westlichen reformatorischen Kirchen das Gesicht des Ökumenischen Rates nicht mehr alleine bestimmen und die Kirchen der Dritten Welt und die Orthodoxie ihr Gewicht mit eingebracht haben, ausgesetzt ist, gehört der Vorwurf, er unterscheide sich letztlich kaum noch von einer politischen Organisation und habe das Zeugnis des Evangeliums linksgerichteten ideologischen Konzepten geopfert. Ohne Frage hat für die meisten die Sorge um den Frieden, um das Zusammenleben und Überleben der Menschheit auf dem Wege nach Vancouver und bei dieser Vollversammlung eine entscheidende Rolle gespielt. Und zwar nicht nur die Frage nach dem Frieden Gottes, sondern in der Tat auch die Sorge um die Erhaltung der Schöpfung. Aber ist diese wirklich nur ein Spezifikum russisch-orthodoxer Aktivitäten? Muß sie nicht auch für uns eine Folgerung daraus sein, daß wir Leben als Gabe Gottes zur Bewahrung empfangen haben? Es war bewegend, wie Delegierte aus der sogen. Dritten

Welt der Furcht des Nordens vor einem nuklearen Holocaust die Realität der schon jetzt an Hunger sterbenden Millionen entgegenhielten und offenlegten, welche tödlichen Folgen Sicherheitsstreben haben kann — bis hin zur Unterdrückung der Unbequemen.

Gewiß wird man über die „Einäugigkeit" mancher politischer Verlautbarung des ÖRK und dieser Vollversammlung streiten können. Man wird beklagen dürfen, daß in Richtung des sowjetischen Machtbereiches und der westlich-christlichen Staaten wie USA und Südafrika verschieden gesprochen wurde, daß in der Resolution zum Mittleren Osten Gewichte ungleich verteilt, manches überdeutlich angesprochen und anderes schamhaft oder taktisch verschwiegen wurde. Aber gerade an solchen Stellen zeigten die sehr offenen Diskussionen in den Ausschüssen und im Plenum deutlich, daß man um sachliche Beurteilung und theologische Motivation rang, daß die Sorge um die Menschen aus der geschenkten Christusliebe, also aus dem Glauben heraus, leitend war. Daß Glauben mehr ist als gesellschaftliche und politische Aktion, steht außer Frage; daß er diese anderen überlassen sollte, kann aber wohl nicht die Alternative sein. Die reformatorischen Kirchen werden hier ihre Vorbehalte und Unterscheidungen sicher nicht einfach preisgeben, wohl aber neu zu durchdenken und zu überprüfen haben. Die Kirche darf nicht Partei sein; aber das Evangelium ist ebensowenig politisch irrelevant wie die Christen je nach ihrem Beziehungsrahmen zwischen *Welt* und *Kirche* gespaltene Menschen sein können.

Religiöser Synkretismus?

Damit kommen wir zu dem nächst der politischen Indoktrination zweiten Ansatzpunkt der Kritik am Ökumenischen Rat, nämlich seinem Verhältnis zu anderen Religionen. Es gehört zweifellos zu den Verdiensten der ökumenischen Bewegung, daß sie nach einer Phase, in der die Kirchen weitgehend mit sich selbst beschäftigt waren, die von Christus erlöste Welt — und das heißt auch: die in ihr lebenden, noch nicht an Christus glaubenden Menschen — wieder in den Blick bekommen hat. Der Vorwurf, der teilweise auch die Berichterstattung über Vancouver geprägt hat, geht dahin, daß der Ökumenische Rat dabei sei, die Botschaft von der Erlösung durch Christus allein gegen die Hoffnung auf eine Weltgemeinschaft aller Religionen zu vertauschen, also Sünde nur noch als soziale Entgleisung und Bekehrung als deren Korrektur anzusehen. Konkreter Ansatz solcher Kritik ist das Programm für den Dialog mit anderen Religionen und Ideologien.

Seit Bangkok hatte sich der Konflikt zwischen Dialog und klassischem Missionsverständnis abgezeichnet; er führte in Vancouver dazu, daß die Vollversammlung den Bericht der Fachgruppe für das „Gemeinsame Zeugnis in einer gespaltenen Welt" nicht akzeptierte, sondern ihn am letzten Tage zur weiteren Beratung an den Zentralausschuß überwies. Die Begründung, am präzisesten und deutlichsten wohl von dem EKD-Delegierten Peter Sandner vorgetragen, lautete, daß der evangelistisch-missionarische Auftrag hier völlig hinter dem allgemeinen Gespräch zurückgetreten sei; die Gegenposition war wohl am prägnantesten von dem bisherigen Vorsitzenden der Arbeitsgruppe Dialog, dem holländischen Professor Mulder, ausgesprochen worden, der sich in einer Pressekonferenz darüber beklagt hatte, daß dem Dialog die größte Gefahr durch evangelistische Maßnahmen und Veranstaltungen drohe, was denn auch in evangelikalen Berichten kräftig hervorgehoben wurde.

Dabei darf nicht verkannt werden, daß der interreligiöse Dialog — klar zu unterscheiden von den Dialogen zwischen den christlichen Konfessionsgruppen — ohnehin nur mühsam vorwärtskommt, weil hier einerseits die Christen dem starken Verdacht begegnen, doch die anderen Religionen unterlaufen und mit neuer Methodik missionieren zu wollen, und weil andererseits, z.B. bei den indischen Gruppen und beim Islam, ein neues Selbstbewußtsein und neue missionarische Aktivitäten zu beobachten sind. In Vancouver entzündete sich die Frage nach einem drohenden Synkretismus an den indianischen Darbietungen samt der Errichtung eines Totempfahls inmitten der Vollversammlung und am Auftreten von fünf Vertretern der großen Weltreligionen, wobei man sich fragen muß, ob das Judentum für die Christen nicht ohnehin eine besondere Rolle zu spielen hat.

Das Dialogprogramm selbst ist wohl insofern in eine kritische Phase eingetreten, als es seine innere Legitimation, Gemeinsamkeiten deutlich zu machen und die religiösen Kräfte für die Erhaltung der Schöpfung zu mobilisieren, keineswegs verloren hat, aber sich verstärkt vor die Frage gestellt sieht, wie der ÖRK dabei seinen fundamentalen Auftrag, Botschafter des einen Herrn Jesus Christus zu sein, von jedem Zweifel frei hält. Die Auseinandersetzung zwischen kritischer Bibelanalyse und sogenannter Biblischer Theologie erlebt hier im praktischen Felde ihre Wiederholung, und das offenkundige Steckenbleiben der Faith and Order-Studie über Kirche und Menschheit (mit mehrfach wechselnder Titelformulierung zwischen „Einheit" und „Erneuerung"!) dürfte wohl in der gleichen Problematik des Verhältnisses von Christus-Glaube zu Religion, Kultur und Nation

wurzeln. Es geht also keineswegs nur um ein einzelnes Programm, sondern um eines der zentralen Probleme in den Zielsetzungen des ÖRK.

Die Rolle der Frauen und der Jugend

Vancouver ist wahrscheinlich in der Geschichte der ökumenischen Bewegung die erste Vollversammlung gewesen, in der Frauen ihren vollen Platz neben den Männern eingenommen haben. Der Studienprozeß über die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche, durch die Konsultation in Sheffield 1981 zu einem vorläufigen Abschluß gebracht, hat hier erste Früchte getragen. Das betraf nicht nur das Drängen nach stärkerer Beteiligung unter den Delegierten (möglichst bis zur Hälfte; 29 % wurden es dann); auch unter den Sprechern haben Frauen wie Helen Caldicott, Domitila Barrios de Chungara, Darlene Keju-Johnson, Mutter Euphrasia und — trotz ihrer verunglückten Angriffe auf die Bundesrepublik — auch Dorothee Sölle nicht weniger Eindruck hinterlassen als Männer wie Philip Potter, Allan Boesak, Vitaly Borovoy, Desmond Tutu oder Jan Pronk. Es dürfte außer Zweifel stehen, daß hier kein Weg mehr zurückgeht, auch wenn in Hinsicht auf die Ordination von Frauen zum geistlichen Amt die Vorbehalte vieler Kirchen bestehenbleiben.

Daß Frauen ihren Part so selbstverständlich und unproblematisch einbringen konnten, ist der soliden Vorarbeit zu danken, die dafür geleistet wurde, nicht nur, aber besonders auf der Vorkonferenz der rund 300 Frauen in Vancouver (30 Männer waren, weil man keine Geheimnisse hatte und weil man sowohl Selbstbewußtsein gewonnen hatte als auch zu Korrekturen bereit war, mit eingeladen worden — eine Umkehrung des früher in Kirchenversammlungen üblichen Teilnehmerverhältnisses).

Was in Vancouver zu größeren Disputen führte als die Frauenbeteiligung, war die Rolle der Jugend, wobei nach ökumenischen Regeln hier das vollendete dreißigste Lebensjahr die Scheidelinie markiert. Von dem Gedanken aus, daß die Vollversammlung „Versammlung des Volkes Gottes" sein sollte, hatte der Zentralausschuß die Quoten für die Benennung jugendlicher Delegierter gegenüber früheren Versammlungen erhöht, um einen Prozentsatz von ca. 17 zu erreichen; faktisch waren es 13,5. Bei den ersten Vollversammlungen waren Jugendliche, soweit nicht Stewards, mitarbeitende Gäste, seit Neu-Delhi dann Delegierte einer besonderen Kategorie, seit Nairobi volle Mitglieder der Delegationen. Schon dem letzten Zentralausschuß gehörten einige Jugenddelegierte an. Nun aber ging man davon aus, daß die prozentuale Aufteilung zwischen Männern, Frauen und

Jugendlichen im Zentralausschuß und auch in allen Leitungsgremien die Zusammensetzung der Vollversammlung widerspiegeln sollte.

Ein solcher Wunsch mußte natürlich zu Komplikationen führen. Jugendliche Delegierte kamen meist aus den größeren Kirchen, weil die kleineren mit weniger Delegierten kaum jemand anderen entsandt hatten als „Kirchenführer". Das Drängen nach stärkerer Jugendbeteiligung, das auch zu einer Veränderung in der EKD-Repräsentation im Zentralausschuß führte, gipfelte in der Kuriosität, daß bei der Wahl der Präsidenten (jetzt sieben statt sechs) der Wunsch laut wurde, eine der drei Frauen durch eine Jugenddelegierte zu ersetzen; freilich folgte das Plenum dann doch der Meinung des Nominierungsausschusses, an dieser Stelle sollten wirklich bewährte und ausgewiesene Ökumeniker ihren Platz haben. Effektiv gehören heute dem Zentralausschuß, den die Vollversammlung für die nächsten sieben Jahre wählte, unter den 145 Delegierten 38 (26,2 %) Frauen und 17 (11,7 %) Jugendliche an; den größten Anteil haben mit 6 Jugenddelegierten die Reformierten, die zugleich auch die meisten Frauen stellen (10, bei zusammen 29 Mitgliedern), 4 die Lutheraner (von 22 Mitgliedern, darunter 3 Frauen), 2 die Orthodoxen (von 32 Mitgliedern, darunter 3 Frauen). Man sieht, daß die Kirchen sich durch Jugenddelegierte keineswegs in gleicher Weise repräsentiert fühlen.

Ob diese Policy auf die Dauer so hantierbar ist und ihr Ziel mit Zustimmung der Kirchen erreichen kann, muß die Zukunft erweisen. Mag sein, daß man die Beteiligung jüngerer Delegierter in Leitungsgremien doch anders wird regeln müssen als die Quoten für Männer und Frauen, unter denen ohnehin die repräsentative Vertretung kirchenleitender Geistlicher und Laien — von der der Konfessionen und Erdteile ganz abgesehen — schon problematisch genug ist. Ein deutscher Delegierter bemerkte, daß bei dem „Gerangel um Prozente in den einzelnen Gremien" über dreißigjährige männliche Laien am schlechtesten, im Zentralausschuß nur mit 5 %, vertreten sind, mit anderen Worten nicht-kirchlich bedienstete Männer wie Kirchenälteste und Synodale nur eine verschwindende Minderheit darstellen.

So unbestritten die Notwendigkeit ist, engagierte junge Menschen auch in verantwortlichen Gremien als ökumenische Impulsgeber dabeizuhaben, so wenig darf dies damit erkauft werden, daß man auf Erfahrung und Umsicht derer, sie sich in Verantwortung bewährt haben, verzichtet.

Solche Überlegungen berühren aber bereits Charakter, Zusammensetzung und Möglichkeiten einer derartigen ökumenischen Versammlung überhaupt. Das Leitbild einer „Versammlung des Volkes Gottes" hat natürlich etwas Faszinierendes. Aber was kann es realistisch leisten? Die Zahl der Delegierten aus den Kirchen war für die 6. Vollversammlung erhöht worden; nur etwa 70 Kirchen mit weniger als 50 000 Mitgliedern (25 000 ist das Minimum für die Mitgliedschaft) waren nur durch einen Delegierten vertreten; über 50 000 setzte eine graduelle Steigerung bis zu 30 ein. Dennoch: Eine deutsche Landeskirche mit 2 Millionen Mitgliedern, ist sie durch einen oder zwei Teilnehmer voll repräsentiert? Sind 900 Delegierte eine volle Repräsentanz für gut 400 Millionen Christen? Die Frage muß wohl erlaubt sein, ob der an basisdemokratische Gedanken erinnernde Entwurf einer voll partizipatorischen Gemeindeversammlung sich in diese Größenordnung noch übertragen läßt oder ob nicht doch das Repräsentativsystem der reformatorischen Ämtersynoden den Realitäten eher entspricht.

Und wenn das zusätzliche Besucherprogramm, wie ein Kranz um das Plenum gelegt, das Bild der vollen Repräsentanz ergänzen sollte, muß man natürlich auch hier fragen, inwieweit es über die emotionalen Elemente hinaus das Bild vom Volk Gottes wirklich zu erweitern vermochte. Annähernd 600 accredited visitors kamen aus Kanada und den USA, der Rest größtenteils aus Europa — also aus den Kirchen, die im dichteren Umkreis lagen bzw. deren Glieder die Kosten für die Teilnahme an einer solchen Versammlung aufbringen konnten. Für gleich engagierte Christen aus den Ländern der Dritten Welt war dies kaum möglich. Glich die Vollversammlung von Vancouver in manchen Zügen einem Kirchentag, so sind der Realisierung der Volk-Gottes-Idee bei solchem Anlaß doch schon vom materiellen Aspekt her Grenzen gezogen. Ein „Weltkirchentag" ist finanziell und räumlich nicht realisierbar. Dies will kein Plädoyer für den Verzicht auf öffentliche Veranstaltungen oder auf Besucher sein; aber eine Vollversammlung, wenn sie denn Gewicht haben und Gehör finden soll, braucht zureichend Zeit für die Vorbereitung und Beratung ihrer Grundentscheidungen.

Eben hier hatte Vancouver in Planung und Wirklichkeit Defizite aufzuweisen, die der Überprüfung bedürfen. Dies sei an einigen Beispielen illustriert: Soll die Vollversammlung die Arbeit des ÖRK in den letzten Jahren überprüfen und neue Richtlinien für die gemeinsamen Akzente der näch-

sten Phase festlegen, so darf man gewiß einige punktuelle Stellungnahmen zu aktuellen kirchlichen und öffentlichen Fragen erwarten, nicht aber daß das gesamte Spektrum der Weltproblematik behandelt oder gar gelöst wird. Den Vorrang wird man auf die Erarbeitung der neuen Programmrichtlinien legen müssen. Dafür war aber angesichts der knappen Zeit, der mangelnden Strukturierung der Diskussion und der in mehreren Fällen recht unbefriedigenden Leitung der Hearings für das Generalsekretariat und die drei Programmeinheiten viel zu wenig Spielraum angesetzt; und auch bei der Plenarverhandlung des Entwurfs für die Programmrichtlinien gebrach es an Zeit. Dies aber führte dazu, daß das Übergewicht von Ausschüssen oder gar Draftern den Entscheidungen des Plenums wenig mehr als pauschal akklamativen Charakter beließ.

Eine ähnliche Beobachtung gilt für die Behandlung des Themas und der sogenannten Problembereiche und deren Verbindung miteinander. Da die Frage nach der praktischen Relevanz des Themas ihre Auswirkung zum guten Teil erst bei den Fachgruppen (früher Sektionen) hatte, ließ schon die vorgegebene Planung vermuten, daß es hier zu Überschneidungen und Doppelungen kommen müßte. Sie konnten vom Geschäftsausschuß, dem alle Moderatoren angehörten, nur mit Mühe aufeinander abgestimmt werden, ganz abgesehen davon, daß einige „Fragen von öffentlichem Interesse" zum Entwurf besonderer Erklärungen oder Verlautbarungen einem der Weisungsausschüsse für Grundsatzfragen zugewiesen wurden. Er erarbeitete z. B. die sorgfältig diskutierte „Erklärung zu Frieden und Gerechtigkeit", während aus den Themengruppen heraus diese Frage auch in der Botschaft der Vollversammlung ihren Platz fand (die Delegierten wollten frühzeitig „zur Sache kommen" und nicht bis zur zweiten Woche warten) und in den Fachgruppen „Frieden und Überleben" sowie „Gerechtigkeit und Menschenwürde" völlig unabhängig davon am gleichen Problem gearbeitet und Empfehlungen für die Kirchen ausgearbeitet wurden. Daß diese dreierlei Aussagen so weitgehend sich decken, kann natürlich auch positiv im Sinne gemeinsamer Überzeugung verstanden werden; dennoch wäre ein realistisches Planungskonzept nützlich.

Mehr noch aber muß die Frage erlaubt sein, ob eine so wichtige Versammlung über die ohne Frage sorgfältig zusammengestellten Quellen- und Vorbereitungsmaterialien der Problembereichs-Papiere hinaus nicht doch konkrete Vorlagen für ihre Arbeit braucht, wie wir sie etwa aus Synoden kennen. Ohne die spontane Initiative hindern oder die Reaktion auf kurzfristig eingetretene Entwicklungen beschneiden zu wollen und ohne den Vorwurf einer Vorprogrammierung zu scheuen — uns scheint, daß die

Vollversammlung hier in einem weit stärkeren Maße auf Vorschläge ihrer Kommission und Arbeitsgruppen (es sind schließlich über zwanzig) aufbauen sollte, auch wenn sie in ihren Beratungen zu davon abweichenden Ergebnissen kommt. Ein so aufwendiges Unternehmen wie eine Vollversammlung braucht geordnete Prämissen und sachlich strukturierte Debatten, so verständlich und notwendig es ist, daß jeder Teilnehmer gerne sein Thema mit seinen besonderen Aspekten auch zu Gehör und zur Geltung bringen will. Es ist kaum möglich, in einigen Stunden Diskussion mit hundert oder mehr Beteiligten, die ohnehin nicht alle im gewünschten Umfang zu Wort kommen können, zu kompetenteren Ergebnissen und Einsichten zu kommen als in langfristiger Vorarbeit einer sachkundigen Gruppe, um so mehr, als die Delegierten selbst — namentlich in den kleineren Kirchen — weniger unter dem Gesichtspunkt der Sachkompetenz für bestimmte Bereiche als unter dem der Repräsentanz ihrer Kirchen benannt werden.

Die reichliche Bemessung der Zeit während der ersten Phase der Versammlung ist ohne Frage dem Kontakt der Delegierten untereinander zugute gekommen. Trotz mancher anderslautender Urteile hat sich die Einrichtung der kleinen Gruppen von ca. 20 Delegierten für die gesamte Dauer der Versammlung bewährt. Sie hat das Verstehen gefördert und bleibende Verbindungen bewirkt. Dennoch wäre ein früherer Beginn der Verhandlungen in den Fachgruppen sinnvoll gewesen. Delegierte sind, zumal wenn sie in einer fremden Sprache verhandeln müssen und womöglich ohnehin weniger als deutsche Synodale an den Umgang mit Dokumenten gewöhnt sind, völlig überfordert, wenn sie, wie es dann schon bei der Vorlage der Gruppenpapiere, besonders aber in den letzten Plenarsitzungen geschah, in die Beratungen von Papieren gleichsam aus dem Stand eintreten müssen, die (mit einem Umfang von zehn oder mehr Seiten) ihnen eben erst bei Beginn einer Sitzung auf den Tisch gelegt werden. Wir wollen gar nicht von der Schwierigkeit sprechen, solche Entwürfe zeitgerecht auch noch in mehreren Übersetzungen zur Hand haben, was in einigen Fällen sich als unmöglich erwies. Hier muß dem Übersetzerstab ohnehin hohes Lob gezollt werden. Aber setzt nicht doch sorgfältige Beratung Lektüre voraus, wenn man zu Textaussagen kommen und nicht nur den Empfindungen Raum lassen will? Eine Konsequenz aus dem Zeitplan war dann auch, daß erstmalig bei einer Vollversammlung zwei Fachbereichsberichte am letzten Tage zurückgewiesen wurden, ohne daß die Möglichkeit zur Überarbeitung und nochmaligen Vorlage im Plenum bestand (sie wurden dem Zentralausschuß überwiesen, der sie — rasch und ohne Mitwirkung der Fachgruppe überarbeitet — bei seiner anschließenden Sitzung akzeptierte). Mehr

Abklärung wäre wohl bei einer frühzeitigen ersten Lesung und detaillierter Nachbehandlung im Ausschuß erreichbar gewesen, wie es etwa mit der „Botschaft" und der „Erklärung zu Frieden und Gerechtigkeit" geschah.

Perspektiven

Inzwischen aber sind die Delegierten und Berater, Beobachter und Besucher längst unterwegs, um in Synoden, Gemeinden, Pfarrkonventen, aber auch im nichtkirchlichen Umkreis ihre Eindrücke weiterzuvermitteln und Impulse weiterzugeben. Ob sich Vancouver „vermarkten" läßt, mag dahingestellt bleiben. Wichtiger ist, daß die ökumenische Bewegung weitergeht, daß diese Vollversammlung nicht zu einem Kollaps der Bemühungen um Einheit, sondern eher zu deren Stärkung und Unterstreichung geführt hat. Sie hat im wesentlichen die Arbeit des Rates bestätigt und als notwendig erwiesen. Dem tun auch gewisse „Kurskorrekturen" keinen Abbruch. Daß die Welt ihr Leben wie ihren Frieden nur in Jesus Christus findet, ist die Botschaft, die von dort ausgeht und die nun den Kirchen aufgetragen ist.

Es ist sicher, daß durch die Lima-Dokumente Faith and Order verstärkte Relevanz gewonnen hat und daß das Verlangen nach innerer geistlicher Einheit bei aller Unterschiedenheit anschwillt. Es ist aber ebenso sicher, daß dies nicht im Sinne der Bevorzugung dogmatischer Aussagen vor dem helfenden Handeln und möglicherweise leidenden Zeugnis der Christen gedeutet werden darf. Die ökumenische Bewegung wird nur weitergehen, wenn sachlich die Frage nach der Gerechtigkeit als Voraussetzung des Friedens mit verstärkter Energie angegriffen wird und wenn es den Kirchen gelingt, die Impulse ökumenisch engagierter Gruppen in ihr eigenes Konzept aufzunehmen, statt diese zu marginalisieren. Die Bewegung wird auch davon abhängig sein, wie weit Stab und Leitungsgremien des Rates sich nicht nur als Promotoren freier Initiativen und Aktivitäten fühlen, sondern ihren Weg in Kontakt mit den Verantwortlichen der Kirchen gehen. Und es wird entscheidend sein, daß die Kirchen diese ökumenische Aufgabe nicht als eine Frage von außen, sondern als eine notwendige Dimension ihrer Existenz ansehen, was sich auch auf das Verhältnis zu Genf auswirken muß.

Manche haben den Eindruck, daß in Vancouver die nördlichen Großkirchen zu Lasten der jungen Kirchen der Dritten Welt wieder das Steuer in die Hand genommen haben. Es wird eine entscheidende Herausforderung für den Zentralausschuß sein, diesen Eindruck zu widerlegen; und es muß sich erweisen, ob der Rat in das von Philip Potter entworfene Bild einer

ökumenischen Gemeinschaft hineinzuwachsen willens ist. Eine nördlich dominierende Ökumene ohne volle Mitwirkung aller wäre keine Ökumene mehr.

Die orthodoxen Kirchen, aus deren Reihen die stärksten Impulse zum Verbleiben beim Fundament des Glaubens auch in den übrigen Aktivitäten des Rates kamen, die aber keineswegs einem unpolitischen Christentum das Wort redeten, sind in Vancouver als der größte geschlossene Block unter den Delegierten angetreten und haben ihren Anteil — personell und sachlich — eingebracht, auch wenn nicht alle ihre auf der Vorkonferenz in Sofia formulierten Erwartungen in Erfüllung gingen.

Die nächsten Jahre werden erweisen, wie weit es gelingt, Anbetung und Lebenspraxis als aus der gleichen Quelle gespeist zum prägenden Element des Lebens in der größeren Gemeinschaft werden zu lassen. Dabei wird der Ökumenische Rat sich nicht nur um gemeinsame Grundlinien einer politischen Ethik zu bemühen haben, sondern er wird auch (und gerade nachdem das Programm zur Bekämpfung des Rassismus mit seiner Unterstreichung der nationalen Identität zum undiskutiert selbstverständlichen Bestandteil seiner Arbeit geworden ist) klarere Antworten auf das Verhältnis von Glauben und Kultur, Nationen und Kirche finden müssen.

Ob es ihm gelingen kann, dabei den evangelikalen Flügel der Weltchristenheit mit auf seinen Weg zu nehmen, erscheint nach den — nicht erst in Vancouver — offenbar gewordenen Spaltungen in diesem Sektor der Christenheit fraglich. Dies wird nicht nur davon abhängen, inwieweit er den eschatologischen Aspekt des kommenden, nicht von Menschen zu verwirklichenden Reiches stärker betont, sondern auch, ob er die biblisch-glaubensmäßige Verwurzelung seiner Hoffnung für die gesamte Menschheit deutlich machen kann. Für dieses Gespräch wäre Bereitschaft zur Überprüfung der eigenen Motive auf beiden Seiten eine Grundvoraussetzung, denn eine Scheidung nach den Kategorien „politisch“und „biblisch“ zertrennt die Wirklichkeit, in der wir alle stehen. Wenn denn Christus das Leben der Welt — und sicher zuerst der Kirche — ist, sollte ein Durchbruch zur in seinem Wort gegründeten Gemeinschaft mit- und füreinander unter Akzeptierung der Konsequenzen gelingen.

Mission und Evangelisation in Vancouver — ein Defizit?

VON PETER SANDNER

Mission und Evangelisation standen in Vancouver nicht im Vordergrund. Weder auf der Vollversammlung selbst noch in der Berichterstattung danach ist dieser für die ökumenische Bewegung so wichtige Aspekt besonders hervorgetreten. Dagegen zogen die theologische Arbeit an der Frage nach der Einheit der Kirche, das gottesdienstliche Leben und die Stellungnahmen zu aktuellen Herausforderungen unserer Zeit, vor allem zu Frieden und Gerechtigkeit, viel Aufmerksamkeit auf sich, und das zu Recht. Und hat das etwa nichts mit dem Zeugnis der Christen in einer gespaltenen Welt zu tun? Hier ist nicht theoretisch über Zeugnis geredet worden, sondern hier ist Jesus Christus als das Leben der Welt bezeugt worden.

Erwartung und Wirklichkeit

Trotzdem sind manche Erwartungen enttäuscht worden. Ein Jahr vor Vancouver hatte der Zentralausschuß des ÖRK eine ökumenische Erklärung zu Mission und Evangelisation verabschiedet, in der in sieben wichtigen missionstheologischen Fragen ein gemeinsames Verständnis von christlicher Mission bekräftigt und ökumenische Überzeugungen formuliert wurden. Das Thema des Fachbereichs 1 von Vancouver sollte die Frage nach dem Zeugnis in einer gespaltenen Welt ganz konkret aufnehmen. Im Arbeitsbuch, das die Delegierten bei der Ankunft erhielten, fanden sich kommentierte Tagesordnungen für die Fachgruppen. Zur ersten stand u.a. folgendes:

„Christliches Zeugnis entspringt der Überzeugung, daß Gott uns in Christus mit sich selbst und uns untereinander versöhnt hat. Eine solche Überzeugung führt zur Nachfolge und zum Verlangen, die Gute Nachricht vom Reich Gottes überall und zu allen Zeiten zu verkündigen. Die Christen dürfen ihre Berufung, von ihm in ihrem Leben Zeugnis abzulegen, weder verleugnen noch dieser Berufung zu entfliehen suchen.“

Weiter heißt es, daß die Arbeit der Fachgruppe unter der Frage stehen sollte „Was haben wir aus den Erfahrungen des Zeugnisablegens in den letzten Jahren lernen können?“

Für die fünf spezifischen Themenbereiche, die in den Untergruppen reflektiert werden sollten (die Kinder, die Armen, Gottesdienst und Dienst, Zeugnis unter Menschen verschiedener Religionen, Zeugnis und Kultur) wurden weitere Leitfragen gestellt, z.B.:

— Wie können wir unsere Berufung, Zeugen für verschiedene Menschengruppen und den unterschiedlichen religiösen und kulturellen Situationen zu sein, erfüllen?
— Was erfahren wir aus der Beziehung zu unseren Nächsten über die Art, Zeugnis abzulegen?
— Hat uns die Begegnung mit unserem Nächsten geholfen, unser Verständnis des Evangeliums zu vertiefen?

Am Ende der acht Sitzungen der Fachgruppe (4 im Plenum und 4 in Untergruppen) sollte dann ein Bericht stehen, von dem das Arbeitsbuch sagt:

„Es steht zu hoffen, daß dieser Bericht zu einem ideenreichen, anregenden Dokument wird, das die Kirchen hineinnimmt in einen Prozeß fortwährender Diskussion und weitergehenden Studiums des Kontextes, in dem Zeugnis stattfindet, der Formen, die es annimmt, und der aus dem Zeugnisprozeß gezogenen Lehren."

Auffallend war schon an dieser Stelle, daß nicht nur die Monate vorher versandte Einführung in die Problembereiche (wie es damals noch hieß), sondern auch die ökumenische Erklärung zu Mission und Evangelisation mit keinem Wort erwähnt wurde. Statt dessen wurden in den ersten beiden Plenarsitzungen der Fachgruppe zehn Kurzreferate zu einzelnen Aspekten des Themas und der Unterthemen vorgetragen. Damit wurden die fünf Gruppen in die Diskussion entlassen. Sie wurde dann durchaus lebhaft und fruchtbar, hatte aber viel zu wenig Zeit zur Verfügung. Darunter mußte der Bericht leiden.

Stadien des Berichtes

Um diesen Bericht ist lange gerungen worden. Der erste Entwurf der Berichterstatter ist im Plenum der Fachgruppe sehr kritisch diskutiert worden, obwohl nach der Verteilung des Textes nur wenige Minuten Lesepause eingeräumt werden konnten.

Der veränderte zweite Entwurf brachte zwar eine neue Einleitung und eine Umstellung der Teile, aber keine ausreichende Berücksichtigung der vorgetragenen Änderungsvorschläge. Hauptpunkte der Kritik waren das Zurücktreten der theologischen Frage nach dem Inhalt des Zeugnisses vor methodischen Fragen, die starke Betonung des Dialogs und die mangelnde Berücksichtigung von Verkündigung, Evangelisation und Zeugnis, die Nivellierung der Einzigartigkeit Jesu Christi in Aussagen über Gottes Wir-

ken in den Religionen und die unhaltbar negative Darstellung der Missionsgeschichte.

Hauptpunkte der Kritik

Der dritte Entwurf kam dann gleich ins Plenum der Vollversammlung. Er war aufgrund einer Auflage des Präsidiums wesentlich gekürzt worden. Dabei war die theologische Einleitung ganz weggefallen. Viele der beanstandeten Formulierungen fanden sich aber im gekürzten Text wieder. So gab es im Plenum eine lebhafte Debatte über diesen Bericht. Der Text sei universalistisch, die Einzigartigkeit Jesu Christi sei aufgegeben, die Zuordnung von Dialog und Zusammenarbeit zum Zeugnis des Glaubens fehle zugunsten einer betonten Unterscheidung, es sei die Tendenz zu spüren, Zeugnis und Mission zu problematisieren, z.B. durch die einseitig negative Darstellung der Missionsgeschichte und die Behauptung, die Bezeugung des Glaubens unter Menschen verschiedener Religionen verursache „Schwierigkeiten und Verwirrungen", wogegen schon das starke Wachstum der Kirchen in der Dritten Welt spreche. Die ökumenische Erklärung zu Mission und Evangelisation dürfe nicht nur unter dem Stichwort Dialog erwähnt, sondern müsse stärker in das Bewußtsein der Mitgliedskirchen gerückt werden usw. Viele andere Wortmeldungen zu diesem Bericht wurden aus Zeitmangel nicht mehr berücksichtigt. Ein Antrag, diesen Bericht nicht entgegenzunehmen, sondern zur Überarbeitung an die Berichterstatter zurückzuverweisen, wurde mit großer Mehrheit angenommen. Insgesamt wurden 68 schriftliche Änderungsvorschläge für den Text eingereicht.

Am nächsten Tag, einige Stunden vor dem Ende der Vollversammlung, wurde der revidierte Text des Berichtes verteilt. In ihm sind einige Änderungen vorgenommen worden, andere blieben unberücksichtigt. Dieser Schlußbericht konnte nicht mehr vom Plenum behandelt und verabschiedet werden. Der Zentralausschuß des ÖRK hat ihn mit einigen, im wesentlichen redaktionellen Änderungen dann entgegengenommen.

Der mühsame Entstehungsprozeß dieses Berichtes ist so ausführlich geschildert worden, weil hieran deutlich werden kann, wie wach die Vollversammlung auch an dieser Stelle war. Von „mangelndem Engagement des Weltkirchenrates für Evangelisation und Mission" kann man jedenfalls nach diesen engagierten Debatten nicht sprechen. Dagegen sind sicher Planungsfehler, ungenügende Vorbereitung, die Zufälligkeit der Zusammensetzung und der Mangel an Zeit für das unbefriedigende Ergebnis verantwortlich zu machen.

Der Bericht, der vom Zentralausschuß entgegengenommen und den Kirchen zum Studium und zu entsprechender Veranlassung (study and action) überwiesen wurde, liegt nun im offiziellen Berichtsband vor. Als Wegmarke in einer langen ökumenischen Diskussion verdient er unsere Beachtung.

Aufbau des Berichtes

Nach drei kurzen Einleitungssätzen, die das Zeugnis auf Christus beziehen, den soteriologischen Aspekt allerdings vermissen lassen, werden die Themen der fünf Untergruppen aufgenommen. Neben großen, nach wie vor unerledigten Fragen der Mission, wie Kultur und Evangelium und Zeugnis und Dialog werden mehrere andere wichtige Problembereiche behandelt: Gottesdienst und Dienst (Liturgie, Diakonie, Martyria), die Rolle der Kinder in der Gemeinde und das Zeugnis unter Kindern (hier sollte eigentlich auch die Rolle der Behinderten in der Kirche angesprochen werden, weil dieses Thema in anderen Fachgruppen nicht untergebracht werden konnte) und das Zeugnis unter den Armen, das seit der Weltmissionskonferenz von Melbourne 1980 auf der Tagesordnung der Ökumene steht. Jeder dieser fünf Abschnitte war in den ersten Fassungen des Berichtes auf Empfehlungen und Programmvorschläge hinausgelaufen. Im vorliegenden Bericht sind sechs Empfehlungen an die Mitgliedskirchen an den Schluß gestellt, die übrigen Vorschläge sind größtenteils in das Dokument „Programmrichtlinien" eingeflossen.

Kultur als Kontext

Drei Gründe werden genannt, warum dieses alte Thema ökumenischer Konferenzen heute neu gestellt ist:

— Ein tieferes Verständnis von Bedeutung und Funktion der Kultur und ihrer Pluralität,
— neue Einsichten in die Wechselbeziehung von Evangelium und Kulturen und
— eine klarere Erkenntnis der Probleme der hinter uns liegenden „westlichen Missionsära".

Nachdem in der Gruppe zunächst die Tendenz bestanden hatte, die einheimischen Kulturen zu idealisieren, setzte sich dann doch eine differenziertere Beurteilung durch. Einige Vertreter der Dritten Welt hatten zunächst leidenschaftlich dafür plädiert, daß jede Kultur „taufbar" sei. Aber das Gespräch führte dann doch zur gemeinsamen Anerkennung der Ambi-

valenz jeder Kultur. Im Bericht heißt es dazu: „In jeder Kultur gibt es Aspekte, die das Leben verleugnen und Menschen unterdrücken", und es besteht ein „Konflikt zwischen lebensbejahenden und lebensverneinenden Aspekten innerhalb einer jeden Kultur". Man vermißt eine theologische Begründung dieser Ambivalenz, wie sie z.B. in Bangkok und Nairobi anklang.[1]

Am Beispiel der alten Kirche wird dann die gelungene Inkulturation aufgezeigt, am Beispiel der neueren Missionsgeschichte die Gefahr und Schuld einer „kulturgebundenen christlichen Verkündigung". In der Arbeitsgruppe hatte ein (katholischer) Teilnehmer aus den Philippinen an dieser Stelle des Gespräches vermerkt: Es hilft nichts, die Vergangenheit anzuschwärzen und die Herausforderungen in der Gegenwart und Zukunft darüber zu vergessen; auch dürfen wir das Wirken des Heiligen Geistes nicht übersehen; die Geschichte ist noch nicht zu Ende! Der Bericht hat dies in Absatz 7 teilweise aufgenommen.

Erzbischof Scott war in seinem Bericht als Vorsitzender des Zentralausschusses auf den kulturellen Entwicklungsprozeß eingegangen und hatte gesagt:

„Ich glaube, wenn wir ehrlich sein wollen, müssen wir zugeben, daß sie (die Kirchen) weitestgehend kulturell gefangen waren. Allzuoft haben sie Abstand davon genommen, die Kultur aus der Sicht ihrer eigenen Glaubensgrundsätze, ihrer eigenen theologischen Erkenntnisse zu kritisieren. Statt dessen haben sie sich den kulturellen Werten der Welt angepaßt."[2]

Dieser wichtige Anstoß ist leider nicht hinreichend aufgenommen worden. Im Bericht der Fachgruppe 1 wird aber das Bewußtsein für die Möglichkeit gefordert, „daß unser Zeugnis vom Evangelium zum Gefangenen jeder Kultur werden kann". Dies ist sicher einer der Punkte, an denen deutlich wird, wie aktuell und zugleich wie unerledigt der Fragenkomplex Evangelium und Kultur nach wie vor ist.

In diesem Zusammenhang wurde auch „der Zusammenbruch der eigenen kulturellen Werte, vor allem in der westlichen Welt" genannt, die Entwicklung einer neuen Kultur aufgrund von Modernisierung und Technologie sowie die „Thematik des Zeugnisses vom Evangelium über kulturelle Grenzen hinweg". Der Bericht spricht von „der Suche nach einem theologischen Kulturverständnis". Ein entsprechender Vorschlag ist in die Programmrichtlinien aufgenommen worden:

„Der ÖRK sollte den Mitgliedskirchen dabei helfen, ein Verständnis der Beziehung zwischen Evangelisation und Kultur zu entwickeln, das sowohl die kontextuelle Verkündigung des Evangeliums in allen Kulturen als auch die verändernde Kraft des Evangeliums in jeder Kultur einbezieht."[3]

Gottesdienst als Perspektive und Kraft

„Der Gottesdienst ist der zentrale Akt des Lebens und der Mission, des Zeugnisses und des Dienstes der Kirche." Wie schon in Melbourne, ist auch in Vancouver die missionarische Bedeutung des christlichen Gottesdienstes hervorgehoben worden. Das ist ein wichtiges Anliegen der orthodoxen Mitgliedskirchen, und es ist die Erfahrung vieler Kirchen in der Dritten Welt, die in einer Missionssituation stehen. Das besondere in Vancouver war, daß man darüber nicht nur geredet hat, sondern von den überzeugenden gemeinsamen Gottesdiensten im Zelt herkam. „Wir waren für die zentrale Rolle dankbar, die der tägliche Gottesdienst auf dieser Vollversammung gespielt hat", heißt es darum im Bericht. Aus dieser Überzeugung und Erfahrung heraus wurde ausführlich über eine „weitverbreitete Müdigkeit gegenüber dem sonntäglichen Gottesdienst" gesprochen, wie er sich in manchen Kirchen findet. Einige Gründe dafür werden genannt, Beispiele für die Überwindung dieses Dilemmas weitergegeben. Die Einheit von Gottesdienst und täglichem Leben und der Zeugnischarakter der „Liturgie nach der Liturgie", also dem Dienst an der Welt werden schließlich ausdrücklich betont.

Zeugnis unter Kindern und Armen als besondere Problembereiche

Zum ersten Mal auf einer Vollversammlung spielten die Kinder eine besondere Rolle. Eine parallel abgehaltene ökumenische Kinderfreizeit wirkte verschiedentlich in die Vollversammlung hinein, und mehrfach traten Kinder unübersehbar in das Blickfeld der Delegierten. So im Eröffnungsgottesdienst, als eine afrikanische Frau ihr Baby zum Altar brachte und dem Liturgen Philip Potter in den Arm legte. Das Kind ist ein lebendiges Gleichnis für die Art und Weise, in der wir das Reich Gottes empfangen und uns aneignen sollen. „Die Bibel spricht von Gottes besonderer Fürsorge für die ‚Kleinen'": Dieser erste Satz im entsprechenden Abschnitt des Berichtes zeigt die theologische Absicht bei der Aufnahme dieses Problembereiches.

Die Untergruppe zu diesem Thema hat Geschichten über Kinder gesammelt, ihre Verletzlichkeit und Machtlosigkeit herausgestellt und einige zaghafte Herausforderungen und Anfragen an die Kirchen formuliert. „Die Einstellungen und Prioritäten unserer erwachsenen Gesellschaft werden durch das, was Kindern in unserer Welt zustößt, in Frage gestellt."

Im Abschnitt über das Zeugnis unter den Armen wird die ökumenische Diskussion der letzten Jahre aufgenommen. Wesentliche neue Erkenntnisse sind dabei nicht zutage getreten. Ausgangspunkt ist auch hier die

Überzeugung: „Gott ist auf der Seite der Armen und verficht ihren Anspruch auf Gerechtigkeit und Fülle des Lebens." Dabei wird aber sofort dem Mißverständnis gewehrt, daß Armut als solche rechtfertige. Die Armen „werden nicht selig gepriesen, weil sie arm sind, sondern weil Christus gekommen ist, ihnen in ihrer Armut das Himmelreich zu schenken". Man vermißt hier allerdings eine weitergehende soteriologische Begründung.

Die missionarische Aufgabe unter den Armen wird betont: „Die Berufung, die Gute Nachricht mit den Armen zu teilen, hat für alle Vorrang und wird zur besonderen Aufgabe. Das Evangelium muß in Wort und Tat verkündigt werden; das Wort ohne Dienst ist leer und der Dienst ohne das Wort ist machtlos." Aber die diakonische und prophetische Ausrichtung schlägt stärker durch: „Es ist heuchlerisch zu behaupten, man lege Zeugnis für die Armen ab und trete für sie ein, wenn man nicht gleichzeitig an der Veränderung der Bedingungen arbeitet, die die Armut verursachen", und „Alle Christen und Kirchen haben die Pflicht, als Teil ihrer prophetischen Sendung die Ansammlung von Gütern in den Händen weniger zu brandmarken." Hier werden den Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates Schulaufgaben gestellt, die noch lange nicht ernsthaft genug angepackt, geschweige denn gelöst sind.

Im letzten Absatz wird schließlich der häufigen Versuchung entgegengetreten, die Armen vor allem als Objekt des Handelns der Kirche zu sehen. Gerade unter den Armen der Erde wachsen die Kirchen. „Der Reichtum und die Frische ihrer Erfahrung sind für die etablierten Kirchen Inspiration, Segen und Herausforderung. Die Schwerpunkte missionarischer Erfolge verlagern sich von Norden nach Süden, da die Armen... auch die Überbringer der Guten Nachricht sind."

Zeugnis unter Menschen anderen Glaubens

Die Auseinandersetzung um die Wechselbeziehung von Zeugnis und Dialog hat auch in Vancouver eine Rolle gespielt. In der Darstellung der Diskussion wurde schon darauf hingewiesen. Auch an verschiedenen anderen Stellen der Vollversammlung gab es an diesem Punkt lebhafte Debatten. So ist der Bericht des Generalsekretärs im Plenum vor allem an einer Stelle theologisch diskutiert worden, und zwar als der Weisungsausschuß für Grundsatzfragen einen Satz aus Potters Bericht kommentierte. Es hatte dort geheißen: „Ebenso wie wir Christus verehren, sollen wir auch jenen, mit denen wir in Dialog stehen, Ehre erweisen." Im englischen Orginaltext

stand hier beide Male der gleiche Begriff reverence. Der Weisungsausschuß dazu: „Das Wort ‚Ehre erweisen' im zweiten Teil des Satzes sollte unserer Meinung nach so verstanden werden, daß es bedeutet: ‚denen, mit denen wir im Dialog stehen, tiefen Respekt zu erweisen'." Einer der Präsidenten des ÖRK stellte den Antrag, diesen Satz aus Potters Bericht völlig zu streichen. Nach der Geschäftsordnung war das bei einem Bericht aber nicht möglich. So blieb es, nach längerer Debatte, bei diesem Vermerk. Auch bei der Diskussion des ersten Entwurfes der Botschaft der Vollversammlung und bei verschiedenen anderen Gelegenheiten war zu spüren, daß viele Delegierte an dieser Stelle sehr kritisch zuhörten, und zwar besonders Delegierte aus der sogenannten Dritten Welt.

In der Fachgruppe 1 entzündete sich die Debatte vor allem an Sätzen wie diesem (aus dem ersten Entwurf): „Wir anerkennen, daß es etwas Einzigartiges nicht nur in der christlichen Erfahrung von Gott und in der Bibel gibt, sondern auch in den religiösen Erfahrungen und Schriften der Menschen anderen Glaubens." Daß dieser Satz auch in der dritten Fassung, die dem Plenum vorgelegt wurde, trotz verschiedener Einwände nicht unmißverständlich genug formuliert wurde, trug mit zur Zurückweisung des Berichtes bei.

Die ökumenische Dialogdebatte leidet darunter, daß der Dialog-Begriff nach wie vor verschieden verstanden und gebraucht wird. In Vancouver lassen sich m. E. drei Anliegen unterscheiden:

— Die Erkenntnis, daß ohne respektvolle und hörbereite Begegnung mit gläubigen Menschen anderer Religionen ein in die Tiefe gehendes Gespräch über den Glauben und ein Zeugnis für Jesus Christus in der Regel gar nicht möglich ist;

— die theologische Aufgabe, über die Bedeutung der Religionen für die Menschheit und über die Rolle der nicht-christlichen Religionen, besser: der Menschen, die in diesen Religionen leben, in Gottes Heilsplan nachzudenken. Hier geht es um zentrale theologische Fragen, wie die Lehre von der Schöpfung, von der Offenbarung und vom Wirken des Heiligen Geistes. In der Ökumene gibt es hier unterschiedliche theologische Ausgangspunkte, die schwer zusammenzubringen sind.

— die Notwendigkeit, mit Nichtchristen auf Gebieten zusammenzuarbeiten, wo es um Menschenwürde, Gerechtigkeit und Frieden geht, um wirtschaftlichen Wiederaufbau, um die Bekämpfung von Armut, Hunger und Krankheit oder auch um praktische Fragen gegenüber einer staatlichen Schulpolitik oder im Gesundheitswesen. Für Minderheitskirchen in Ländern, die von nicht-christlichen Religionen stark geprägt

sind, ist solche Zusammenarbeit oft völlig selbstverständlich, ohne daß der missionarische Auftrag der Kirche dabei irgendwie in Frage gestellt würde.[4]

In der Frage von Zeugnis und Dialog bleibt der Bericht der Fachgruppe 1 hinter dem zurück, was in anderen ökumenischen Konferenzen darüber gesagt worden ist. Es sei hier vor allem an die „Richtlinien zum Dialog" erinnert, die 1979 vom Zentralausschuß des ÖRK entgegengenommen wurden. Die Diskussionen in Vancouver haben jedenfalls gezeigt, daß die Dialogfrage zu den unerledigten Aufgaben des Ökumenischen Rates gehört. Darum schließt der Bericht mit dem Satz:

„In den nächsten sieben Jahren erwarten wir eine theologische Reflexion über das Wesen von Zeugnis und Dialog, die für das Leben der christlichen Gemeinschaft in vielen verschiedenen Teilen der Welt ermutigend sein wird."

Empfehlungen

Der Bericht schließt mit sechs Empfehlungen. Darin werden die Mitgliedskirchen ermutigt, ihren Auftrag zum Zeugnis für ihren Glauben aktiv zu erfüllen. Es wird ihnen nahegelegt, die Dokumente „Mission und Evangelisation — eine ökumenische Erklärung", „Richtlinien für den Dialog" und den Bericht der Melbourne-Konferenz zu übersetzen, zu verbreiten und zur Kenntnis zu nehmen. „Die Mitgliedskirchen werden ermutigt, einander auf Ortsebene zu besuchen, um gegenseitig an Gottesdiensten teilzunehmen und partnerschaftliche Beziehungen zu unterschiedlichen liturgischen Traditionen aufzubauen." Sie sollen ferner ihre Erfahrungen des Zeugnisses und des Dialogs unter Menschen anderen Glaubens und unter Menschen ohne Glauben miteinander austauschen und in Zusammenarbeit mit dem ÖRK Studien zum Thema Evangelium und Kultur aufnehmen.

Ein Defizit?

Wenn man die ganze Vollversammlung des ÖRK vor Augen hat, standen Mission und Evangelisation in Vancouver nicht im Vordergrund. In einem „Offenen Brief", der von über 100 evangelikalen Teilnehmern unterzeichnet wurde, ist an dieser Stelle auch ein Defizit festgestellt worden, nachdem der Brief sich sonst überraschend positiv über die Vollversammlung äußert und zu aktiverer Beteiligung der Evangelikalen an der Arbeit des Ökumenischen Rates aufruft. „Wir empfanden, daß die Vollversammlung weder die Verkündigung des Evangeliums noch den Aspekt des Rufes zur Entscheidung bei der Evangelisation ausreichend behandelte."

Ohne Zweifel gab es Defizite auf dieser Konferenz. Die Frage ist nur, welche Schlüsse man daraus zieht. Jedenfalls sollte man ein Urteil nicht nur aufgrund des Berichtes der Fachgruppe 1 fällen. In der Botschaft der Vollversammlung steht ein wichtiger Absatz über die Verpflichtung zu Mission und Evangelisation[5], und in den Programmrichtlinien heißt es:

„Das Evangelium muß verkündet werden, damit es geglaubt werden kann" und: „Evangelisation sollte entsprechend der Bekräftigung von Mission und Evangelisation auf der Sitzung des Zentralausschusses 1982 der Arbeit aller ÖRK-Programme zugrunde liegen. Der Rat sollte die Mitgliedskirchen in ihrer Mission, Christus, das Leben der Welt, zu verkündigen, unterstützen und ihnen dabei helfen, Frauen und Männer zu Glaube und Nachfolge zu rufen."[6]

ANMERKUNGEN

1 Bangkok sprach von der „Ambivalenz der Beziehungen der Christen zur Gesellschaft, die sich aus ihrer Berufung zum Leben in kritischer Identifizierung mit ihrer eigenen Kultur ergibt" und von der „dialektischen Beziehung", in der die christliche Gemeinde in der Welt lebt: Wir müssen „uns identifizieren, aber unsere kritische Distanz behalten" (Das Heil der Welt heute, S. 195 und 185). Auch Nairobi sprach von der „Dialektik der Kultur": „Einerseits die Arroganz, die im Kulturimperialismus zum Ausdruck kommt, und andererseits die Gefahr des Egoismus, der sich im kulturellen Isolationismus widerspiegelt" und stellt lapidar fest, „daß Jesus Christus Kultur bestätigt und richtet" (Bericht aus Nairobi 1975, S. 48).

2 Bericht aus Vancouver 1983, S. 212.

3 A.a.O. S. 261.

4 So gibt es im Nordwesten Tansanias einen interreligiösen Ausschuß namens LIRO, als Abkürzung für Lutherisch, Islam, Römisch-Katholisch.

5 A.a.O. S. 10f.

6 A.a.O. S. 259 und 261.

Zur Fachgruppe 2

„Schritte auf dem Weg zur Einheit"

Vancouver aus der Sicht von „Glauben und Kirchenverfassung"

VON HANS-GEORG LINK

I. *Chronologie der Ereignisse*

1. Das *Thema: „Einheit der Kirchen"*, dem sich die Arbeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in besonderer Weise verpflichtet weiß, kam erstmals ausführlich am 28. Juli zur Sprache, als das vierte zusammenfassende Unterthema „Leben in Einheit" auf der Tagesordnung der Vollversammlung stand. Prof. Vitaly Borovoy, Kommissionsmitglied und Vertreter der Russischen Orthodoxen Kirche beim Ökumenischen Rat, hielt dazu das theologische Grundsatzreferat über die Einheit stiftende Kraft der Eucharistie, während der niederländische Generalsekretär der UN-Konferenz für Handel und Entwicklung (UNCTAD), Jan Pronk, über „politische Bedingungen für eine ökonomische Übersetzung eines (dieses!) ökumenischen Mandats" sprach. Mit weiteren kürzeren Beiträgen, einer Bildmeditation über Rublevs berühmte Trinitätsikone und dem orthodoxen Ritus des Brotteilens gehörte diese Entfaltung des „Lebens in Einheit" zweifellos zu den gelungenen Plenarveranstaltungen der Konferenz.

2. Am Abend desselben Tages fand die erste *Anhörung* (hearing) zur Arbeit der verschiedenen Programmeinheiten des Ökumenischen Rates statt, bei der die Delegierten zu den einzelnen Programmen Fragen stellen und Kommentare abgeben konnten. Es war erfreulich zu sehen, daß im Hearing zur Programmeinheit I „Glauben und Zeugnis" die meisten Redner sich mit den Konvergenzerklärungen zu Taufe, Eucharistie und Amt befaßten. An diesem Abend wurde zum erstenmal deutlich, wie weit die Aufnahme der Lima-Texte in den Kirchen bereits gediehen ist, welche wegweisende Bedeutung ihnen von vielen Delegierten beigemessen wird und daß dieses Ergebnis der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung überraschend große Zustimmung findet.

3. Am zweiten Konferenzsonntag, dem 31. Juli, wurde eine sog. offene *Abendmahlsfeier* unter der Leitung des anglikanischen Erzbischofs von Canterbury, Dr. Robert Runcie, gehalten. Sie folgte dem liturgischen For-

mular, das erstmals zum Abschluß der Tagung von Lima im Januar 1982 verwandt worden war, der sog. Lima-Liturgie. Diese Feier öffnete offenbar vielen Delegierten die Augen dafür, welche gottesdienstlichen Erneuerungen mit der Aufnahme der Lima-Erklärungen verbunden sein können.

4. In der zweiten Konferenzwoche traf sich vom 1. bis 5. August wie alle anderen so auch die *Fachgruppe 2* „Schritte auf dem Weg zur Einheit" zu insgesamt acht Sitzungen. Sie befaßte sich hauptsächlich mit zwei Themen: dem Rezeptionsprozeß der Lima-Texte und der Studie über die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft.

5. Der *Bericht* der Fachgruppe „Schritte auf dem Weg zur Einheit" wurde zu Beginn der dritten Konferenzwoche am 8. August als erstes Gruppenergebnis ins Plenum eingebracht. Erzbischof Runcie und andere äußerten sich zustimmend, namentlich zum Rezeptionsprozeß der Lima-Erklärungen. Der Bericht wurde dann mit eindrucksvoller Mehrheit vom Plenum angenommen und den Kirchen zum „Studium und zu entsprechender Veranlassung" weiterempfohlen.

6. Auch in den *Programmrichtlinien* für die ökumenische Arbeit bis zur nächsten Vollversammlung, die leider in zu großer Hetze am letzten Konferenztag verabschiedet werden mußten, haben Arbeiten und Ergebnisse der Gruppe 2 ihren guten Platz gefunden. Die allgemeinen „Richtlinien für die ÖRK-Aktivitäten in den kommenden Jahren" beginnen mit einem Abschnitt „Wachsende Einheit" (III A1, S. 258); ebenso setzt die Prioritätsliste für Programme des Ökumenischen Rates mit dem Stichwort „Einheit" ein (III B 1, S. 260).

7. Der *Brief*, den der Leiter des vatikanischen Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen, Johannes Kardinal Willebrands, an den Generalsekretär des Ökumenischen Rates, Dr. Philip Potter, am 4. Juli zur Vollversammlung geschrieben hat, beschreibt die Beziehungen zwischen beiden Körperschaften als „brüderliche Solidarität", wie das schon Papst Paul VI. 1975 in seinem Brief nach Nairobi getan hatte. Er spricht mit Johannes Paul II. von „Wegen zu erweiterter Zusammenarbeit" und unterstreicht mehrfach die Bedeutung, die die römisch-katholische Kirche ihrer Mitarbeit in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung beimißt.

8. Schließlich kommt auch die *Botschaft* der Konferenz auf die Erfahrungen mit der Lima-Liturgie und auf die Konvergenzerklärungen zu Taufe, Eucharistie und Amt zu sprechen. An hervorgehobener Stelle ist von der erneuten Verpflichtung zur sichtbaren Einheit die Rede. Die Teilnehmer am Abschlußgottesdienst am 10. August haben sich diese Verpflichtung zu eigen gemacht: „Wir verpflichten uns auf das Streben nach

Einheit in Gehorsam gegenüber Christus, dem Erstgeborenen aller Schöpfung."

Vergegenwärtigt man sich diese verschiedenen Ebenen, auf denen der Ruf zur Einheit in Vancouver laut geworden ist, so wird man m.E. sagen dürfen, daß dieses Thema keineswegs nur eine beiläufige oder pflichtmäßige Rolle gespielt hat, vielmehr eine überraschende Aktualisierung erfahren hat. Mit den Ergebnissen von Lima im Januar 1982 ist neue Bewegung in das alte Thema „Einheit der Kirchen" gekommen; das ist in Vancouver unübersehbar deutlich geworden.

II. *Die eucharistische Vision*

Die Verfassungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung wie des Ökumenischen Rates sprechen beide von der „einen eucharistischen Gemeinschaft", die zusammen mit dem Bekennen des einen Glaubens zu den Wesensmerkmalen der sichtbaren Einheit gehört. Was es mit dieser einen eucharistischen Gemeinschaft auf sich haben könnte, davon haben viele Teilnehmer in Vancouver bei der Feier der Lima-Liturgie einen kräftigen Vorgeschmack erhalten. Die Konferenzzeitung „Canvas" schrieb am nächsten Tag von dem „am meisten zusammenschließenden Gottesdienstereignis in der modernen christlichen Geschichte".

Zu der Überzeugungskraft dieser Eucharistiefeier haben außer dem Wirken des Geistes, der nun einmal weht, wo er will, besonders drei Faktoren beigetragen: das Zusammenwirken von Repräsentanten aus unterschiedlichen Traditionen und Konfessionen im „Zelt der Begegnung", die intensive Beteiligung der versammelten Gemeinde am Vollzug der Liturgie und die kulturelle Vielfalt der Hautfarben, Kleider, Sprachen, Musik und Lieder. Es scheint, als sei der Ökumene mit dieser Feier der Lima-Liturgie ein Durchbruch zur Wiederentdeckung der zentralen Bedeutung des Abendmahls geschenkt worden.

Vitaly Borovoy hatte bereits in seinem großartigen Vortrag die Eucharistie in die Mitte des „Lebens in Einheit" gerückt. Er erläuterte ihre Schlüsselstellung unter sieben Gesichtspunkten als Sakrament des einen Leibes Christi, Verwirklichung der Einheit, Mahl der Liebe, Erinnerung an das ganze Universum, Danksagung für die Fülle der Schöpfung, Heiligung der materialen Elemente und als eschatologische Antizipation, Transfiguration bzw. Transformation der Welt. Gerade der letzte Aspekt der Verwandlung kam in Vancouver immer wieder zur Sprache, so bei Philip Potters Predigt im Friedensgottesdienst über die Verklärung Christi, so bei

der orthodoxen Feier der Verklärung Christi am Hiroshima-Tag, so in der Botschaft der Vollversammlung: „Eine solche Verwandlung kostet einen hohen Preis und bedeutet, daß wir auf unserer langen Pilgerfahrt zum Reich Gottes bereit sind, selbst das Risiko des Todes auf uns zu nehmen."

Borovoys Meisterleistung liegt nicht zuletzt darin, aus der theologischen Orthodoxie Imperative für eine eucharistische Orthopraxie entwickelt zu haben: Überwindung unserer eigenen Spaltungen, Kampf gegen soziale Ungerechtigkeit und Diskriminierung, Engagement für das Friedenschaffen, Gesprächsbereitschaft mit Angehörigen anderer Glaubensweisen und Verantwortung für den Kosmos. „Dies sind nur einige, vielleicht die wichtigsten Schlußfolgerungen und Aufgaben für die christliche ‚Orthopraxie', die unmittelbar und imperativ aus der christlichen ‚Orthodoxie' hervorgehen, wenn wir... uns das eucharistische Verstehen und das eucharistische Leben der Alten ungeteilten Kirche... vergegenwärtigen." Auf diese Weise ist Borovoy eine überzeugende Verbindung zwischen sakramentaler und ethischer Dimension der Eucharistie gelungen.

Bereits auf einer theologischen Vorbereitungstagung für Vancouver in Grandchamp (Schweiz) im Dezember 1981 wurde das Stichwort vom „eucharistischen Lebensstil" geprägt. Damit ist, mit den Worten der „Botschaft" gesprochen, der alltägliche „Weg des Gebens und Empfangens" gemeint, das ökumenische Teilen der Gaben und Ressourcen, das Umsetzen von ökumenischen Einsichten in ökonomische Praxis. Um diese ökonomische Übersetzung des ökumenischen Mandats zum Teilen ging es dem Holländer *Jan Pronk*: „Arbeit und Brot für alle Erdbewohner!" Vielleicht weil er gerade die praktisch gescheiterte sechste UNCTAD-Konferenz in Belgrad hinter sich hatte, richtete er einen besonders eindringlichen Appell an die Kirchen, sich diese Forderung zu eigen zu machen.

Eucharistie: das ist nicht nur eine tiefbewegende sakramentale Feier, sondern auch ein alltäglicher Lebensvollzug von Geben und Empfangen. Diese Entdeckung haben viele Teilnehmer in Vancouver gemacht, und diese ganzheitliche eucharistische Vision ist der besondere Beitrag, den Vancouver zum Verständnis der ökumenischen Einheit beizusteuern hat. So jedenfalls ist es in der deutschsprachigen Untergruppe von „Schritte auf dem Weg zur Einheit" verstanden und im Bericht der Fachgruppe 2 festgehalten worden:

„Frieden und Gerechtigkeit auf der einen Seite, Taufe, Eucharistie und Amt auf der anderen haben unsere Aufmerksamkeit in Anspruch genommen. Sie gehören zusammen. In der Tat ist der Aspekt der christlichen Einheit, der für uns hier in Vancouver am meisten in den Vordergrund gerückt ist, die *eucharistische Gesamtschau*. Christus — das Leben der Welt — eint Himmel und Erde, Gott und die Welt,

Geistliches und Weltliches. Sein Leib und Blut, die uns in den Elementen Brot und Wein gegeben werden, vereinigen Liturgie und Diakonie, Verkündigung und heilendes Amt. ...So schließt unsere eucharistische Vorstellung die ganze Wirklichkeit des christlichen Gottesdienstes, Lebens und Zeugnisses ein und vermag — wenn wir sie in Wahrheit gefunden haben — neues Licht auf die christliche Einheit in der Fülle seiner reichen Vielfalt zu werfen. Sie vertieft auch den Schmerz unserer gegenwärtigen Trennung am Tisch des Herrn; indem sie aber die organische Einheit christlichen Engagements und ihre einzige Quelle in der inkarnierten Selbsthingabe Christi sichtbar macht, lenkt und beflügelt die eucharistische Schau (Vision) unsere Schritte auf dem Weg zur vollkommenen und glaubwürdigen Verwirklichung der uns gegebenen Einheit"(§ 4, S. 71).

III. *Taufe, Eucharistie und Amt*

Es hat manchen Delegierten überrascht, daß eine ausführliche inhaltliche Diskussion über die Konvergenzerklärungen von Lima weder im Plenum noch in der Fachgruppe vorgesehen war. Man hat bei der Vorbereitung der Konferenz ganz bewußt diese Entscheidung getroffen, und zwar aus zwei Gründen: Erstens hätte die dafür verfügbare Zeit keinesfalls ausgereicht, die drei Themen auch nur annähernd zufriedenstellend zu diskutieren; zweitens stehen die Kirchen z.Zt. noch mehr am Beginn als am Ende ihres Meinungsbildungsprozesses, so daß die meisten Delegierten noch nicht in der Lage waren, ein Votum im Namen ihrer Kirche abgeben zu können.

So blieb es einerseits bei den eingangs erwähnten ersten, meistens positiven, aber noch keineswegs verbindlichen Hearing-Stellungnahmen, andererseits konzentrierte man sich in der Fachgruppe auf die Klärung dessen, was unter dem Stichwort „Rezeptionsprozeß" sinnvoll verstanden und von den Kirchen erwartet werden kann. In diesem Zusammenhang erwiesen sich die Ausführungen des Leiters der orthodoxen Akademie von Kreta, Alexandros Papaderos, als ausgesprochen hilfreich und wegweisend. Unter der Überschrift: „Was ist BEM (Abkürzung für „Baptism, Eucharist and Ministry") nicht?" traf Papaderos einige für das Verständnis dieser Erklärungen grundlegende Feststellungen: „Nicht ein Kapitel aus einem Kompendium der Dogmatik, ...nicht eine Darstellung der Lehre einer Tradition, ...kein bequemer Text für die Kirchen, ...keine private Angelegenheit seiner Verfasser, sondern eine Sache der *Kirchen.*" In seiner Erläuterung des Konvergenzcharakters der Erklärungen, der noch keinen vollen Konsensus beinhaltet, kommt Papaderos zu dem Schluß, daß gerade deswegen die Texte von keiner Kirche zuerst oder gar ausschließlich „unter das unbeugsame Kriterium der dogmatischen Akribie" gestellt werden

sollten. Statt dessen empfiehlt er einen anderen, dem vorläufigen Charakter der Erklärungen besser entsprechenden „vorkonsensualen" Rezeptionsprozeß. Dazu gehört für ihn erstens die volle Beteiligung des Volkes Gottes: „Pleroma der Kirche" statt „Bürotheologie" esoterischer Kreise, zweitens eine Informationsverteilung, die es den nicht englischsprachigen Christen erspart, erst zu Anglophonen werden zu müssen, bevor sie am ökumenischen Informationsfluß teilnehmen können, und drittens entscheidend ein „bewußt und konsequent konvergierender Wille". „Rezeption würde dann vor allem heißen, daß das Lima-Papier als frohe Botschaft an die Gemeinde Christi in der ganzen Welt übermittelt wird." Rezeption auf breitester Basis erhofft Papaderos für den „neuen Geist" des Lima-Textes, „seine neue Weise und Weite, alte Streitfragen im Licht der Heiligen Schrift und des apostolischen Glaubens der Kirche neu zu sehen und einen sicheren Weg zu ihrer Bewältigung zu zeigen".

Wie ein solcher positiver und kreativer Umgang mit den Lima-Erklärungen praktisch aussehen kann, deutete der thüringische Oberkirchenrat Hans Schäfer aus Weimar zumindest an in seinen Bemerkungen zum Rezeptionsvorgang in den Evangelischen Kirchen der DDR. Er fragte: „Welche wirksamen, sichtbaren und einleuchtenden Schritte können und sollten die Kirchen unternehmen, um die positive Rezeption der Lima-Texte zu veranschaulichen?" Seine Antwort: Eine volle gegenseitige Anerkennung der Kirchen lassen die Konvergenzerklärungen noch nicht zu, denkbar und möglich sind aber Akte des gegenseitigen Erkennens und Wiedererkennens. Konkret schlägt Schäfer offizielle Erklärungen verschiedener Kirchen vor; z.B. von lutherischen und katholischer Kirche im Blick auf die Teilnahme an der jeweiligen Eucharistiefeier: „Wir sind uns zwar nicht so weit einig geworden, daß wir miteinander Interkommunion haben können, aber wir erkennen in eurem Sakramentsgottesdienst das Mahl des Herrn, und darum kann ein Katholik am evangelischen Abendmahl teilnehmen und bleibt dennoch ein guter Katholik. So kann auch ein Lutheraner an der römischen Messe teilnehmen und bleibt dennoch ein evangelischer Christ." Entsprechende verbindliche Erklärungen schlägt Schäfer auch für die Anerkennung unterschiedlicher Taufpraktiken und Ordinationsvorgänge vor.

Die Amerikanerin Cynthia Wedel berichtete in diesem Zusammenhang von „eucharistischen Interimsgemeinschaften" in den Vereinigten Staaten (Interim Eucharist Fellowship). Sie setzen sich aus Angehörigen verschiedener Kirchen, einschließlich der römisch-katholischen, zusammen, feiern „regelmäßig, wenn auch nicht allzu häufig" gemeinsam Abendmahl und

bemühen sich um die Einbeziehung von Menschen „aller Rassen und ethnischer Ursprünge, aller Einkommensschichten, Denominationen, Altersgruppen, Laien und Geistliche, Männer und Frauen".

Solche Beispiele, wie sie in Vancouver vorgetragen wurden, verdeutlichen, was mit dem „geistlichen Prozeß der Rezeption dieses Textes auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens" gemeint ist, von dem im Vorwort zu den Erklärungen die Rede ist. Der Gruppenbericht „Schritte auf dem Weg zur Einheit" erläutert, daß dabei an einen langfristigen, d.h. jahre- oder gar jahrzehntelangen Aneignungsprozeß gedacht ist, der von der Ortsgemeinde bis zu höchsten kirchlichen Entscheidungsgremien reicht. Dafür werden möglichst viele Übersetzungen, regionale oder lokale Arbeitshilfen, die Feier der Lima-Liturgie sowie Meditation und Fürbitte vorgeschlagen (§ 16) — konkrete Rezeptionsschritte, die jetzt getan werden können und sollten. Der Bericht stellt ebenfalls klar, daß die erbetenen offiziellen Stellungnahmen der Kirchen nur ein erstes Echo auf dem Weg dieses umfassenden geistlichen Rezeptionsprozesses darstellen sollen: „Diese offizielle Stellungnahme ist ausdrücklich nicht als endgültige Entscheidung der Kirche zu ‚Taufe, Eucharistie und Amt' zu verstehen, sondern vielmehr als erster Schritt in einem längeren Rezeptionsprozeß" (§ 14). Um den Kirchen zu ermöglichen, auch diesen ersten Schritt in Ruhe zu tun, ist der Spielraum für ihre offiziellen Antworten um ein Jahr, bis zum 31. Dezember 1985, verlängert worden (§ 15).

Vancouver hat gezeigt, daß sich viele Kirchen bereits auf den langen Weg der Lima-Rezeption gemacht haben; zugleich hat es alle Kirchen gebeten, die Schritte, die jetzt fällig sind, auch entschlossen zu tun.

IV. *Apostolischer Glaube heute*

Dieses Thema hat in Vancouver noch keine tragende Rolle gespielt. Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung hat aber bereits in Lima beschlossen, „das Thema ‚Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens heute' als eines der Hauptstudienprojekte der Kommission ...in den nächsten Jahren weiterzuverfolgen" (Beiheft 45 zur ÖR, S. 77). Deshalb betonte der inzwischen neugewählte methodistische Vorsitzende der Kommission, Professor John Deschner (USA), in seinem Eröffnungsreferat für Fachgruppe 2 zu Recht den engen Zusammenhang zwischen den Konvergenzerklärungen und diesem Rahmenthema. „Die Kirchen sollen mit dem Lima-Text nicht einfach ein Dokument anerkennen und entgegennehmen, sondern in diesem Dokument den apostolischen

Glauben, auf den es hinweist." Deschner erinnerte daran, daß bereits Nairobi (1975) die Kirchen gebeten hatte, sich um ein gemeinsames Bekennen des christlichen Glaubens zu bemühen (Sektion II, 19). Die Erklärung von Bangalore (1978) „Eine gemeinsame Rechenschaft von der Hoffnung" bedeutete einen ersten Schritt in diese Richtung. Und nun ist mit und seit Lima — nach Deschner — die Herausforderung gegeben, „den Glauben der Kirche durch die Jahrhunderte", von dem im Vorwort zu den Konvergenzerklärungen die Rede ist, sich wieder anzueignen, zu entfalten und gemeinsam zu bekennen. Im einzelnen geht es dabei um die Anerkennung des Nizänischen Glaubensbekenntnisses, um eine zeitgemäße Auslegung seines Inhalts und ein gemeinsames Bekennen desselben apostolischen Glaubens für unsere Zeit. Mit ersten greifbaren Ergebnissen wird — so Deschner — jedoch erst in 4-5 Jahren zu rechnen sein.

Der Gruppenbericht macht sich diese Sicht zu eigen; er versteht das ganze Studienprojekt als einen „Anfang", der auf ein weit über die Kommission und den Ökumenischen Rat hinausgreifendes Ereignis hinführen kann: das „von den heutigen Kirchen gemeinsam abgelegte Bekenntnis eben dieses apostolischen Glaubens im Blick auf die heutigen Herausforderungen an das Evangelium" (§ 19f).

Es unterliegt keinem Zweifel, daß auch die römisch-katholische Kirche die Entwicklung dieser Studienarbeit mit besonderem Interesse verfolgt. Der Fünfte Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen römisch-katholischer Kirche und Ökumenischem Rat über die Zeit zwischen Nairobi und Vancouver unterstreicht die Bedeutung des Themas „Die Einheit der Kirche — das Ziel und der Weg", das 1978 zu der ersten Konsultation in Venedig geführt hat und 1980 zur Veröffentlichung von Faith and Order Paper Nr. 100: „Auf dem Weg zu einem Bekenntnis des gemeinsamen Glaubens" (vgl. ÖR 1980, S. 367; ÖR 1983, S. 343ff.). Der öffentliche Brief von Kardinal Willebrands an Philip Potter bekräftigt den eingeschlagenen Weg. Er betont mehrfach das zunehmende römisch-katholische Engagement in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung als sichtbaren Ausdruck für die Hochschätzung dieser theologisch-ökumenischen Arbeit. Er deutet eine positive römisch-katholische Stellungnahme zu den Lima-Erklärungen an und setzt sich für die Fortsetzung der Studienarbeit über die Einheit der Kirche und das gemeinsame Zeugnis ein: „Aus den im Fünften Bericht dargestellten Plänen für die zukünftige Arbeit der Gemeinsamen Arbeitsgruppe wird ersichtlich, daß schon eine beträchtliche Arbeit durch die beiden Kapitel ‚Die Einheit der Kirche — das Ziel und der Weg' und ‚Gemeinsames Zeug-

nis' geleistet worden ist. Die Beziehungen zur Kommission für Glauben und Kirchenverfassung und zur Kommission für Weltmission und Evangelisation, die die Entwicklung der beiden Studien ermöglicht haben, versprechen eine gesunde Weiterentwicklung. Somit besteht eine gute Basis für die Weiterarbeit an den Aufgaben und Projekten, die nun auf diesen beiden Arbeitsgebieten durchgeführt werden müssen." In gleichem Sinne äußerte sich auch Basil Meeking als Sprecher der 25köpfigen römisch-katholischen Beobachterdelegation in seinem Beitrag vor dem Plenum der Vollversammlung.

In Vancouver ist die Entscheidung von Lima ausdrücklich bestätigt worden. So heißt es in den Empfehlungen der Fachgruppe 2: „Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung sollte ihre Hauptaufmerksamkeit weiterhin auf die Studie ‚Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens heute' lenken, wie sie in Lima (1982) umrissen wurde..." (S. 80). Die Programmrichtlinien für die künftige Arbeit des Ökumenischen Rates haben diese Empfehlung mit der Feststellung aufgenommen: „Weitere Arbeit muß auf dem Gebiet des gemeinsamen Verständnisses des apostolischen Glaubens als einer Voraussetzung für wirksame Schritte auf dem Weg zur Einheit geleistet werden" (S. 260). Während die Erklärungen zu Taufe, Eucharistie und Amt den Kirchen zu verbindlicher Stellungnahme vorliegen, arbeitet die Kommission nun schwerpunktmäßig an dem Thema „apostolischer Glaube" weiter. Eine internationale Tagung hat dazu bereits wenige Wochen nach Vancouver Anfang Oktober auf Einladung der römisch-katholischen Kirche in Rom stattgefunden: „Apostolischer Glaube in der Schrift und in der Alten Kirche". Die Kommission hofft, nach angemessener theologischer und zeitlicher Vorbereitung zu diesem Themenbereich ebenfalls ein Konvergenzpapier vorlegen zu können.

V. *Einheit und Erneuerung*

Seit der Vierten Vollversammlung 1968 in Uppsala hat die Einsicht mehr und mehr an Boden gewonnen, daß die angestrebte Einheit der Kirchen kein Selbstzweck ist, sondern der Einheit der ganzen Menschheit dienen soll. Damals, als die Universalität von Kirche und Welt erstmals zu vollem ökumenischem Bewußtsein kam, wurde der programmatische Satz formuliert: „Die Kirche wagt es, von sich selbst als dem Zeichen der künftigen Einheit der Menschheit zu sprechen." Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung griff das neue Thema auf mit einer Studie über die

„Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit". Dabei spielten die Themenbereiche Rassismus, Behinderte und besonders die Beziehung zwischen Frauen und Männern eine Schlüsselrolle.

Trotz dieser 15jährigen Arbeit wird man noch nicht sagen können, daß das Thema „Kirche und Welt" schon zu einem befriedigenden oder gar erschöpfenden Ergebnis gekommen wäre. Das ist der Grund, weshalb in Vancouver „die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft" — so lautet seit Lima der offizielle Arbeitstitel — erneut auf der Tagesordnung stand. John Deschner hat es sogar das Thema genannt, „mit dem der Ökumenische Rat stehen oder fallen wird". Christen aus der Dritten Welt sind an dieser Fragestellung ganz besonders interessiert. In Vancouver konnte man dabei wieder einmal die fast schon klassischen Spannungen beobachten zwischen solchen, die mehr an der Einheit der Kirche interessiert sind, und denen, die in erster Linie die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft im Blick haben.

Die britische Anglikanerin Mary Tanner, die dazu das Hauptreferat hielt, führte den Erfolg der Lima-Erklärungen nicht zuletzt darauf zurück, daß sie „nicht auf der Ebene der lehrmäßigen Erklärungen bleiben, sondern immer wieder in die Richtung der Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft weisen". Trotz solcher bahnbrechender Einzelerkenntnisse, wie sie etwa in § 20 der Eucharistieerklärung formuliert sind, ist es bisher jedoch noch nicht gelungen, zu einer überzeugenden grundsätzlichen Verhältnisbestimmung zwischen „Gottes Kirche und Gottes Welt" vorzustoßen. Deshalb hat man in Vancouver erneut auf die Uppsala-Formulierung von der Kirche als „Zeichen" für die Welt zurückgegriffen. Um ein wirksames, verheißungsvolles Zeichen für die Welt sein zu können, führte Mary Tanner aus, muß die Kirche ihre eigene wahre Identität wiederentdecken: „Nur eine Kirche, die gegenseitige Liebe vorlebt, eine einigende und geeinte Gemeinschaft von Christen ... kann die ewige, gegenseitige perichoretische Liebe der Personen der Dreieinigkeit widerspiegeln." Zur Identität der Kirche gehört also ihre feste Verwurzelung im dreieinigen Gott und ihre konkrete „Widerspiegelung" seiner Liebe in dem geeinten Leib Christi auf Erden. So wird sie zu einem Hoffnungszeichen für unsere haßerfüllte, zerrissene Welt. „Nur eine Kirche, die, gestärkt in ihrer Identität, von ihrem eucharistischen Zentrum ausgeht, kann die Welt in ihre Agenda aufnehmen."

Die Fachgruppe 2 hat in Tanners Ausführungen einen Ansatzpunkt gefunden, noch einmal an den Anfang der Themenstellung 1968 in Uppsala zurückzukehren und einen neuen Anlauf zu nehmen, die liegengebliebenen

grundsätzlichen Fragen einer Antwort näherzubringen. D.h. vor weiteren konkreten Studien, wie sie etwa zum Stichwort „Kultur" in Vancouver vorgeschlagen worden sind, hat man sich darauf geeinigt, daß die Kommission „eine theologische Untersuchung über die Kirche als Zeichen zum Mittelpunkt ihres Studienprogrammes über die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft" (§ 25, S. 77) machen soll. Damit rücken ekklesiologische Grundsatzfragen über die „Natur", „Sakramentalität" und „Zeichenhaftigkeit" der Kirche in die Mitte der entsprechenden Kommissionsarbeit. Das ist ein neuer Schritt über Lima hinaus, wo man sich letztlich nicht über Inhalt und Methodologie der Studie hat verständigen können. Die Zeit ist offenbar gekommen, erneut und gezielt ekklesiologische Grundsatzfragen aufzugreifen, die nicht zuletzt das Gesamtverständnis des Ökumenischen Rates der Kirchen berühren. Seit der berühmten Toronto-Erklärung (1950) sind inzwischen über 30 Jahre vergangen, und Fragen nach der ekklesialen Qualität von ökumenischen Erfahrungen, die im Verlauf einer Generation gemacht worden sind, stehen erneut zur Beantwortung an. In dieses ekklesiologische Themenfeld gehören auch Bemühungen um „gemeinsame Formen der Entscheidung und des verbindlichen Lehrens" in der Kirche, die bereits in Bangalore 1978 neben der Verständigung über den apostolischen Glauben sowie über Taufe, Eucharistie und Amt als drittes Erfordernis zur Verwirklichung sichtbarer Kirchengemeinschaft genannt worden sind. Der Bericht der Gruppe 2 greift diese drei „Merkmale einer ... zeugnishaften Einheit" der Kirchen (§§ 5-9) wieder auf. Dabei ist daran gedacht, praktische Erfahrungen während des Rezeptionsprozesses der Lima-Erklärungen mit Entscheidungsvorgängen der Kirchen in die Suche nach gemeinsamen Formen des Lehrens und Entscheidens einzubeziehen (vgl. § 26).

Mit diesen notwendigen grundsätzlichen Klärungen ist allerdings erst die halbe Arbeit getan. Ihre größte Stärke hatte die Studie über Einheit und Erneuerung bisher in der Aufarbeitung konkreter Themenfelder. Man ist aber auch in Vancouver nicht so weit gekommen, sich auf eine oder mehrere neue Fallstudien zu verständigen. Daher kann es eine Hilfe sein, daß möglicherweise das Thema „Einheit und Erneuerung" über die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung hinaus auch von anderen Gremien im Ökumenischen Rat aufgegriffen werden wird. Das hätte den Vorteil, weitere Themenfelder einbeziehen zu können, die für das Verhältnis von Kirche und Welt erhellend sind, z.B. Einheit des Glaubens und Verschiedenheit der Kulturen. Jedenfalls ist das alte Uppsala-Thema in und nach Vancouver erneut auf ein erstaunlich großes Interesse gestoßen. Und

es wird hohe Zeit, die Tagesordnungen für die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft miteinander zu versöhnen:

„Die Welt mit all ihren politischen, sozialen und wirtschaftlichen Problemen wird zu keiner Zeit von der Tagesordnung der Kirche abgesetzt werden können. Gleichzeitig kann sich die Kirche an den Rand der Gesellschaft begeben, ohne befürchten zu müssen, daß sie durch die Tagesordnung der Welt ihre Identität verlieren oder von ihrem Weg abirren könnte, wenn sie darauf vertraut und erkennt, daß Gott schon jetzt in ihrer Mitte ist" (§ 25, S. 77).

VI. *Ausblick auf die Fünfte Weltkonferenz*

Vergegenwärtigt man sich das erstaunlich positive Echo auf die Lima-Erklärungen zu Taufe, Eucharistie und Amt, die Freude über die Lima-Liturgie sowie die bereitwillige Aufnahme des Berichts der Arbeitsgruppe 2 im Plenum, dann wird man feststellen können, daß die Arbeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Vancouver eine überraschend starke Unterstützung erhalten hat. Viele Delegierte haben sich einfach an der Tatsache gefreut, daß mit den Lima-Texten endlich ein greifbares Ergebnis von jahrzehntelanger ökumenischer Arbeit vorliegt. „Und sie bewegt sich doch!" Auf diesem Hintergrund hat in Vancouver der Vorschlag breite Zustimmung erhalten, eine Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, voraussichtlich im Jahr 1988 durchzuführen; sie gibt nun der gesamten zukünftigen Arbeit der Kommission einen bündelnden Fixpunkt. An der Konferenz sollen nicht nur die 120 Kommissionsmitglieder teilnehmen, sondern auch Vertreter bilateraler Gespräche, vereinigter und sich vereinigender Kirchen, Weltweiter christlicher Gemeinschaften und nationaler bzw. regionaler Kirchenräte. Dann sollen „Konsequenzen" aus den Antworten der Kirchen auf die Lima-Texte gezogen werden (vgl. Bericht der Gruppe 2, § 28). Dann soll eine Erklärung zum gemeinsamen Verstehen des apostolischen Glaubens heute vorgelegt und möglichst verabschiedet werden. Dann sollen ekklesiologische Grundfragen über die Kirche als „Zeichen" für die Welt, über gemeinsame Formen der Lehre und Entscheidungsfindung geklärt und entschieden werden. Bis dahin gibt es für die Kommission und ihr Genfer Sekretariat mehr als genug zu tun. Aber wichtiger als die Arbeitslast ist die klare Perspektive, worauf die Arbeit der Kommission in den kommenden Jahren zusteuert.

Bedeutet die Stärkung von Glauben und Kirchenverfassung, daß damit in Vancouver die klassischen theologischen Themen einen Sieg über soziale und politische Fragestellungen errungen haben? Das wäre ein folgenschweres Mißverständnis der Vollversammlung wie der Arbeit der Kom-

mission. Denn etwa die Lima-Erklärungen sind erstens das Ergebnis eines multilateralen Gesprächs, aus dem kein Teilnehmer und keine Konfession unverändert hervorgegangen ist und hervorgehen wird. Zweitens liegt es nicht in der Absicht der Lima-Texte, sozialen und politischen Fragestellungen auszuweichen, sondern sie angemessen und sinnvoll in die theologischen Themen von Taufe, Eucharistie und Amt einzubeziehen. Diese Spannweite macht gerade ihre Stärke aus. Sie fügen wieder zusammen, was westliche, besonders lutherische Theologen, allzu lange voneinander geschieden haben.

Möglicherweise werden noch manchem, der in Vancouver und anderwärts vorschnell das hohe Lied der Lima-Erklärungen mitgesungen hat, die Augen aufgehen, wenn er in diesem Buch der ökumenischen Erkenntnis tatsächlich zu lesen und zu arbeiten beginnt. Zu einem theologischen, kirchlichen oder gar konservativen Triumphalismus besteht auch nach Vancouver kein Anlaß. Die Lima-Texte müssen vor Beifall von der falschen Seite bewahrt und gegen restaurative Exegese in Schutz genommen werden.

Damit Glauben und Kirchenverfassung auch in Zukunft seinen unverzichtbaren Part im ökumenischen Konzert spielen kann, ist es wichtig, das Zusammenspiel mit anderen Gruppen und Aufgaben noch mehr einzuüben. So besteht m.E. kein Anlaß, der in Vancouver beschlossenen Theologischen Beratungsgruppe für den gesamten Ökumenischen Rat mit skeptischem Mißtrauen zu begegnen. Sie sollte vielmehr Anlaß zur Freude sein, da sie dazu gedacht ist, die theologische Dimension in allen Arbeitsgebieten des Rates zu stärken und zu koordinieren. Sie wird möglicherweise auch dazu dienen, theologischen Anfragen aus Asien, Afrika und Lateinamerika mehr Gehör zu verschaffen, als sie in Lima und Vancouver gefunden haben. Theologen aus diesen Erdteilen, denen die Zukunft des Christentums gehört, warten z.T. schon lange darauf, daß Glauben und Kirchenverfassung ihre Fragen so ausführlich aufgreift wie die bisherigen klassischen Themen, z.B. die Rolle der Kulturen oder die Herausforderung durch andere Religionen.

Zur Inkarnation der Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung wird es in Zukunft noch verstärkt gehören, theologische Erkenntnisse in gottesdienstliche Liturgien, katechetische Entwürfe, ethische Konsequenzen, rechtliche Bestimmungen und verfassungsmäßige Artikel umzusetzen, damit die sichtbare Einheit Schritt für Schritt Gestalt annimmt.

VII. *Schritte zur sichtbaren Einheit*

Abschließend möchte ich auf die Leitfrage dieses Beitrages zurückkommen: Welche Schritte sind in Vancouver unternommen worden, um dem Ziel der sichtbaren Einheit der Kirchen näherzukommen?

Erstens ist die *Berufung* der im Ökumenischen Rat zusammengeschlossenen Kirchen zur sichtbaren Einheit deutlich in Erinnerung gebracht und der Wille bekräftigt worden, auf die Verwirklichung dieses wichtigsten ökumenischen Zieles hinzuarbeiten. Im Bericht der Fachgruppe 2, in den Programmrichtlinien für die Arbeit bis zur nächsten Vollversammlung sowie in der Konferenzbotschaft ist jeweils an hervorgehobener Stelle von dieser Einheit die Rede. So heißt es beispielsweise in der Botschaft:

„Die Vollversammlung erneuert deshalb ihre Verpflichtung für die ökumenische Hoffnung. Der Herr betet für die Einheit seines Volkes als ein Zeichen, durch das die Welt zu Glauben, Erneuerung und Einheit geführt werden kann. Wir machen langsame, unsichere Schritte auf dem Weg zur sichtbaren Einheit der Kirche, aber wir sind gewiß, daß diese Richtung wichtig ist für unsere Treue."

Es ist in meinen Augen ein bedeutsamer Schritt, daß alle Teilnehmer am Schlußgottesdienst in Vancouver Treue zum ursprünglichen Ziel der gesamten ökumenischen Bewegung gelobt haben.

Zweitens ist die Einheit stiftende Kraft der *Gottesdienste* neu entdeckt worden. Die ersehnte Einheit ist in gottesdienstlichen Feiern wie der Lima-Liturgie zum Greifen nahe gerückt. Mit dem Leitwort der „eucharistischen Vision" leistet Vancouver seinen unverwechselbaren Beitrag zur Verdeutlichung der Einheit, zu der die ökumenische Gemeinschaft unterwegs ist. Die vielfältigen spirituellen Erfahrungen haben vielen Teilnehmern eine neue ökumenische Dimension erschlossen.

Drittens ist in Vancouver eine neue Verbindung von lateinischem *ora et labora*, ökumenischem *worship and work*, deutschem *Gottesdienst und Arbeit* gelungen. Vielleicht ist das der wichtigste theologische Schritt auf die Einheit zu gewesen, daß in Vancouver der geistliche und weltliche Bereich einander erheblich nähergekommen sind. Deutlichstes Beispiel ist dafür das Thema „Frieden und Gerechtigkeit". Dazu fand vom 5. auf den 6. August, dem Hiroshima-Tag, eine Friedensnacht statt, die mit einer öffentlichen Kundgebung für jedermann begann, mit einem Gottesdienst fortgesetzt wurde und schließlich in ein mehrstündiges Gebet für Frieden und Gerechtigkeit mündete. Außerdem wurde dazu die wohl wichtigste Erklärung der Konferenz verabschiedet.

Viertens ist es zu verschiedenen *Bundesschlüssen* in Vancouver gekommen. So haben etwa Christen aus Nord- und Mittelamerika eine Erklä-

rung unterzeichnet, die zum Ausdruck bringt, daß ihnen die ökumenische Einheit in Christus wichtiger ist als die politischen Spannungen zwischen beiden Regionen. Die alte, biblische Tradition des Bundesschlusses hat auf diese Weise in Vancouver eine überraschende Neubelebung erfahren. Sie kann für einzelne, Gruppen und ganze Kirchen ein Modell sein, gegenseitige Versöhnung, Anerkennung und neue Beziehungen konkret und verbindlich zum Ausdruck zu bringen.

Im Blick auf die Lima-Erklärungen zu Taufe, Eucharistie und Amt konnte und sollte die Vollversammlung in Vancouver noch keine definitiven Schritte tun. Statt dessen haben die Delegierten ihre Kirchen gebeten, entsprechende Schritte zu unternehmen. Die Vorschläge der Fachgruppe 2 zum Rezeptionsprozeß der Lima-Texte stehen unter der Überschrift: „Schritte, die wir jetzt in Richtung auf dieses Ziel gehen können". Ob und wie die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates (und auch die römisch-katholische) diese Schritte in den kommenden Jahren tun werden, daran entscheidet sich die Glaubwürdigkeit ihres ökumenischen Engagements.

Die „Eucharistische Vision" — Vancouvers Beitrag zum ökumenischen Weiterdenken*

VON PER LØNNING

Endgültig läßt sich der Beitrag einer ÖRK-Vollversammlung zur Förderung christlicher Einheit und christlichen Einheitsdenkens erst in einer weiteren historischen Perspektive beurteilen. Was Vancouver 1983 in dieser Hinsicht geleistet hat, werden wir vielleicht gegen Ende der achtziger Jahre mit Eindeutigkeit feststellen können. Doch ruft der Reichtum der von den Teilnehmern nach Hause mitgebrachten Eindrucksfülle wie wohl in keinem früheren, vergleichbaren Fall nach einem Klärungsprozeß, der am besten je früher, desto besser anfangen sollte. Ich denke hier an die Multiplizität der praktischen Erfahrung: Vancouver als erlebte Einheit, wie auch an den Re-

---

* Das englische Wort „vision" läßt sich im Deutschen nicht adäquat wiedergeben. „Vorstellung", „Schau" oder „Gesamtschau", wie die deutschen Übersetzungen im Vancouver-Berichtsband lauten, decken nur zum Teil ab, was der dynamische zukunftsorientierte, aber durchaus realitätsbezogene Begriff „vision" zum Ausdruck bringt. Die Red.

flexionsbeitrag zum Themabereich christliche Einheit. Charakteristisch für Vancouver war ja, daß die Konzeption des Lebens — „Jesus Christus — das Leben der Welt" — nicht nur Gegenstand theoretischer Darstellungen und Überlegungen war, sondern daß gemeinsam *gelebt* wurde: daß vereinte gottesdienstliche und gemeinschaftliche („kleine Gruppen") Lebensentfaltung auf beispiellose Weise zur Gestaltung des Kommunikationsverlaufes beitrug.

Charakteristisch ist weiter, daß durch Vermittlung des in einem ökumenisch-ekklesiologischen Kontext bis jetzt weithin übersehenen Konzepts des „Eucharistischen" neue Verbindungen und Akzente etabliert wurden, die sogleich auf kirchliche Einheitsverwirklichung wie auf die bis jetzt nur mühsam erreichbare Verschmelzung „geistlicher" und „weltlicher" Verantwortungsbereiche Bezug haben dürften. Der Einfluß des der Vollversammlung weniger zur Stellungnahme als zur Bezugnahme vorliegenden Faith and Order-Dokuments „Taufe, Eucharistie und Amt" (BEM = Baptism, Eucharist, Ministry) war in beiderlei Hinsicht mehr als spürbar: es trug zum Lebensstil der Versammlung nicht weniger denn als zum Denkstil bei. Auch der das alles integrierende Begriff des „Eucharistischen" wäre ohne dieses „Konvergenzdokument" kaum denkbar.

Ich werde in dem Folgenden einige vorläufige Überlegungen zur eucharistischen Einheitstheologie Vancouvers vorführen, so wie sie besonders im Bericht der Fachgruppe 2: „Schritte auf dem Weg zur Einheit" zum Vorschein kommt. — Es wäre aber unrealistisch, diese Frage isoliert aufzugreifen. Einige weitere Beobachtungen zum Einheitsbeitrag Vancouvers im allgemeinen müssen vorausgeschickt werden.*

I.

Eindrucksvoll treffend gibt die „Botschaft" der Eigenart der Vancouver-Vollversammlung Ausdruck durch Entfaltung der Überschrift „Leben in Gemeinschaft". Dieses Thema wird hier in die Sukzession früherer Vollversammlungen von Amsterdam an gesehen: „zusammenbleiben — zusammenwachsen — zusammen streiten — zusammen leben". Die Aussagen, die hier vor allem zur Erläuterung christlicher Einheit dienen, befinden sich in den Abschnitten 4 und 6:

* Im Blick auf die umfassende Vancouver-Darstellung in dem vorliegenden Heft der ÖR insgesamt sind im unmittelbar Folgenden mit Genehmigung des Verfassers eine Reihe für das Verständnis des Einheitskonzepts der Vollversammlung nicht unbedeutsamer Beobachtungen zum Thema „Vancouver als erlebte Einheit" ausgelassen worden. Der Verf.

„... Im Leben Jesu begegnen wir dem Leben Gottes selber von Angesicht zu Angesicht. Er teilte unser Leben, erfuhr wie wir Geburt und Kindheit, Müdigkeit, Lachen und Tränen. Er teilte Brot mit den Hungrigen, Liebe mit den Ausgestoßenen, Heilung mit den Kranken, Vergebung mit den Bußfertigen. Er lebte in Solidarität mit den Armen und Unterdrückten und gab schließlich sein Leben für andere hin. Im Geheimnis der Eucharistie bevollmächtigt uns der auferstandene Herr, diesen Weg des Gebens und Empfangens zu gehen. ‚Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und erstirbt, so bleibt's allein. Wenn es aber erstirbt, so bringt es viel Frucht' (Joh 12,24). Nur die umwandelnde Kraft des Heiligen Geistes ermöglicht es, daß dieses Leben in uns Gestalt gewinnt. Eine solche Verwandlung kostet einen hohen Preis und bedeutet, daß wir auf unserer langen Pilgerfahrt zum Reich Gottes bereit sind, selbst das Risiko des Todes auf uns zu nehmen."

„Die Vollversammlung erneuert deshalb ihre Verpflichtung für die ökumenische Hoffnung. Der Herr betet für die Einheit seines Volkes als ein Zeichen, durch das die Welt zu Glauben, Erneuerung und Einheit geführt werden kann. Wir machen langsame, unsichere Schritte auf dem Weg zu der sichtbaren Einheit der Kirche, aber wir sind gewiß, daß diese Richtung wichtig ist für unsere Treue. Seit der Vollversammlung in Nairobi hat sich die Situation an vielen Orten weiterentwickelt. ... Vor allem danken wir Gott für die Hoffnung, die uns durch das Dokument „Taufe, Eucharistie und Amt" gegeben ist, und hoffen, daß es ein breites Echo findet."

Wenn wir hier als Schlüsselworte besonders hervorheben: „... Jesu Leben ... Geheimnis der Eucharistie ... die ökumenische Hoffnung (im englischen ‚Grundtext': ‚the ecumenical *vision*') ...", wird es besonders interessant festzustellen, daß diese „Botschaft" gleichzeitig mit und unabhängig von dem Bericht „Schritte auf dem Weg zur Einheit" entstanden ist. Die beiden haben keine andere Berührung miteinander als den allgemeinen Kommunikationsstrom: beiden zugrunde liegt der gesamtheitliche Austausch als Ausdruck eines konvergierenden Denkprozesses. Bedeutsam ist es deswegen zu beachten, wie die im Gruppenbericht reflexionsmäßig breiter ausgeführten Hauptthemen schon hier in prägnanter Weise angekündigt werden und wie auch die richtungbestimmende Bedeutung des BEM-Dokuments für das ganze Reflexionsverfahren in Vancouver angedeutet wird.

II.

Wir kommen dann zu dem in unserem Kontext entscheidenden Dokument, dem Bericht der Fachgruppe 2: „Schritte auf dem Weg zur Einheit". Dieser wurde mit großer Zustimmung im Plenum angenommen. Ein paar Fragen wurden aber von Fürsprechern europäisch-reformatorischer Kirchen gestellt (der eine Fragesteller identifizierte sich deutlich als deutscher Lutheraner) zum Hauptkonzept der „eucharistischen Vision". Die Fragen wurden von Dr. Paul Crow, dem für den vorliegenden Entwurf unmittel-

bar Verantwortlichen, beantwortet, offensichtlich zur Zufriedenheit der Fragenden, indem er hervorhob, daß es mit diesem Konzept keineswegs um die Beseitigung des gepredigten Wortes zugunsten einer exklusiven Abendmahlsfrömmigkeit ginge, sondern um eine den Totalbereich christlichen Bekennens und Zeugens erleuchtende Erscheinung.

Wenn man den vorliegenden Bericht mit seiner vorletzten Fassung vergleicht, der letzten, die der Fachgruppe als Diskussionsgrundlage vorlag, entdeckt man, daß die letzten 70% von I.4. mit der Vorstellung und Erklärung der Schlüsselformulierung „eucharistische Vision" nach der abschließenden Sitzung der Fachgruppe in den Text eingefügt worden sind, und zwar zur Beseitigung eines fast ebenso langen Abschnitts über die Zusammengehörigkeit von Kirchengeschichte und Menschheitsgeschichte (ein Anliegen, das übrigens von III.C 21 und 23 schon reichlich wahrgenommen war). Was damit geschah, war nicht nur eine logische Konsequenz, sondern eine praktisch-notwendige Erfüllung des ganzen Kommunikationsverlaufs in Vancouver. Wie und wann das hier für die gesamte Vollversammlung hervorgehobene Einheitskonzept ursprünglich lanciert wurde, ist damit von geringerem Interesse. Durch die im Fokus stehende Formel spricht Vancouver und nicht eine einzelne Person, eine einzelne Kirche oder eine sich klar herausstellende theologische Schulrichtung. Deswegen hat auch keiner eine Sonderkompetenz — geschweige denn ein Monopol —, sie auszulegen. Nicht weniger dürfte es in dem bevorstehenden, sicher lebhaften Gespräch über die neuformulierte „eucharistische Vision" von einer gewissen Bedeutung sein zu wissen, wie und mit welchen hintergründigen Gedanken sie vorgeschlagen wurde.

Der einleitende Prinzipabschnitt des Berichts „Das Ziel: Kircheneinheit als glaubwürdiges Zeichen und Zeugnis" (I.1-4) resümiert nach vorausgehender Feststellung der statutmäßigen Einheitsaufgabe des ÖRK die bezüglichen Sonderbeiträge verschiedener kirchlicher Großversammlungen (Amsterdam, Evanston, Neu-Delhi, Montreal, Uppsala) in stichworthaften Kurzformulierungen. Verhältnismäßig ausführlich wird Nairobi zum Spezialthema „konziliare Gemeinschaft" zitiert. Auffällig anonym und allgemein wurde aber im nächsten Atemzug von dem gesprochen, „was diese Vancouver-Versammlung beeindruckt hat", nämlich die Unzertrennbarkeit vom kirchlichen Einheitsauftrag einerseits, Frieden und Gerechtigkeit in der Welt andererseits, was dann in bezug auf die folgenden Bibelworte paraphrasiert wurde: Röm 5,18; Eph 1,10; Mt 13,33 und 1Kor 11,26, aber ohne eine wirklich aufmerksamkeitsbeanspruchende formulare Zuspitzung.

Gegen Ende der Gruppendiskussion wurde dies als eine Herausforderung aufgegriffen, und die Frage wurde provokatorisch gestellt: Was wird in der vorgezeichneten eindrucksvollen Erbfolge eigentlich in der Zukunft als spezifischer Beitrag Vancouvers gelten? Andeutungsweise wurde als eine Kurzformel vom Fragesteller „die eucharistische Vision" angedeutet. Für ihn selbst ganz unerwartet, wurde seine kritische Intervention sowohl von der Fachgruppe wie von dem Berichterstatter spontan aufgenommen, und er wurde aufgefordert, eine summarische Ausführung zum Thema „eucharistische Vision" so schnell wie möglich vorzulegen — was auch unmittelbar nach der Sitzung geschah. Von einigen kleinen, sachlich bedeutungslosen Kürzungen und sprachlichen Veränderungen abgesehen, sind die folgenden Linien mit dem damals gelieferten, auf englisch verfaßten Entwurf so gut wie identisch:

„Der Aspekt der christlichen Einheit, der für uns hier in Vancouver aber am meisten in den Vordergrund gerückt ist, ist die *eucharistische Gesamtschau.* Christus — das Leben der Welt — eint Himmel und Erde, Gott und Welt, Geistliches und Weltliches. Sein Leib und Blut, die uns in den Elementen Brot und Wein gegeben werden, vereinigen Liturgie und Diakonie, Verkündigung und heilendes Amt. So schließt unsere eucharistische Vorstellung die ganze Wirklichkeit des christlichen Lebens und Zeugnisses ein und vermag — wenn wir sie in Wahrheit gefunden haben — neues Licht auf die christliche Einheit (als die Gesamtheit des Volkes Gottes, der Verf. nach dem engl. Text) in der Fülle seiner reichen Vielfalt zu werfen... indem sie aber die organische Einheit christlichen Engagements und ihre einzige Quelle in der inkarnierten Selbsthingabe Christi sichtbar macht, lenkt und beflügelt die eucharistische Schau (Vision) unsere Schritte auf dem Weg zur vollkommenen und glaubwürdigen Verwirklichung der uns gegebenen Einheit" (I.4).

Ansatzpunkt für diese Neuentfaltung gab es in dem schon vorliegenden Bericht, besonders in seiner Besprechung eines „eucharistischen Lebensstils" im unmittelbaren Anschluß an die Ausführung des „BEM"-Dokuments zum Thema „Die Eucharistie umspannt alle Lebensaspekte" (III.C 22). Eine Weiterführung läßt sich feststellen in der neuen Schlußbemerkung:

„Auf dieser Vollversammlung standen wir unter einem besonderen Segen, da sich unsere Theologie zur Doxologie, unsere lehrmäßigen Übereinstimmungen zum Lob und zur Anbetung des dreieinigen Gottes emporgehoben haben. Die Tatsache, daß wir die Eucharistische Liturgie von Lima miteinander gefeiert haben, könnte zu einem mächtigen Schritt vorwärts auf dem spirituellen Weg der Rezeption der Lehraussagen des ökumenischen Textes führen, der ihr zugrunde liegt. Was wir wirklich glauben, bestimmt die Art unseres Betens und unserer Arbeit"(V. 32).

III.

Die Vancouver-„Botschaft" spricht vom „Geheimnis der Eucharistie" und fast in demselben Atemzug von „der ökumenischen Hoffnung (vision)". Der Gruppenbericht redet schon in seiner vorletzten Fassung (mit Lima) von einem „eucharistischen Lebensstil". In der einzigen deutschsprachigen Untergruppe war schon gemeinsam nach einer Kurzformel gesucht worden. „Eucharistisches Leben" wurde angedeutet, aber als zu unbestimmt abgewiesen. „Eucharistische Gemeinschaft" wurde ebenfalls verworfen, weil die Formel sich zu leicht auf eine traditionelle Problematik der Abendmahlsgemeinschaft einschränken läßt. Ein Kompromiß „eucharistische Lebensgemeinschaft" wurde sprachlich als zu schwer beladen empfunden, um allgemeine Begeisterung beanspruchen zu können. Schließlich wurde keiner von diesen Vorschlägen im gemeinsamen Gruppenentwurf weitervermittelt, und dem Bedürfnis nach einer derartigen Formel mußte in der vollen Fachgruppe neu nachgegangen werden.

Was ist dann eigentlich mit dem Konzept „eucharistische Vision" erreicht? Die Frage bedarf sowohl einer historischen wie einer aktuellen Erläuterung. Hier können wir auf beide Aspekte nur summarisch eingehen.

Die Bezeichnung des Sakraments des Altars zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Kirchen dürfte theologisch signifikativer sein, als von dogmengeschichtlichen Studien und Lexikonartikeln traditionell beachtet worden ist. Obwohl „Eucharistie" in der römisch-katholischen Tradition immer ihre Stellung als offizielle Bezeichnung behielt, stand sie nicht immer im Zentrum des Frömmigkeitslebens. Als aufmerksamkeitsbestimmender Begriff tritt sie häufig hinter „Kommunion", „Meßopfer", „das Heilige Sakrament", „das Sakrament des Leibes und Blutes Jesu Christi" u.a. zurück.

Praktisch gewann sie in neuer Zeit mit der Entstehung der „Eucharistischen Kongresse" eine beachtenswerte Renaissance. Daß dieselbe Bezeichnung in den von der Reformation herkommenden Traditionen weithin als fremd empfunden wurde, hängt einerseits mit dem Durchbruch der Muttersprachen zusammen: daß aus „Eucharistie" „heiliges Abendmahl" wird, ist an sich ebenso natürlich wie daß „Baptisma" sich in „Taufe" verwandelt. Aber zugleich geschieht eine Änderung in der lateinischen Nomenklatur, wo die Bezeichnung „coena Domini" (Aug. X) in den Vordergrund tritt, deutlich um den Mahlcharakter des Sakraments gegen verbreitete zeitgenössische Entgleisungen zu schützen. In ihrer (man dürfte sagen) Formalität hielt jedoch diese Benennung die Tür für Interpretationen offen, die den grundsätzlichen Lobpreischarakter des Herrenmahls („eucharistesas":

indem er Dank sprach, 1Kor 11,24) außer acht ließen, siehe die einseitig poenitentiarische Orientierung der Abendmahlsfeier in diversen Agenden aus dem späten 17. und aus dem 18. Jahrhundert!

Die mit dem „BEM"-Dokument besiegelte, aber in der Realität durch mehrere Jahrzehnte vorbereitete, triumphale Rückkehr des „Eucharistie"-Begriffs, soll bestimmt nicht als Sieg der einen kirchlichen Tradition über die andere ausgelegt werden. Denn in seiner gegenwärtig-lebendigen, sich am Neuen Testament und am Eucharistieerlebnis der Alten Kirche orientierenden Inhaltsfülle enthält der so zentral stehende Eucharistiebegriff ein Korrektiv zur katholischen Andacht „*vor* dem Sakrament" ebensosehr wie zur protestantischen Selbsterziehung *mittels* des Sakraments. Das eigentliche Problem der reformatorischen Kirchen sollten nicht die dogmatischen Implikationen dieser ur- und echt-christlichen Formel sein, sondern die im Leben unserer Gemeinden nicht einfach zu überkommende historisch-sprachliche Entfremdung. Denn offensichtlich gibt es hier keine unmittelbare Übersetzungsmöglichkeit: wir haben in unseren germanischen Sprachen kein zur Verfügung stehendes Wort, das unmittelbar die Assoziationsfülle von „Eucharistie" wiedergeben würde. Es bleibt uns keine andere Möglichkeit denn das vorliegende „ökumenische" Wort zu übernehmen und es durch einen *klugen* Gebrauch in seine sachgerechte Funktion einzustellen. Die „eucharistische Vision" habe ich bei Anfrage norwegischer Journalisten wiederzugeben versucht als: „die vom Tisch des Herrn ausstrahlende Erscheinung". Derartige Hilfsformulierungen dürften in einer Übergangszeit nicht nur nützlich, sondern fast unentbehrlich sein, aber eine Lösung des Knotens bringen sie nicht. Ohne eine wirkliche Einverleibung des Wortes „Eucharistie" in unsere kirchlichen Heimatsprachen werden wir kaum je die Bedeutungsfülle in ihrem Reichtum übermitteln.

Mit „Vision" wird nicht nur eine Erstaunen oder Bewunderung beanspruchende Erscheinung bezeichnet, sondern das Begegnen einer motivierenden Kraft (Apg 26,19). Die „eucharistische Vision" ist eine Ausstrahlung des Evangeliums als freie Gabe und als verpflichtende Aufgabe. In dem zitierten Vancouver-Abschnitt werden die Elemente Brot und Wein als Zeugen von der im Menschsein Jesu Christi hergestellten Einheit himmlischen und irdischen Lebens hervorgehoben, und damit als Begründung der unauflösbaren Einheit geistlicher und leiblicher Verantwortung im Leben der Kirche. Christi „inkarnatorische Selbsthingabe" wird verstanden als „die einzigartige Quelle" der „organischen Einheit christlicher Verantwortung". Zugleich tritt „Einheit" auch in einem anderen Sinn in das Blickfeld, und zwar mit unerhörter Kraft: Für die Kirche gilt: „die

eucharistische Vision schenkt uns neue und inspirierende Führung auf unserem Weg gegen eine volle und glaubwürdige Verwirklichung unserer gegebenen Einheit." Im Licht derselben Vision kann christliche Einheit gerade bestimmt werden als „die Gesamtheit des Volkes Gottes in der Fülle seiner reichen Vielfalt" (the totality of the people of God in its full richness of diversity).

IV.

Der damit wiedergegebene Berichtsabschnitt ist summarisch. Zugleich kommen viele, äußerst wichtige Motive zur Sprache. Zweifelsohne gibt es hier Möglichkeiten und Bedürfnisse eines ökumenischen Weiterdenkens, die so schnell wie möglich aufgegriffen werden müssen. Sogleich gibt es Gedankensprünge und wohl auch Mißverständnismöglichkeiten, die eine Klärung fordern. Lassen Sie mich die unmittelbar augenfälligsten Momente andeuten.

1. Die schon im Vancouver-Plenum gestellte Frage über das Verhältnis der „eucharistischen Vision" zur traditionellen Wort-und-Sakrament-Problematik wurde, wie schon bemerkt, sachlich überzeugend beantwortet. Für eine funktionsfähige Wiederherstellung der „eucharistischen" Terminologie brauchen doch auch die Gemeinden eine einfache, anschauliche Zurechtlegung. Es muß erläutert werden, wie nicht nur das Wort „eucharistisch", sondern *die Eucharistie „worthaft" zu verstehen* sind. Es genügt nicht, den Zusammenhang Inkarnation/Eucharistie aufzuweisen, wenn nicht bei dem in Joh 1 behaupteten Zusammenhang Wort/Inkarnation angesetzt wird! Das lobpreisende Schauen (Vision) wurzelt in dem gläubigen Hören. In dem Dank und Dienst hervorrufenden Fleisch-und-Blut begegnet uns das fleischgewordene Wort!

2. Endgültige Bestätigung der Einheit von Himmel und Erde, von Zeugnis und Dienst, ist das in Brot und Wein festgehaltene historisch-einmalige Fleisch-Werden des ewigen Wortes Gottes. Das aber bedeutet nicht die unvoreingenommene Herstellung einer früher grundsätzlich fremden Einheit von Geistlich und Weltlich. Die Eucharistie ist, wie so anschaulich von den Elementen Brot und Wein, den Früchten der Erde, bezeugt, die endgültige Verwirklichung der Schöpfung in einer nie mehr aufzulösenden Einheit zwischen Himmel und Erde. Kurz: es ist notwendig, das unübersehbare Verhältnis der „eucharistischen Vision" zum *christlichen Schöpfungsglauben* aufzuarbeiten. Die „eucharistische Vision" darf uns eben nicht in einen neuen schöpfungsvergeßlichen „Christomonismus" einführen.

3. Ebenso ist es wichtig, daß eine inkarnatorisch-eucharistisch begründete Einheit von Himmlisch und Irdisch nicht als eine unspezifizierte, auf Prioritätsstrukturen verzichtende Mischung verstanden wird. Die „eucharistische Vision" legitimiert gerade nicht ein jegliches Zusammensehen vom Sichtbaren und Unsichtbaren. Unauflösbar verbunden wie sie mit dem „Gesetz des Weizenkorns", begründet diese Vision eine Zusammenschau von Tod und Leben, die *die Priorität des Ewigen* über das Zeitliche *auf eine neue Ebene* stellt. Auch dies bedarf der Klärung in der weiteren Begriffsentfaltung, vor allem in Verbindung mit der Bezugnahme auf das Schöpferische.

4. Die Verbindung zwischen den beiden eucharistisch begründeten „Einheiten", der zwischen Geistlich und Irdisch und der der Kirche selber, muß auch explizit aufgearbeitet werden, die bloße Feststellung genügt nicht. Vielleicht wäre es hier hilfreich gewesen, wenn schon der Vancouver-Bericht einen Hinweis auf 1Kor 10,16f enthalten hätte. Ich selbst muß meine Mitverantwortlichkeit dafür tragen, daß dies in der eiligen Konzeptaufarbeitung nicht geschah. Hier werden nämlich das Brot und der Kelch in ihrer irdisch-anschaubaren Gestalt als Einheitsbegründer hervorgehoben. Direkt und unmittelbar geht es um die Einheit der Kirche als Leib Jesu Christi, aber indirekt kommt die Einheit zwischen Spiritualität und Physikalität fast ebenso stark zum Ausdruck. Christsein als *Leibsein Christi bestätigt die Leiblichkeit christlicher Existenz* und wird seinerseits von der symbolisch-expressiven Kraft dieser Leiblichkeit erläutert. Hier liegen nicht nur Reflexionsbedürfnisse, sondern noch mehr Kontemplationsmöglichkeiten von größter Wichtigkeit.

5. Von besonderer Bedeutung ist die neue „eucharistische" Vorstellung christlicher Einheit als „die Gesamtheit des Volkes Gottes *in der Fülle seiner reichen Vielfalt*". Speziell interessant wird eine derartige Formel in bezug auf die schon lange ein wenig steril gewordene Diskussion über „konziliare Gemeinschaft" versus „versöhnte Verschiedenheit". Unmittelbar könnte es so aussehen, als habe Vancouver gegenüber Nairobi die vorsichtigere Formel gewählt. Wie aber aus der Einleitungskadenz des Berichts deutlich hervorgeht, war es überhaupt nicht die Absicht, einen Schritt hinter Nairobi zurück zu machen. Eher geht es um die Legitimierung einer in den letzten Jahren sich mehr und mehr durchsetzenden Erkenntnis der Unfruchtbarkeit einer rivalisierenden Gegenüberstellung der beiden Formeln. Die Verwirklichung einer vollen christlichen (eucharistischen!) Gemeinschaft an jedem Ort und ein ökumenisches Fruchtbarmachen des mit konfessionellen und regionalen Traditionen verbundenen Reichtums schließen

einander nicht aus, in Wirklichkeit trägt der eine Aspekt zur Hervorhebung des anderen bei. Vielleicht kann man damit sagen, daß eine gewisse Einseitigkeit in der Ausdrucksweise mit der Vorstellung Vancouvers ausbalanciert worden ist.

Nicht ganz uninteressant ist es, daß die Formel „... in der Fülle seiner reichen Vielfalt" unmittelbar betrachtet noch weitgehender ist als die „versöhnte Verschiedenheit" des Lutherischen Weltbundes (Daressalam). Während formell gesehen im letzten Fall von einer Abgrenzung der „Verschiedenheit" durch eine zu erreichende Versöhnung die Rede ist, geht es in der Ausdrucksweise Vancouvers ausschließlich um eine Hervorhebung der Verschiedenheit als ein nicht zu beseitigendes Aktivum. Sachlich dürfte man ohne weiteres annehmen, daß die erwähnte Versöhnung darin eingeschlossen liegt. In den bezüglichen englischen Texten kommt das noch klarer zum Vorschein: „reconciled diversity/richness of diversity". Die Einheitsschau Vancouvers sollte unmittelbar diejenigen beruhigen, die im früheren Konzept der „konziliaren Gemeinschaft" die Bedrohung eines gleichschaltenden Uniformismus fürchten. Indem die „eucharistische Vision" unsere gemeinsame Zugehörigkeit zum einen Christus durch Teilhabe an dem einen Brot und dem einen Kelch hervorhebt, entsteht nicht nur eine alle bisher als trennend empfundenen Unterschiede beseitigende oder nivellierende Vereinbarung, sondern es geschieht eine Neuentdeckung und eine Neubelebung der Fülle des Evangeliums durch die Bestätigung unterschiedlicher, nach ihren tragenden Intentionen aller zum gemeinsamen Reichtum beitragenden theologischen, frömmigkeitsmäßigen und gottesdienstlichen Traditionen.

Eine wichtige und inspirierende Aufgabe erwartet in den nächsten Jahren die ökumenische Theologie in der Klarstellung und Auslegung des Konzepts der „eucharistischen Vision".

„In Richtung auf mehr Partizipation"

VON ERIKA STÖFFLER

Die Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen zeigte auf den ersten Blick ein recht buntes, für viele fast schon gewohntes Bild. Frauen und Männer, Schwarze und Weiße, prächtig gekleidete Kirchenführer und Laien, kurz: Christen aus Ost und West, Süd und Nord, waren zusammengekommen, um als Volk Gottes gemeinsam die Einheit der Christen zu feiern in Lobgesang und Gebet, um Rückschau zu halten auf den seit Nairobi 1975 zurückgelegten Weg und um in Berichten und Diskussionen, in Wahlen und Beschlüssen den Weg der ökumenischen Bewegung für die nächsten Jahre festzulegen.

Bei näherem Hinsehen aber hatte der ÖRK einige wichtige Weichen gestellt, um ein Mehr an Partizipation zu erreichen und um zu verhindern, daß die Vollversammlung nur eine Versammlung von Männern und Kirchenführern darstellt:

— Die Mitgliedskirchen hatten unter ihren Delegierten 30% *Frauen* zu entsenden. Dies erbrachte nicht nur viele eindrückliche und kompetente Beiträge von Frauen im Plenum und in den Arbeitsgruppen. Es veränderte auch Klima und Abstimmungsverhalten mancher Delegationen.

— Dasselbe traf auch auf die *Jugendlichen* zu, die 15% der Delegierten ausmachte (die Präsenz der ca. 200 „stewards" nicht zugerechnet).

— Die Anwesenheit der *Kinder* war unübersehbar, nicht nur durch viele Kinderzeichnungen aus unterschiedlichen Ländern, sondern vor allem durch einen von Kindern gestalteten Gottesdienst über die Pfingstgeschichte. Keiner, der die Kurzszenen und Pantomimen, die Lieder und Lesungen der Kinder miterlebte, wird ihn vergessen.

— Auch die *Behinderten* waren präsent. Manche Kirchen hatten Rollstuhlfahrer delegiert, und jeder Plenumsbeitrag wurde für Gehörlose sofort in Zeichensprache übersetzt.

— Die 900 Delegierten, die sich in der großen Turnhalle der Universität versammelten, waren nicht nur unter sich. Viele *Besucher* auf den Rängen nahmen teil und bestimmten durch ihre Teilnahme, ihren Beifall, ihre Gespräche und nicht zuletzt durch die vielen ausgezeichneten Rahmenveranstaltungen das Geschehen der Vollversammlung mit. „Vancouver" ist ohne diese Veranstaltungen, etwa in der „Well", einem

Frauenzentrum, und ohne die Foren und Podien im „Pflugschar-Kaffee" nicht zu denken.

— Die Ermöglichung von *6 Konferenzsprachen* trug viel zur Bedeutung dieser Konferenz in Richtung auf mehr Partizipation bei. Jeder Teilnehmer konnte das Geschehen im Plenum und in den Arbeitsgruppen nicht nur in englischer, französischer und spanischer, sondern auch in griechischer, russischer und deutscher Simultanübersetzung mit verfolgen.

— Die vielleicht wichtigste Bemühung, den ganzen Reichtum des Gottesvolks einzubringen, ereignete sich in den täglichen *Gottesdiensten* im gelbweißen Gottesdienstzelt, wo das Gotteslob in vielen Sprachen — insgesamt 30 — und in den musikalischen Formen aus vielen Kulturen unvergeßlich erklang.

So hatte der ÖRK selbst viel Mühe und viele Geldmittel darauf verwandt, um im komplizierten Ablauf einer Vollversammlung einer „partizipatorischen Gemeinschaft" näher zu kommen, wie sie in der Einleitung zum Schlußbericht der Fachgruppe 3, die sich damit befaßte, formuliert wird:

„Die Herausforderung, vor der wir und unsere Kirchen stehen, besteht darin, daß wir im Gehorsam gegenüber unserem Glauben das Priestertum aller Gläubigen tatsächlich verwirklichen und zu lebendigen Steinen des ganzen Hauses werden, das Gott geweiht ist, indem wir seine Gaben mit der ganzen Menschheit teilen (1 Petr 2,4-5). Das ist es, was unter einer partizipatorischen Gemeinschaft zu verstehen ist.

Echte Partizipation bedeutet, wahrhaft menschlich zu werden, sie schließt Engagement und Begegnung mit anderen Menschen ein, sie bedeutet, mit anderen zu teilen, mit ihnen zusammenzuarbeiten, gemeinsam zu entscheiden und als Volk Gottes zusammenzuleben" (S. 81).

Diese Bemühung um mehr Partizipation ist alles andere als ein Luxus, den sich diejenigen leisten können, die sonst keine anderen Probleme haben. In Vancouver gab es unvergeßliche Zeugnisse erlittener Unterdrückung und gewaltsam verhinderter Teilnahme:

— Der schwarze Bischof Okullu aus Kenia, schilderte in einem leidenschaftlichen Beitrag seinen eigenen Lebensweg. Als Kind hatte er Rinder zu hüten. Sein Vater arbeitete als Diener, als „boy", bei Weißen und brachte für die Familie Essensreste mit nach Hause. „Wir Eingeborenen waren Menschen dritter Klasse. Wenn solche Menschen um ihr Recht kämpfen, dann sind das keine Terroristen. Wir schwarzen Afrikaner wissen, daß nur dann Frieden sein kann, wenn jeder als ein Mensch leben kann."

— Roderik A. Robinson sen., Häuptling und Sprecher des indianischen Nishga-Volkes, führte in seinem Beitrag u.a. aus:

„Unser Kampf um Gerechtigkeit begann vor Jahrhunderten, als ein kleines Boot mit fremden, bärtigen, weißen Männern in Seenot geriet. Mit Männern, die an unbekannten Küsten landeten und sie anmaßend als ihr Eigentum betrachteten. Unser Volk, das seit Menschengedenken Herr über 5000 Quadratmeilen Landes war, hat dieser unglaublichen Vorstellung stets widersprochen, die einigen europäischen Staaten so gut in ihre eigenen Interessen paßte, daß nämlich der schlichte Akt der Entdeckung einen Rechtsanspruch auf das Land eines anderen begründete."

— Bei dem eindrücklichen Forum einer Rahmenveranstaltung unter dem Thema „Warum Frauen weinen" kamen Frauen aus verschiedenen Kulturen zu Wort: Opfer jahrhundertealter männlicher Unterdrückung. Es begann mit dem Bericht einer weißen westlichen Frau, die als Mädchen vergewaltigt wurde, und es endete mit der beelendenden Situation der Frauen in Indien.

— Bischof Leslie Boseto aus dem Pazifik schilderte die fast unüberwindlichen Hindernisse für die Christen und Kirchen dieses riesigen „Erdteils", sich zusammenzuschließen, die Erfahrungen zu teilen und sich gegen die Großmächte zu wehren, die aus dieser Region ihren atomaren Schieß- und Müllplatz gemacht haben. Zu den riesigen Entfernungen der Inseln und Inselgruppen kommen die 760 verschiedenen Sprachen und die kulturellen Unterschiede zwischen französisch oder englisch kolonisierten und erzogenen Inselvölkern. Der für Christen bedrückendste Umstand ist die zusätzliche Zertrennung und Teilung der dortigen Christenheit in verschiedene Konfessionen und Denominationen. Bischof Boseto sagte im Plenum:

„Aber obwohl wir gehört haben und weiterhin hören, wie die eine Taufe, der eine apostolische Glaube, der eine Gott, der uns alle liebt und unser Vater ist etc., gelehrt und verkündet wird, zeigt uns die Art und Weise, wie so viele religiöse Gruppen in den Pazifik kommen und wie etablierte Kirchen ihre eigenen denominationellen Gemeinschaften beeinflussen, daß das Gegenteil der Fall ist. Bitte hört auf, noch mehr religiöse Gruppen in den Pazifik zu entsenden. Der Pazifik ist kein Missionsfeld mehr. Gott hat uns eine gemeinschaftsbezogene und miteinander teilende Gesellschaft gegeben, die er vorgesehen hat für den geeinten und teilenden Geist der Pfingsterfahrung. Der apostolische Glaube — eine Gemeinschaft im pazifischen Kontext, die auf seinem Evangelium aufbaut..."

Dies sind nur einige, ziemlich willkürlich herausgegriffene Zeugnisse, die verdeutlichen, wie dringlich Bemühungen der Christen und Kirchen um mehr Partizipation sind und wie tief wir alle an jenen uralten und lange praktizierten Mechanismen verschiedenster Unterdrückung beteiligt sind, die einzelne und ganze Gruppen von der vollen Teilhabe des „Volkes Got-

tes“ ausschließt und die Bibel mit ihrer Aussage Lügen straft, daß wir durch „die eine Taufe und den einen Geist zu einem Volk von Königen und Priestern geworden sind“.

Auf diesem Hintergrund ging die Arbeitsgruppe 3 an die Arbeit, an der sich ca. 150 Delegierte und Berater beteiligten. Sie waren nicht nur vorbereitet durch das Arbeitsmaterial, das der ÖRK zu den 8 „Problembereichen“ erstellt hatte. Sie waren vor allem motiviert durch eigene Erfahrungen von Diskriminierung und verweigerter Teilnahme: als Frauen, als Farbige, als Arme und Behinderte, als Nichtbeteiligte und Amtsträger aufgrund des Alters und der Kulturen.

Wie immer in Vancouver begann die Arbeit mit einer biblisch theologischen Grundlage.

Elsa Tamez, Prof. für Theologie/Costa Rica, gab eine Einführung anhand des Schöpfungsberichtes von Gen 3. Die Gedankenführung ihres Referats gibt am besten folgende Zusammenfassung wieder:

Der Schöpfungsbericht bekräftigt, daß jeder Mensch zum Leben berufen ist. Leben bedeutet mehr als nur Atmen. Gott gibt dem Menschen Land, läßt ihn teilhaben an der Veränderung der Natur. Er gibt Tiere als Arbeitshilfe und Nahrung zur Befriedigung der Bedürfnisse des Lebens.

Und der Mensch selbst kann Leben spenden, hat teil am Schöpfungswerk. Es ist Gottes Herrlichkeit als Schöpfer, daß er Leben schenkt und der Mensch verwirklicht sich, indem er atmet, teilhat an der Schöpfung, arbeitet, ißt und liebt.

In dieser Einheit zwischen Schöpfer und Geschöpf hat der Tod keinen Raum.

Er ergreift Besitz nach Gen 3 durch die Sünde, die in die Welt kommt. Und jetzt werden Ordnungen umgestoßen, und es verkehren sich die Werte. Aus Recht wird Unrecht, aus Gleichheit Herrschaft, aus Liebe Haß, aus Freude Leid, aus Leben Grenzerfahrung des Todes!

Es beginnt die Herrschaft übereinander und das Leben wird zur Mühsal.

Zwei Wege gibt es für die Menschen nach Gen 3:

1. sich von allem trennen, kein Leben schenken und Erde nicht bearbeiten — das ist der Weg des Todes! oder
2. am Kampf für das Leben teilnehmen, und dies ist der Weg der Konfrontation zwischen Tod und Leben.

Aber auch der Schöpfer, Gott selbst, verließ den Garten Eden, um die Menschheit auf der Suche nach ihrem Leben zu begleiten. Denn er ist das Leben und zeigt sich in Jesus Christus.

In ihm nimmt er den Kampf gegen den Tod selbst in die Hand.

In ihm lehrt er die Liebe, das Element des Lebens. So legte er den Samen für eine neue Menschheit, weckt Hoffnung auf Teilhabe aller, auf Partizipation am Geschenk des Lebens und befähigt zum Widerstand, wo dieses Leben bedroht wird.“

Zu diesem Widerstand ist die Christenheit berufen und befähigt. Dazu gehört, daß in der Kirche selbst die Bemühung nicht aufhören darf, daß die

Randgruppen innerhalb der Kirche zur vollen Teilhabe am Volk Gottes gelangen.

Mit diesen Gruppen, die in der Kirche von der vollen Teilhabe ausgeschlossen sind, beschäftigten sich die Untergruppen der Fachgruppe 3: mit den „Laien", den Frauen, den Jugendlichen, den Kindern und Älteren, den Behinderten.

Die Laien

Sie wurden meist im Gegensatz zu den Ordinierten angesprochen und definiert. Sie haben in den Kirchen unterschiedliche Positionen, deren Skala von der vollen Teilhabe bis zur völligen Unterordnung unter die Geistlichkeit reicht, in der sie weder mitzuentscheiden noch etwas zu sagen haben. Aber sie gehören mit den Amtsträgern zusammen zu dem einen Leib Christi und sind aufgerufen, gemeinsam zum Volk Gottes zu werden. Der „Laie" gehört zum „laos", zum Volk Gottes, das alle umschließt. Die Laien sind es auch, die den „Gottesdienst im Alltag der Welt" zelebrieren (Röm 12) und dort das Evangelium schöpferisch auslegen. Gerade dafür brauchen sie Ausbildung, Zurüstung und Ermutigung. Ihre Partizipation, ihr Beitrag in den kirchlichen Entscheidungsgremien ist unentbehrlich. Sie dürfen von den Entscheidungsprozessen weder ausgeschlossen noch auch nur pro forma beteiligt werden.

Die Frauen

In aller Welt bestehen die Gemeinden, ihre Gruppen und Aktivitäten mehrheitlich aus Frauen. Aber die Machtstrukturen innerhalb und außerhalb der Kirchen hemmen ihre Entfaltung und ihre volle Beteiligung. Dazu kommt oft ein Mangel an Selbstvertrauen und die verbreitete Abneigung, sich am alltäglichen taktischen Gerangel in den Entscheidungsgremien zu beteiligen. So versäumen sie manche Chance zur Partizipation.

Die traditionell am Mann orientierte Bibelauslegung und Theologie macht die Situation für Frauen noch schwieriger. Dabei geriet lange Zeit in Vergessenheit, daß Jesus den Frauen wichtige Aufgaben übertrug und daß er sie zu den ersten Zeugen seiner Auferstehung machte. Aber dies wird ja zur Zeit von einem weltweiten Netz von Frauengruppen aufgearbeitet, was man als notwendigen Beitrag zur Beteiligung der Frauen begrüßen und würdigen sollte.

An dieser Stelle kam das ungelöste Problem der „Frauenordination" zur Sprache, das bei den verschiedensten Gelegenheiten in Vancouver ange-

sprochen und leidenschaftlich diskutiert wurde. Denn die Frauenordination wird nach wie vor von einer ganzen Reihe von Kirchen — nicht nur von der Orthodoxie — grundsätzlich abgelehnt. Kurz und mittelfristig sind Änderungen nicht abzusehen. Im Gegenteil ist in manchen Kirchen, die die Frauenordination eingeführt haben, eine gegenläufige Tendenz spürbar, die durch den verbreiteten Theologenüberschuß noch verstärkt wird.

Die mit dieser Frage verbundenen Konflikte werden freilich relativiert, wenn mitten in den Beratungen eine Delegierte aus Ghana das Wort ergreift und sagt: „Für mich bedeutet Partizipation zuallererst, daß meine Kinder am Essen teilhaben können und keinen Hunger mehr zu leiden haben." Insgesamt war bei den Diskussionen über die Partizipation der Frauen der große Fortschritt spürbar, der seit Nairobi 1975 zu dieser Frage durch die umfangreiche Konsultations- und Studienarbeit des ÖRK erreicht worden ist und in den Sheffield-Bericht „Die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche" 1981 mündete. Durch die Beteiligung vieler Mitgliedskirchen und Frauenorganisationen ist dieser ökumenische Lernprozeß schon weit ins allgemeine Bewußtsein gedrungen, so daß sogar ein Metropolit in Vancouver gar nicht anders konnte, als der traditionellen Anrede „Dear brothers" sofort noch das „and sisters" hinzuzufügen, was vom Plenum mit fröhlichem Beifall quittiert wurde.

Die Jugendlichen

Die Jugend-Delegierten brachten in Arbeitsgruppen und Rahmenveranstaltungen manche Lernprozesse in Gang. Ins Plenum brachten sie eine eigene Botschaft, ein Ergebnis der Jugend-Vorkonferenz, ein und brachten ihre Bereitschaft und ihren Willen zum Ausdruck, als Jugendliche am Konferenzgeschehen teilzuhaben. In diesen Begegnungen wurde für viele deutlich, daß die Jugend wichtig ist nicht als „Kirche der Zukunft", sondern als unentbehrlicher Teil des Volkes Gottes in der Gegenwart. Die Kirchen brauchen ihre besonderen Gaben: ihren Enthusiasmus, ihren unverstellten Blick für die Realitäten und ihre Fähigkeit, überholte Strukturen in Frage zu stellen.

Für manchen im Leben und Amt erfahrenen Delegierten bedeutete es eine Herausforderung zum Umdenken, als die EKD-Delegation von den Jugenddelegierten aufgefordert wurde, anstelle einer erfahrenen und in Amt und Ökumene bewährten Delegierten eine Jugendliche in den Zentralausschuß zu wählen, die in dieses wichtige ökumenische Leitungsgremium andere Gaben einbringen kann als Erfahrung; Gaben, die aber gerade auch für ein solches Gremium unentbehrlich sind.

Ältere Menschen

Sie machen fast ein Drittel unserer Gesellschaft aus. Durch die Erfahrungen, durch ihr besonderes Verständnis des Evangeliums und durch ihre Kenntnis der Bibel können sie das kirchliche Leben bereichern. Aber sie fühlen sich oft als nutzlos und hinderlich, und die Mitwirkungsrechte sind ihnen faktisch meist versagt. Kein Wunder, daß sie auch in der Kirche leicht vereinsamen und zur Randgruppe werden, die man in Senioren-Nachmittagen höchstens betreut.

Andererseits ist es aber auch schwierig, wenn ältere Menschen in Kirche und Gesellschaft nur bestätigt und in manchen überholten Vorurteilen bestärkt werden und wenn sie oft viel zu lange an ihren Positionen festhalten. Teilhabe heißt mitbeteiligt werden und andere teilhaben lassen, seine eigenen Grenzen in Freiheit wahrnehmen und andere zu ermutigen. Gerade die Gemeinde ist ein Ort, um die Kluft und Sprachlosigkeit zwischen den Generationen zu überwinden und die Beziehungen zur gegenseitigen Bereicherung zu verbessern.

Die Kinder

Sie haben in der Kirche einen zentralen Platz. Jesus hat sie nach den Berichten der Evangelien verschiedentlich als die eigentlichen Empfänger des Reiches Gottes dargestellt. Ihre Kleinheit und ihr Angewiesensein auf Hilfe, ihre Spontaneität und ihre Fähigkeit zu Vertrauen sind besondere und nötige Gaben. Kinder werden in der Kirche oft dadurch ausgeschlossen, daß man für sie besondere Gottesdienste und Veranstaltungen durchführt. Wenn es ernst wird, haben Kinder in den Gemeinden oft nichts mehr zu suchen. Das fängt an beim Abendmahl und hört auf bei der Planung von Veranstaltungen und bei der Diskussion über wichtige Gemeindefragen. Dabei berauben sich die Erwachsenen selber wichtiger und belebender Impulse, was an der weltweiten Beliebtheit von Familiengottesdiensten deutlich wird.

Aber nicht nur viele Kirchen, auch die Gesellschaften in Ost und West sind kinderfeindlich. So haben Kinder zahlenmäßig den stärksten Anteil an den Massen der Flüchtlinge. In manchen Regionen werden sie durch Armut und ungerechte Verhältnisse zur Kinderarbeit gezwungen, ja sogar zur Prostitution.

Die Behinderten

Zehn Prozent der Weltbevölkerung sind behindert im Hören, Sehen, Sprechen, bei der Fortbewegung sowie in geistiger und emotionaler Hin-

sicht. Fast überall, auch in der Kirche, werden sie abgesondert von den sogenannten „Normalen" und ausgeschlossen von der Teilhabe am vollen Leben des Volkes Gottes. Aber gerade sie sind ein unentbehrlicher Teil der Gemeinschaft: unentbehrlich nicht zuletzt deshalb, weil sie durch ihre Existenz die Werte in Frage stellen, auf die man sich stillschweigend geeinigt hat: Leistung, Präzision, Effizienz usw.

„Volle Teilhabe ist auch in Vancouver nicht leicht", rief eine Frau im Rollstuhl in den Saal, „ist denn niemand da, der mir hilft, die Stufen hinauf zum Mikrofon zu kommen und meine Meinung einzubringen?"

Betretenes Schweigen und betroffene Stille herrschten manches Mal: auch bei der Beratung in der Arbeitsgruppe, als russisch-orthodoxe Christen darlegten, sie sähen keine Möglichkeit, einem Satz im Schlußbericht zuzustimmen, wonach auch Behinderten der Zugang zur Ordination eröffnet werden müsse.

Teilhabe des Volkes an der Kirche

Es mag überraschen, in diesem Zusammenhang nicht von Einzelgruppen, sondern vom Volk und von Volksbewegungen zu hören. Aber in den Beratungen wurde deutlich, daß in vielen politischen Systemen das Volk selbst von der Mitbestimmung ausgeschlossen ist. Seine schöpferischen Initiativen werden erstickt, die Wahrnehmung seiner legitimen Interessen verhindert. Dabei hatte man nicht nur die Situation etwa in Südafrika oder Lateinamerika im Blick, sondern auch die vielfältigen Initiativgruppen, die sich gegen die Zerstörung der Umwelt, gegen den Rüstungswahnsinn oder gegen Unterdrückung, Ausbeutung und Armut wenden.

Auf diesem Hintergrund ist die Empfehlung des Schlußberichts zu verstehen: „Die Kirchen werden gebeten, Volksbewegungen und Gruppen, die sich mit Entwicklungsproblemen befassen, zu unterstützen und ihre Erfahrungen mit diesen Gruppen auszutauschen."

Der ÖRK selbst ist auch in dieser Richtung aktiv mit seinem Antirassismus-Programm, das in Vancouver unbestritten war und nicht diskutiert wurde, und mit seinem Programm über die Transnationalen Konzerne.

Drei Bemerkungen zum Schluß

— Während meiner Mitarbeit in dieser Fachgruppe „In Richtung auf mehr Partizipation" habe ich die Erfahrung gemacht, daß der Gruppenbericht mit den Empfehlungen an die Kirchen in gemeinsamer Arbeit entstanden ist. Die Arbeitsgruppe hatte nicht auszuführen, was in der Gen-

fer Zentrale vorgedacht und vorgefertigt worden wäre. Wir erlebten vielmehr einen partizipatorischen Prozeß mit seinen Möglichkeiten und mit seinen Schwierigkeiten.

— Die Ergebnisse sind weder neu noch spektakulär. Sie spiegeln eben die Realität in den verschiedenen Mitgliedskirchen wider. Sie sind von dieser Basis aus entstanden und auf sie bezogen.

— Ökumene ereignet sich sicher in den vielfältigsten Begegnungen umfassender Art wie in Vancouver oder in kleinem Maßstab vor Ort. Der ökumenische Prozeß kann aber nur vorankommen, wenn die Kirchen und ihre Gemeinden selbst daran gehen, die Ergebnisse ökumenischer Konsultationen innerhalb ihres eigenen Bereichs Schritt für Schritt in die Realität umzusetzen; wenn sie also auch ihre Machtstrukturen kritisch hinterfragen und für alle Gemeindeglieder und Gruppen mehr Partizipation verwirklichen.

Zur Fachgruppe 4

„Das Leben in Gemeinschaft teilen und heil machen"

VON HEINZ JOACHIM HELD

Ursprünglich war geplant worden, das Teilen und das Heilen auf der 6. Vollversammlung des Ökumenischen Rates je für sich als einen besonderen Problembereich in einer Fachgruppe zu beraten. So hatte es zunächst der Zentralausschuß auf seiner Tagung in Dresden im Sommer 1981 vorgesehen, und zwar unter den Arbeitstiteln „Ökumenischer Austausch von Ressourcen" und „Gesundheit, Heilen und Ganzheit". Die Notwendigkeit, die Zahl der Fachgruppen auf die Zahl acht zu begrenzen, führte zu der Zusammenfassung beider Themen unter dem Leitgedanken „Das Leben in Gemeinschaft teilen und heil machen". Damit wurde nicht nur einem organisationstechnischen Erfordernis für den Ablauf einer Vollversammlung Genüge getan. Man hat wohl auch einen sachlichen Zusammenhang zwischen dem Teilen und dem Heilen entdeckt und herausstellen wollen.

Menschliches Leben ist von allem Anfang an und immer schon ein Leben in Gemeinschaft. Das Anteilnehmen und das Anteilgeben sind geradezu das Merkmal für ein Leben in der Fülle geistiger, leiblicher und sozialer Gesundheit. Steht es anders mit einem menschlichen Leben, so ist es nicht in

Ordnung und bedarf der Heilung. Es muß aus seiner Vereinzelung und Absonderung heraus, welche letzten Endes Sünde und Tod bedeuten, wieder zu der heilvollen Beziehung zum Lebensganzen in der Gemeinschaft mit Gott, mit dem Mitmenschen und mit der ganzen Schöpfung finden. Das menschliche Leben wird wieder heil, wenn es Teil gewinnt an dieser Fülle des Lebens in Gemeinschaft und wenn es wieder lernt, sich selbst mitzuteilen, teilzugeben und teilzunehmen. In diesem grundlegenden und wesentlichen Sinn gehört das Heilen fest in das erlösende Werk des Herrn Jesus Christus hinein, wie es im Neuen Testament vor allem in den Berichten der Evangelien bezeugt wird. Daher muß auch von einem heilenden Amt der christlichen Kirche in seiner Nachfolge und in seinem Auftrag gesprochen werden.

Dieses heilende Amt der Kirche ist in den letzten Jahrzehnten im wachsenden Maß wiederentdeckt worden. Das Studium der Heiligen Schrift weist eindeutig aus, daß Jesus seinen Jüngern Anteil an seiner heilenden Macht gegeben hat: „Er rief seine zwölf Jünger zu sich und gab ihnen Vollmacht über die unsauberen Geister, daß sie die austrieben und heilten alle Krankheit und alle Gebrechen" (Mt 1,10; vgl. Mt 4,23). Der Apostel Paulus zählt unter die Gaben des Heiligen Geistes, welche der christlichen Gemeinde geschenkt werden, auch die Gaben der Heilung (1Kor 12,9.30). So berichtet die Apostelgeschichte von Heilungen in der Vollmacht Jesu durch den Heiligen Geist in der christlichen Gemeinde wie von einer Selbstverständlichkeit (Apg 3,6-8; 5,12-16; 9,34 usw.). Solche Heilungen sind im Laufe der Geschichte der Kirche immer aufs neue geschehen. Auch die Missionsbewegung hatte ja nicht nur die frohe Botschaft der Erlösung durch Jesus Christus in die Weite der Welt hinausgetragen, sondern sich auch der Heilung von Krankheiten und der Förderung der sozialen Gesundheit in den Gebieten der Mission gewidmet. Der in der Folgezeit geschehende Export des westlichen Gesundheitswesens in die Länder der Dritten Welt führte aber zu kritischen Rückfragen an das Verständnis der Gesundheit und die Praxis des ärztlichen Dienstes in den entwickelten, weithin freilich säkularisierten und wissenschaftlich-technisch geprägten Ländern. Man begann die traditionellen, „unwissenschaftlichen" Formen des Heilens in den überlieferten Kulturen der Entwicklungsländer besser zu verstehen und positiv zu würdigen. Die hochentwickelte medizinische Technik in den nördlichen Ländern der Erde ist zudem für die armen Länder im Süden viel zu teuer, und selbst wo sie eingeführt ist und in Anwendung kommt, für die meisten Bewohner dieser Länder nicht zugänglich, sei es daß sie es nicht bezahlen können oder daß sie zu weit von den entspre-

chenden Krankenhäusern entfernt leben. Man wurde sich ferner bewußt, daß die Herauslösung der kranken Menschen aus ihrer Familie und aus der ihnen vertrauten Umgebung und ihre Verlegung in ein hochmodernes Krankenhaus mit seinen „seelenlosen" technischen Apparaturen eine Heilung eher hemmt als zu fördern vermag. Denn Heilung geschieht wesentlich durch menschliche Zuwendung in der Gemeinschaft und durch die Gemeinschaft. Das gilt freilich nicht nur für ferne Länder mit traditionellen gesellschaftlichen Lebensformen. Es ist eine bleibende Wahrheit auch in unserer technisch und wissenschaftlich fortgeschrittenen Welt. Wirkliche Heilung geschieht im Grunde auch hier in der Gemeinschaft menschlicher Liebe, Zuwendung und Geborgenheit. Das ist ebenso eine Erfahrung der Ärzte, wie es die vielfach ungestillte Sehnsucht von Menschen ist, die in ihren körperlichen Beschwerden und in ihren seelischen Nöten nach Verständnis, Gemeinschaft und liebevoller Annahme suchen. Es gibt die heilende Kraft der Gemeinschaft.

Die Erkenntnis von der Problematik eines unbesehenen Exports westlichen Gesundheitswesens in andere Länder und die Wiederentdeckung der Gemeinschaft als einer heilenden Macht im Verlauf des Dienstes der ärztlichen Mission veranlaßten den Ökumenischen Rat der Kirchen zu besonderen Studienkonferenzen über die Fragen von Gesundheit und Heilen und führten im Jahre 1968 zur Einsetzung der Christlichen Gesundheitskommission, die zunächst gemeinsam von der Kommission für Weltmission und Evangelisation und von der Kommission für Zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltdienst verantwortet wurde. Später wurde sie als eine Untergliederung in die Programmeinheit II des Ökumenischen Rates „Gerechtigkeit und Dienst" eingegliedert. Die Weltmissionskonferenz in Melbourne 1980 fügte in ihren Bericht über den Dienst der Kirche zur Bezeugung des Reiches Gottes einen eindrücklichen Abschnitt über „Die heilende Gemeinschaft" ein. Darin wird der heilende Dienst Jesu und seiner Kirche im Sinne der Heilung der ganzen Person beschrieben: „Vergebung für die Schuldbeladenen, Gesundheit für die Kranken, Hoffnung für die Verzweifelnden, wiederhergestellte Verbindungen für die Entfremdeten." Es wird ferner gesagt, daß die Ortsgemeinde eine heilende Gemeinschaft sein soll:

„Der Heilige Geist bedient sich des Dienstes der Liebe und der Offenheit der Gemeinde, die Menschen für die Heilung willkommen heißt. Indem wir aufeinander hören und einander die Last tragen, empfangen die Verzweifelten Hoffnung und die Entfremdeten werden aufgerichtet. Diejenigen, deren Willen zerbrochen wurde, empfangen neuen Mut in der fürsorgenden Gruppe. Gottesdienst und sakramentales Leben sind eine starke Kraft zur Heilung von Kranken. Das gilt besonders für die Fürbittgebete, die Verkündigung der Vergebung (Absolution), das Händeauflegen

und Salben mit Öl (Jak 5,14) und die Teilnahme am Abendmahl" (Melbourne-Bericht, S. 157).

Damit sind die Kirchen auch in den traditionell christlichen Ländern in die Wiederentdeckung und Wiedereinübung des heilenden Dienstes der christlichen Gemeinde eingewiesen.

Die Christliche Gesundheitskommission legte auf der Sitzung des Zentralausschusses in Dresden Rechenschaft über ihre Arbeit zum Verständnis von Heilung und Heil, über die Rolle der Gemeinde als einer heilenden Gemeinschaft und über ein christliches Verstehen von Gesundheit ab: Gesundheit sei „als eine dynamische Seinsart des Individuums und der Gesellschaft zu begreifen; als ein Zustand des körperlichen, geistigen, wirtschaftlichen, politischen und sozialen Wohlbefindens; ein Zustand der Harmonie miteinander, mit der natürlichen Umwelt und mit Gott". Philip Potter, der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, stellte seinen Bericht vor dem Zentralausschuß in Dresden unter den Leitgedanken des heilenden Amtes der Kirchen und sprach von der „heilenden Kraft des Evangeliums" und von der Berufung des Ökumenischen Rates und der ökumenischen Bewegung, „als Vermittler der heilenden Kraft Gottes in unserer Welt und in allen Dimensionen unseres Lebens zu wirken". Er verwies auf die Zusammengehörigkeit von leiblicher Heilung und Sündenvergebung in der Heiligen Schrift und auf den Zusammenhang von Buße und Heilung, von Gesundheit und Gehorsam; ferner auf das ganzheitliche Verständnis von Heilung, Heil und Frieden jenseits des bei uns vorherrschend gewordenen Dualismus von Leib und Seele, Individuum und Gesellschaft und auf die entscheidenden Merkmale der mitleidenden Solidarität und Hingabe in der Ausübung des heilenden Dienstes, wie ihn Jesus als der Gottesknecht wahrgenommen hat. So war es nicht verwunderlich, daß die Thematik des Heilens und des heilenden Amtes der Kirche auf der Vollversammlung in Vancouver eine besondere Rolle spielte.

Freilich hat im Ökumenischen Rat der Kirchen ebenfalls seit vielen Jahren ein neues Nachdenken über das „Teilen" innerhalb der Gemeinschaft der christlichen Kirchen eingesetzt. Das Miteinanderteilen ist ebenso wie das Heilen von Anfang an ein Grundmerkmal des Lebens und des Dienstes der christlichen Kirche gewesen. In der Schilderung der Urgemeinde heißt es, daß sie „beständig in der Gemeinschaft" blieben (Apg 2,42). Dies wird dahin erklärt, daß alle, die gläubig geworden waren, „beieinander waren" und „alle Dinge gemeinsam" hatten (Apg 2,44). Sie waren imstande, von ihrem Hab und Gut zu verkaufen und es an die anderen „auszuteilen", die es nötig hatten (Apg 4,44-45). Daß dies nicht ein einmaliger und vorüberge-

hender Zug im Leben der ersten Gemeinde ist, wird daran deutlich, daß von dieser „Gütergemeinschaft" auch späterhin in der Apostelgeschichte die Rede ist (Apg 4,32-35; 11,27-30; 20,33-35). Das hier in der ökumenischen Diskussion immer wieder gebrauchte Wort der englischen Sprache „sharing" ist nur schwer mit einem einzigen Begriff in der deutschen Sprache wiederzugeben. Man kann es nur immer wieder aufs neue je nach dem besonderen Sinnzusammenhang umschreiben: etwas gemeinsam haben, etwas mitteilen, etwas miteinander teilen, sich untereinander austauschen, einander Anteil geben, an etwas Anteil haben, einander teilhaben lassen usw.

Letzten Endes wird mit diesem Begriff und seinen Variationen zum Ausdruck gebracht, was das Wort „Gemeinschaft" (koinonia) im griechischen Neuen Testament meint, nämlich Gemeinschaft im Sinne des Anteilhabens und Anteilgebens, des Zueinandergehörens und Füreinandereinstehens, mithin im Sinne einer „völlig verpflichteten Gemeinschaft", wie es die 3. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1961 in Neu-Delhi bei der Umschreibung der „Einheit, die wir suchen" gesagt hat.

Das Leben in Gemeinschaft teilen — damit ist die Frage nach der Praxis wirklicher Gemeinschaft miteinander und untereinander gestellt. Der burmesische Theologieprofessor Kyaw Than ging in seinem einleitenden Vortrag in der Fachgruppe 4 über „Die Verpflichtung der Kirche zum Teilen" (obligation of the church to share) von den Erzählungen in den Evangelien aus, die von der Speisung der Menschen durch Jesus berichten. Sie kommen in gehäufter Zahl vor und stehen in unmittelbarem Anschluß an die Aussendung der Jünger durch Jesus zu ihrem Dienst der Predigt und des Heilens (vgl. Mk 6,7-13. 30-44). Sie enthalten die Zumutung an die Jünger, daß sie mit dem wenigen, was sie haben, die unvorstellbar große Menschenmenge im Namen Jesu und auf sein Geheiß versorgen: „Gebt ihr ihnen zu essen!", eine Aufforderung, die zum festen Bestand der Speisungsgeschichte gehört. Die Sendung der Kirche zur Predigt des Evangeliums, ihr heilendes Amt und ihre Verpflichtung zum Miteinanderteilen gehören zu dem einen untrennbaren Auftrag Jesu an seine Nachfolger zusammen. Daher muß man in der Tat von einer „Pflicht zur Gemeinschaft" in der Kirche reden, von der Verpflichtung zum Miteinanderteilen. In der Gemeinschaft mit Jesus und in seiner Nachfolge haben wir im Grunde nichts, was uns einfach allein gehört, weder die Einsichten und Erfahrungen des Glaubens noch die natürlichen Begabungen oder die irdischen Güter. In dem Maß, in dem wir Anteil an der Gemeinschaft mit Jesus gewinnen, werden wir unsererseits lernen, anderen an uns und an dem teilzugeben, was wir von ihm

empfangen haben. Letzten Endes stoßen wir auch hier auf das Geheimnis der Gemeinschaft mit Christus und mit den Mitchristen am Tisch des Herrn in der Feier der Eucharistie. Man hat in der Vorbereitung auf die Vollversammlung in Vancouver und in ihrem Verlauf selbst immer wieder von der „eucharistischen Lebensweise" gesprochen, von dem diakonischen Lebensstil als der „Liturgie (in der Welt) nach der Liturgie (im Gottesdienst der Gemeinde)". Die Erfahrung unserer Gemeinschaft mit Christus kann und soll uns bereit und fähig machen zu wirklicher Gemeinschaft untereinander und mit allen Menschen. Wie Christus das Seine mit uns teilt, so sind Christen berufen, mit anderen zu teilen, was sie empfangen haben. Wie wir heil werden dürfen durch seine Gemeinschaft mit uns, durch seine Hingabe und durch sein „Teilen", so soll auch durch unser „Teilen" und unsere Hingabe ein heilender Dienst untereinander und in der Welt geschehen. Teilen und heilen, heilen und teilen drücken auf ihre Weise das eigentliche Geheimnis der Eucharistie, des Lebens in Gemeinschaft mit Christus und untereinander aus. Beides gehört daher untrennbar miteinander zusammen.

So heißt es in dem Bericht, den die Fachgruppe 4 der Vollversammlung vorgelegt hat:

„Das bewußte Heilen und Teilen der Kirchen beginnt in der Eucharistie. Sie ist Zeichen und Ort des teilenden und heilenden Amtes der Kirche. Die Eucharistie ist im wesentlichen die Selbsthingabe Gottes in Christus für die Welt. Sie ist Bestätigung und Forderung (Anm. d. Autors: im Englischen steht hier: ‚a reassurance and an imperative' im Sinne von Verheißung und Geheiß). So wie wir den gebrochenen Leib Christi miteinander teilen, werden wir selbst Brot, das für die Welt gebrochen und geteilt wird — was wir sind und besitzen" (S. 89).

Gerade in der zuletzt genannten Aussage kommt zum Ausdruck, daß es beim Teilen und Mitteilen der Kirche im Namen Christi um mehr geht, als daß man etwas hingibt oder weggibt. Es geht um das Sich-selber-Geben, um die Selbsthingabe und um das Sich-Öffnen für andere in einem ganzheitlichen Sinne. Das ist unübertroffen durch den Apostel Paulus bei seiner Schilderung des christlichen Gebens durch die Gemeinden in Mazedonien ausgedrückt worden: „Wiewohl sie sehr arm sind, haben sie doch reichlich gegeben in aller Lauterkeit ... Und das nicht nur, wie wir hofften, sondern sie gaben sich selbst, zuerst dem Herrn und danach uns, durch den Willen Gottes" (2Kor 8,2.5).

Darüber hinaus aber gilt es wahrzunehmen, daß das Teilen und Heilen ein wesentliches Merkmal Gottes und des Lebens in Gott und aus Gott ist. Darüber sagt der Bericht der Fachgruppe:

„Teilen ist schon im Wesen des dreieinigen Gottes als das einer ‚Gemeinschaft des Teilens' begründet, die sich ihre dynamische und schöpferische Gegenseitigkeit auszeichnet. Christus ist der konkrete Ausdruck in Raum und Zeit von Gottes oikonomia des Teilens. In Christus tritt Gott zu uns in eine existentielle Beziehung des Teilens und Heilens. Das Kreuz ist der Ausdruck dafür, daß Christus sich selbst völlig mit uns teilt. Darum ist die Kirche als lebendiger Leib Christi ihrem eigentlichen Wesen und Auftrag nach einer koinonia des Teilens und Heilens" (S. 89).

So gehört das teilende, heilende und versöhnende Amt der Kirche unabdingbar zu ihrem von Gott gestifteten Wesen: „Teilen und heilen sind sakramental ihrem Ursprung und gemeinschaftsbezogen ihrer Bestimmung nach". Es ist nur eine Wiederholung und Bekräftigung von schon früher Gesagtem, wenn daraufhin zusammenfassend zum Ausdruck gebracht wird, daß das Teilen und Heilen in der Gemeinschaft ganzheitlich verstanden und angegangen werden muß:

„Da das Teilen und Heilen das ganze menschliche Sein und Leben, das ganze Leben der Gemeinschaft in all seinen — physischen, materiellen, geistigen, geistlichen usw. — Dimensionen umfaßt, ist es nicht ein Vorgang von bloßem Geben und Nehmen, sondern bedeutet engagiertes Teilnehmen und bewußte Selbsthingabe. Es ist wesentlich ein gemeinschaftsbildender Prozeß" (S. 90).

So richtig und so wichtig diese Hinweise auf den ganzheitlichen Charakter sowohl des Teilens als des Heilens sind und so wichtig das Verständnis der Gesundheit als einer allumfassenden und vollkommen harmonischen Beziehung des Menschen zu Gott, zu seinen Mitmenschen sowie zu seiner sozialen und zu seiner natürlichen Umwelt ist, so wenig wurde verschwiegen, daß Gesundheit und Heil letzten Endes eschatologische Gaben Gottes sind, die uns unter den Bedingungen dieses Lebens niemals vollkommen zugänglich sind, auf deren endgültige Erfüllung wir erst noch warten. Die Vorsitzende der Christlichen Gesundheitskommission, die schwarzamerikanische Ärztin Dr. Sylvia Talbot aus Atlanta in den Vereinigten Staaten, die durch den neuen Zentralausschuß zu einem seiner beiden stellvertretenden Vorsitzenden gewählt worden ist, sagte in ihrem einleitenden Vortrag zum Thema des Teilens und Heilens, daß es unmöglich sei, „optimale Gesundheit zu erlangen. Wir Menschen bewegen uns in einem Kontinuum zwischen drohendem Tod und optimaler Gesundheit". Wenn Gesundheit unsere geheilte „Bezogenheit" zu Gott, zu uns selbst, zum Mitmenschen und zur Umwelt bedeutet, dann darf wohl auch nicht übersehen werden, daß dazu auch gehört, das rechte Verhältnis zu Leiden und Sterben zu gewinnen. Sylvia Talbot drückte das so aus:

„Schmerz, Leiden, Krankheit und Tod werden aus der Welt nicht verschwinden und können nicht durch das Heilen eliminiert werden. Wir müssen lernen, damit zu leben und uns den Anforderungen anzupassen, die sie stellen. Die Gemeinde spielt

darin eine wichtige Rolle und muß ihren Gliedern helfen, ein besseres Verständnis von Trauer, Tod und Leiden zu finden."

Im Grunde ging es ihr aber noch um weit mehr. Kann man wirklich heilen und miteinander teilen, ohne Leiden und Schmerzen auf sich zu nehmen? Kann man dem Evangelium und seinem heilenden Dienst in der Welt gehorsam sein, ohne anderen auch Schmerzen zu bereiten, wenn man die Wahrheit sagt, Fehler aufdeckt und soziale Krankheiten beim Namen nennt? „Sich einzusetzen für andere, sich Problemen zu stellen und hergebrachte Strukturen zu hinterfragen, sind schmerzhafte und risikoreiche Handlungen." In einem anderen Zusammenhang erinnerte Frau Talbot sehr beziehungsreich daran, daß Jesus als der leidende Gottesknecht zu uns kam, das Seine mit uns teilte und uns heilt: als der „verwundete Heiland". Daher können Leiden und „Verwundungen" auch seiner Kirche in der Nachfolge seines heilenden Amtes nicht erspart bleiben. „Jesus weist uns warnend darauf hin, daß Leiden Vorbedingung für die Heilung ist. Er selbst litt, um die Welt zu heilen (Jes 53,5)".

Von persönlichen Leiden und gesellschaftlichen Krankheiten war in den Vorträgen und Ansprachen zum Thema der Fachgruppe 4 „Das Leben in Gemeinschaft teilen und heil machen" vielfach die Rede.

„Arbeitslosigkeit, sexueller Mißbrauch, ein Leben in politischer Unterdrückung, das ständige Ausgeschlossensein von der Mitbestimmung in der eigenen Gemeinde, ein Ehepartner, der Alkoholiker ist — das alles wird ebenso zu einer Frage der Gesundheit wie Diabetes und Gastroenteritis. In diesem Zusammenhang können auch so sachfremde Fragen wie Landreform, atomare Abrüstung, die gerechte Verteilung medizinischer Fürsorge und die staatliche Wirtschaftspolitik als Fragen der Gesundheit verstanden werden" (Sylvia Talbot).

Wenn das richtig ist, hat dies weitreichende Folgen für das heilende Amt der christlichen Kirche. Der Zusammenhang zwischen der persönlichen Gesundheit und einer guten gesellschaftlichen Ordnung, in der jedem Gerechtigkeit widerfährt, ist jedenfalls nicht zu bestreiten. Auch in diesem Sinne gehören das Heilen und das Miteinander-Teilen auf das engste zusammen.

Im einzelnen wurden die Diskussionsteilnehmer durch Berichte aus verschiedenen Teilen der Welt auf besondere Probleme in einzelnen Regionen hingewiesen. Im Zuge der Landflucht in weiten Teilen Afrikas gehen die traditionellen Strukturen menschlicher Geborgenheit in der Großfamilie bei der Übersiedlung in städtische Verhältnisse verloren: Welche Bedeutung gewinnt dann die christliche Gemeinde als eine heilende Gemeinschaft, die ein neues Zusammengehörigkeitsgefühl vermittelt? Auf den Philippinen führt die Ausbildung von Krankenschwestern im Krankenhaus, isoliert von dem traditionellen menschlichen Lebensverbund in Dorf

und Familie und zudem noch einseitig auf das Heilen durch Medikamente und Apparaturen ausgerichtet, zu ihrer Entfremdung von den heilenden Möglichkeiten und Kräften menschlicher Gemeinschaft, wobei die Interessen der pharmazeutischen Industrie am Verkauf ihrer Produkte eine fragwürdige Rolle spielen. Am Beispiel Lateinamerikas kann deutlich werden, daß ein harmonisches, partnerschaftliches Verhältnis zwischen Frauen und Männern durchaus eine Frage der Gesundheit ist. Die Frauen leiden dort — wie dargelegt wurde — unter einer doppelten Unterdrückung: durch ihre soziale Unterordnung unter die Männer und zusammen mit ihnen durch die ungerechten Strukturen der Gesellschaft. Das entfremdet beide Geschlechter von ihrer eigentlichen Berufung zur Gemeinschaft miteinander und macht die Befreiung von beiden zu ihrem wahren Sein miteinander und füreinander nötig. In vielen Ländern der Welt weisen die Statistiken eine alarmierende Zunahme des Mißbrauchs von Alkohol, Tabak und Medikamenten aus. Die Zahl derer, die sich durch diese „Genußmittel" und durch ihre Drogenabhängigkeit vom Leben in der Gemeinschaft absondern und zugrunde richten, ist unübersehbar. Es macht betroffen, so heißt es in dem Bericht der Fachgruppe, daß auch unter den Führungskräften in unseren Kirchen der Mißbrauch von Alkohol, Tabak und Medikamenten anzutreffen ist. Hiermit stellen sich sicher nicht nur Fragen an die persönliche Lebensführung des einzelnen und an das soziale Verhalten in der Gruppe, sondern auch an die Gesetzgebung und an die Politik der Regierungen, welche die Herstellung, die Werbung und den Verkauf von Alkohol, Tabak und Rauschmitteln strengeren Kontrollen unterziehen sollten — eine Aufgabe der Kirchen für das Gespräch mit den Politikern und Wirtschaftsführern ihrer Länder.

Besondere Aufmerksamkeit wurde der Einbeziehung von behinderten und alten Menschen in die Lebensgemeinschaft in Kirche und Gesellschaft gewidmet. Nicht nur daß sie vollen Anteil am Leben etwa in ihrer Familie (statt in besonderen Heimen) und in der menschlichen Gesellschaft (statt in geschlossenen Gruppen) erhalten sollten; ihnen kommt auch ein helfender und heilender Dienst an den anderen Menschen zu. Denn in der unmittelbaren Begegnung mit den Behinderten und in der bewußten Lebensgemeinschaft mit alten und sterbenden Menschen werden wir uns als sogenannte Gesunde der Grenzen unseres Lebens und unserer Menschlichkeit bewußt. Wir lernen, uns selbst in unseren Grenzen zu sehen, menschlich miteinander umzugehen, uns mit unserer Sterblichkeit positiv auseinanderzusetzen und unseren Tod anzunehmen. Menschliches Leben in seiner ganzen Fülle und aller Menschlichkeit gewinnen wir erst, wenn wir unser Leben gemein-

sam mit den Behinderten, den Alten und Sterbenden genauso wie mit Kindern leben. Wenn man bedenkt, daß 450 Millionen Menschen in der Welt behindert sind und daß unser Leben ein Weg zum Sterben ist, kann einem deutlich werden, daß der Ausschluß der Behinderten und der Sterbenden aus unserem Lebensumkreis uns letzten Endes um die Fülle des Lebens, die Ganzheit menschlicher Gemeinschaft und das volle Maß der Menschlichkeit bringt. Auch die christlichen Kirchen haben noch viel zu tun und zu lernen, bis daß ihre Gebäude und auch ihre Ämter und Dienste allen Behinderten voll zugänglich werden. Warum sollten behinderte Menschen grundsätzlich von der Ordination zum geistlichen Amt in der Kirche ausgeschlossen sein?

Es ist unmöglich, die Fülle der Einsichten, Wünsche und Hoffnungen auch nur annähernd zusammenzufassen, die in den Beratungen der Fachgruppe 4 und ihren einzelnen Diskussionsgruppen zum Ausdruck gekommen sind: das Verlangen nach theologischen Studien, die ein größeres Verständnis für die Verpflichtung aller in den Kirchen zum Heilen und zum Teilen schaffen; die Entwicklung eines neuen Systems für das Miteinanderteilen, „das keine konfessionellen Grenzen kennt, sondern im Geist der Gleichheit und Gegenseitigkeit geschieht"; die dringende Bitte, die Kirchen möchten den Aufruf der ÖRK-Vollversammlung 1968 in Uppsala aufs neue ernst nehmen, zwei Prozent ihrer Einnahmen für die Entwicklungsarbeit der Kirchen zur Verfügung zu stellen; die Bitte an die Kirchen, ihr heilendes Amt durch das Gebet füreinander, das Gespräch miteinander und die heilende Zuwendung zueinander in der Kraft des Glaubens aufs neue wahrzunehmen und zu vertiefen; die Notwendigkeit, daß Kirchen und Christen nicht nur ihre materiellen Güter, sondern auch ihre Glaubenserfahrungen und ihre Leiden einander zugänglich machen und miteinander teilen; die Aufforderung, die Kirchen sollten sich mit den schwierigen ethischen Fragen auseinandersetzen, die sich durch die moderne Biomedizin, die Gentechnologie, die Fragen der Euthanasie, der Abtreibung und der Homosexualität stellen, und sich in seelsorgerlicher Liebe und Verantwortung den betroffenen Menschen zuwenden usw.

Was das Teilen im Sinne der zwischenkirchlichen Hilfe anbelangt, hat die Fachgruppe deutliche und eindringliche Worte gefunden, die für die „gebenden Kirchen" eine unbequeme Herausforderung, aber möglicherweise auch eine geistliche Chance bedeuten:

„Das Miteinanderteilen materieller Ressourcen muß in seinem eigenen Kontext, dem christlicher Haushalterschaft, gesehen werden. Alle Kirchen haben Anspruch auf Teilhabe an den Ressourcen der anderen und tragen Verantwortung dafür, ein-

ander aufzufordern, dabei behilflich zu sein, sie sinnvoll zu nutzen. Materieller Reichtum sollte den Besitzenden nicht Macht verleihen und die anderen in Abhängigkeit halten. Vielmehr sollte kirchliches Miteinanderteilen ein Schritt auf dem Weg zu Gerechtigkeit und zur Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft sein. Es ist dringend notwendig, ein neues theologisches Verständnis vom Teilen materieller Ressourcen zu entwickeln, das sich auf Gerechtigkeit und Solidarität mit den Armen gründet. ... Christliche Haushalterschaft verlangt, daß die Kirchen Vertrauen zueinander entwickeln und voreinander Rechenschaft über die ihnen von Gott anvertrauten Ressourcen ablegen. Die Kirchen in reichen Ländern müssen lernen, wie sie von materiell armen Kirchen empfangen können, letztere müssen aber auch lernen, zu Gebern zu werden" (S. 91).

Wie das Geben in der Gemeinschaft zu einem Empfangen wird, so wird auch das Miteinanderteilen zu einem Schritt auf dem Weg des Heilens — eine Wahrheit des Evangeliums, die nicht leicht begriffen wird, bevor man sie nicht selbst eingeübt und erfahren hat.

Zur Fachgruppe 5:
„Den Bedrohungen des Friedens und des Überlebens begegnen"

Einheit der Kirche — Erneuerung der Menschheit

VON GERHARD STRAUSS

Die 6. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Vancouver hat keine sensationellen Ergebnisse gebracht. Kein neues Leitmotiv wurde in das ökumenische Konzert eingeführt, eher könnte man von der thematischen Verschränkung und Verarbeitung von bereits intonierten Leitmotiven sprechen, die bis ins Neue Testament hinein verfolgt werden können.

Glaube und Werke

Schon im Neuen Testament bleibt die Polarität im Verhältnis von Glauben und Werken unaufgelöst. Sie muß aufrecht erhalten bleiben und darf nicht durch Reduktion vereinfacht und dadurch in Wirklichkeit verdorben werden.

„Auf dieser Vollversammlung haben wir eine gewisse Spannung gespürt zwischen denjenigen, denen es in erster Linie um Einheit der Kirche geht, und denjenigen, denen es um die dringende Notwendigkeit von Gerechtigkeit und Frieden und Versöhnung in der menschlichen Gemeinschaft geht. Einigen erscheint das Streben

nach Einheit in einem Glauben und einer eucharistischen Gemeinschaft gegenüber dem Ringen um Frieden, Gerechtigkeit und Menschenwürde bestenfalls zweitrangig, wenn nicht irrelevant; anderen erscheint das gegen das Böse in der Geschichte gerichtete politische Engagement der Kirche bestenfalls zweitrangig, wenn nicht schädlich für ihre Aufgabe, als eucharistische Gemeinschaft zu leben und Zeugnis für das Evangelium abzulegen.

Wir möchten als Christen feststellen, daß es weder in der Kirche noch auf der Tagesordnung des ÖRK eine solche Trennung zwischen Einheit und Erneuerung der Menschheit geben kann."[1]

Es gehörte für mich zu den Überraschungen der ersten Tage in Vancouver, als sich dort herausstellte, daß die Sorge unberechtigt war, es könne zu einer Zurückstufung und Verdrängung der zentralen theologischen Fragen kommen. Zwar waren die Hearings zu den drei Programmeinheiten und zu der Tätigkeit des Generalsekretariats sämtlich zur selben Stunde angesetzt, so daß man jeweils nur eine dieser Veranstaltungen besuchen konnte. In der Anhörung für die Programmeinheit I „Glauben und Zeugnis" wurde rasch deutlich, welch starkes Interesse nicht nur von orthodoxer und anglikanischer Seite, sondern auch von zahlreichen Kirchenvertretern aus Reformationskirchen der Arbeit der Kommission „Faith and Order" entgegengebracht wurde. Wenn auch die hier vorgetragene und im Arbeitsbuch niedergelegte Kritik zutreffen mag, daß die theologische Arbeit von „Faith and Order" noch besser in die Arbeit anderer Programmeinheiten und -untereinheiten integriert werden sollte, so war doch die Forderung unüberhörbar, daß dies nicht auf Kosten des Gewichtes der Kommission gehen dürfe. Es wird vor allem Sache des neuen Zentralausschusses sein, dafür zu sorgen, daß die vom Programmrichtlinien-Ausschuß vorgeschlagene Beratungsgruppe zur Koordinierung der theologischen Arbeit im ganzen ÖRK nicht doch zu einem Maulkorb für „Faith and Order" wird.

Wie soll das Streben nach der Einheit der Kirche auf die Probleme der Welt bezogen werden? Das vereinfachte Schlagwort von Uppsala 1968: „Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit" wurde „nach einer langwierigen und intensiven Diskussion" abgewandelt: „Die ‚Einheit der Menschheit', so wurde argumentiert, ist eine eschatologische Vision, die manchmal in gefährlicher Weise von monolithischen politischen Systemen und Ideologien gefördert wird. Der neue Titel: (sc. ‚Die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft') betont die Beteiligung der Kirchen in dem weniger kontroversen und konkreteren Ziel der ‚Erneuerung'."[2] In einem Kommissionsbericht der ständigen Kommission von Glauben und Kirchenverfassung war 1981 festgestellt worden, daß es

keinesfalls die Absicht einer dort vorgeschlagenen Studie sei, das klassische Anliegen von Glauben und Kirchenverfassung, nämlich die Einheit der Kirche, zu relativieren, sondern sie eher in einen erweiterten Horizont zu stellen und ihre Folgen für christlichen Dienst und Mission in der heutigen Welt herauszuarbeiten.

Ethischer Dualismus?

Bei dieser Ausgangslage mußte es besonders interessieren, wie nun die sozialethischen Themen behandelt würden, insbesondere in der Fachgruppe 5 „Den Bedrohungen des Friedens und des Überlebens begegnen". In ihrem vielgeschmähten und von anderen vielgepriesenen Referat hat Dorothee Sölle in Anlehnung an das Jesuswort aus der Bergpredigt: „Niemand kann zwei Herren dienen"[3] und in der Linie von Luthers Auslegung zum 1. Gebot im Großen Katechismus festgestellt: „Wer Geld zu seinem Gott gemacht hat, der muß Sicherheit zur Staatsideologie machen und Aufrüstung zur politischen Priorität."[4]

In einseitiger und als lieblos empfundener Konsequenz fährt D. Sölle fort: „Wir können die Fülle des Lebens nicht erfahren, solange wir unter der Bombe leben, die das wichtigste Symbol unserer Welt ist, und das, was unsere Politiker über alles fürchten und lieben, erforschen und bezahlen, mit anderen Worten: ihr Gott." Eine verallgemeinernde, pauschalierende Redeweise durchzieht Frau Sölles Referat. Auffallend ist der unscharfe Gebrauch des Pronomens „wir". Daraus ergeben sich dann Konfrontationen wie die hier eben erwähnte „wir" — „unsere Politiker". Solcher Sprachstil mag sich für prophetisch halten. In seiner dualistisch-antithetisch vorgehenden Argumentationsweise kann er rhetorisch Eindruck machen und sich sogar, wie dies vor allem die Fachgruppe 6 in ihrem Bericht versuchte, formal auf biblisch-apokalyptische Denkmuster berufen. Er verfällt dann allerdings mehr oder weniger zwangsläufig, weil gesetzlich argumentierend, in eine Haltung des Alles oder Nichts.[5]

Der Bericht der Fachgruppe 6 wurde vom Plenum zurückgewiesen. Die Mehrheit der Delegierten hielt es für unmöglich, einerseits die Politiker als Verkörperungen des Tieres aus dem Abgrund am Ende des Tausendjährigen Reiches (Offb 20,7-9) zu verstehen und nahezu im gleichen Atemzug den Kirchen zu empfehlen, sie „sollten bei der Förderung von vertrauensbildenden Maßnahmen zwischen Regierungen mithelfen, damit Spannungen abgebaut und günstige Bedingungen für gesunde internationale Beziehungen geschaffen werden können"[6].

Wie können wir die technisch-rationalisierte Leistungsgesellschaft, in der wir leben, theologisch angemessen reflektieren? Wenn alles machbar erscheint, dann muß man ja fragen, wer daran schuld ist, wenn die Verhältnisse so sind, wie sie sind. Dann braucht man doch eigentlich nur die Mächte und Größen auszuschalten, die dem allgemeinen Wohl der Menschen im Wege stehen. Manches Votum ging als ohnmächtige Anklage oder ergreifender Hilferuf in diese Richtung. Wenn solche Ohnmachtsgefühle öffentlich zum Ausdruck kamen, konnte kaum ein Teilnehmer an der Vollversammlung sich ihnen verschließen. Wieso erwachsen so viel Ängste, Zorn, Kritik und Trauer aus dem Glauben an das Leben der Welt? Wäre dann nicht viel mehr auch vom Gericht Gottes über diese Welt und über eine solche Christenheit zu sprechen, in der uns allein seine Vergebung um Christi willen bewahren kann?

„‚Denn es ist Zeit, daß anfange das Gericht an dem Hause (oikos) Gottes' (1Petr 4,17). Das war die revolutionäre Entdeckung Martin Luthers, dessen 500. Geburtstag wir dieses Jahr feiern. Er stellte die Souveränität von Gottes richtendem und erlösendem Wort wieder in den Mittelpunkt des Lebens der Kirche, so daß sie reformiert und immer wieder reformiert werden möge, um so wirklich zu einem Haus lebendiger Steine zu werden."[7]

Es erscheint mir nötig, die Bedingungen unseres eigenen kulturellen Kontextes sorgfältig zu analysieren, um die Chancen, Gefährdungen und Aufgaben einer privilegierten Kirche in einer säkularisierten, „spätkapitalistischen" Gesellschaft wahrzunehmen. Sollte es für die Kirche nur im sozialistischen Bereich neue Erfahrungen geben?[8] Was müssen und können wir bei uns ändern, um glaubwürdige Zeugen des Evangeliums in *unserem* sozialen Kontext zu sein?

Das Ende einer Epoche

Auch der Vorsitzende des Zentralausschusses, der anglikanische Erzbischof Scott aus Kanada, stellte die heutige materialistische Weltkultur in Frage. Er begab sich damit allerdings auf ideologisches Glatteis, so daß diese wichtige Passage seines Berichtes nicht mehr in den Verhandlungen aufgenommen wurde.[9]

Deutlich legte er den Finger auf die menschen- und weltzerstörende Gesetzlichkeit zweier rivalisierender Ideologien, den Kapitalismus und den Kommunismus, die beide in Wissenschaft und Technologie das Nonplusultra und letzte Antwort auf alles menschliche Streben sehen.

„Sie unterscheiden sich in vielen Punkten, aber es gibt auch einige erstaunliche Ähnlichkeiten. Wenn auch nicht in der Theorie, so sind doch beide in der Praxis

materialistisch, beide tendieren dahin, sich nur darauf zu beschränken, was in Zeit und Raum geschieht und sich auf Menschen und Dinge zu konzentrieren. Beide befassen sich intensiv mit der Produktion und dem Vertrieb von Gütern und Dienstleistungen, und beide neigen dazu, den Menschen als Produktions- und Konsumeinheit zu verstehen und den Fortschritt eines Landes oder der Welt am Bruttosozialprodukt zu messen. Die materiellen Errungenschaften dieser Kultur waren und sind in beiden Ideologien fast unglaublich" (unglaublich = incredible im Sinne von bewundernswert).

Scott sieht beide Ideologien in der Defensive, weil sie nicht mehr die Kraft haben, ihre Anhänger zusammenzuhalten, für Einheit zu sorgen, richtunggebend zu sein, Maßstäbe zu setzen und ihrer jeweiligen Anhängerschaft Mut einzuflößen. Sie verbreiten vielmehr Furcht und Schrecken.

„Der gegenwärtige Kampf zwischen ihnen, bei dem Macht in einer Größenordnung entfaltet wird, wie es sie in der Menschheitsgeschichte bisher noch nie gegeben hat, birgt die Möglichkeit, nicht nur die Zivilisation, wie wir sie heute kennen, sondern alles Leben auf unserem Planeten zu zerstören. Ich glaube, daß diese beiden Ideologien, obwohl sie nach wie vor große Macht haben, nicht mehr in angemessener Weise auf die Herausforderungen unserer Zeit reagieren. Eine Epoche geht zu Ende."[10]

Was können die Kirchen hier tun? Sie haben sich weithin der Welt und ihren kulturellen Werten angepaßt und sind dadurch ihrer Sache untreu geworden. Dennoch gibt es Zeichen der Hoffnung: „Ich glaube, wir sind heute Zeugen gemeinsamer Bemühungen seitens der Kirchen, aus ihrer kulturellen Gefangenschaft auszubrechen. Ich bin der Überzeugung, daß der Ökumenische Rat der Kirchen hier in beispielhafter Weise eine Führungsrolle übernommen hat." Die Kirchen müssen wieder „zu einer transzendenten Loyalität zurückfinden, die stark genug ist, sie ‚in der Welt', aber nicht ‚von dieser Welt' sein zu lassen"[11].

Gerechtigkeit und Frieden

In der allgemeinen Berichterstattung über Vancouver wurde mit Recht hervorgehoben, wie von den Kirchen vor allem der Dritten Welt die Friedensfrage, die uns so übermächtig beschäftigt, nur als ein Teilaspekt der viel tiefer gehenden Frage nach der Gerechtigkeit verstanden wird. Die Fachgruppe 5 „Den Bedrohungen des Friedens und des Überlebens begegnen" hat dies gleich zu Beginn und an vielen anderen Stellen ihres Schlußberichtes hervorgehoben. In dieser Fachgruppe war auch das fragwürdige Wort gefallen, ungerechter Friede sei schlimmer als Krieg. Der Bericht hat diese Aussage abgemildert dahingehend, „daß ungerechter Friede unerträglich sein" könne. Es wird dann von dem fragwürdigen Frieden unter

der Kolonialherrschaft, von dem „Kampf um Befreiung von einer Ungerechtigkeit, die Frieden ausschließt, von Regierungssystemen, die sich auf brutale Gewalt, auf Folter, Mord und sogar auf Versuche des Völkermords stützten", gesprochen. Der Bericht stellt fest, daß die Menschen ein Recht darauf hätten, in Sicherheit zu leben, in wirtschaftlicher und sozialer Gerechtigkeit für alle einschließlich Schutz und Verteidigung des Lebens im politischen Bereich. „Jeder Staat hat ein Recht darauf, sich gegen Angriffe von außen zu sichern und zu schützen, solange er dabei nicht die Sicherheit anderer Staaten gefährdet."[12]

Wo jedoch legitime Sicherheitsinteressen ausarten zu einer Theorie von nationaler Sicherheit, kann es leicht eintreten, daß sie mit den Forderungen nach Gerechtigkeit unvereinbar sind, weil sie über das erforderliche Maß an legitimer Verteidigung hinausgehen oder nach wirtschaftlicher, politischer oder militärischer Herrschaft über andere streben. Die Fachgruppe war der Meinung, daß wirtschaftliche Gerechtigkeit die Voraussetzung für internationale Sicherheit sei. Sie könne weder durch kollektive Sicherheitssysteme noch allein durch Abkommen zur Waffenreduzierung auf Dauer gewährleistet werden.

Viele Völker, besonders in der Dritten Welt, befürchten heute, die Supermächte könnten sich auf ihrem Rücken untereinander verständigen, ohne daß sich an den Unrechtsstrukturen, unter denen sie ihrerseits leiden, etwas ändert. Dabei kann nicht ausgeschlossen werden, daß der eine oder andere die Vorstellung nährt, ein Atomkrieg zwischen den Supermächten lasse die südliche Hemisphäre verhältnismäßig unbeschädigt und gebe ihr bessere Überlebenschancen als unter der Vorherrschaft des Nordens. Unter diesem Aspekt waren die Schreckensbilder, die die australische Kinderärztin Helen M. Caldicott vor dem Plenum entwarf und wonach von einem allgemeinen Atomkrieg im Norden die südliche Hemisphäre kaum weniger in Mitleidenschaft gezogen würde, durchaus angebracht.

Auffallend, aber doch dann ganz verständlich ist, wie aus dieser Sicht die beiden Supermächte USA und Sowjetunion auf derselben Anklagebank sitzen. „Obschon die Völker nach einer gerechteren Ordnung streben und ihre Erwartungen als legitim anerkannt und unterstützt worden sind, setzen die Großmächte weiterhin ihre militärische Überlegenheit ein, um die ungerechte Ordnung, d.h. ihre eigenen Interessen zu schützen." Bei aller Kritik, die man an der Afghanistan-Erklärung der Vollversammlung üben kann, sollte man nicht vergessen, daß hier zum ersten Mal in der Geschichte des ÖRK eine der Sache nach gegen die Sowjetunion gerichtete Erklärung abgegeben worden ist.

Für die meisten Delegierten zutiefst erschütternd waren wohl die Berichte von Menschen aus dem pazifischen Raum, vor allem der Marshall-Inseln, die von gesundheitlichen Schäden berichteten, die sie z.T. am eigenen Leib davongetragen haben und die von den seit Jahrzehnten dort stattfindenden Atomtests herrühren: „Kernwaffen fordern Opfer, selbst außerhalb von Kriegszeiten, durch die Folgewirkungen von Bomben durch Waffentests und durch die Versenkung von Atommüll." Man möchte hoffen, daß in Sibirien durch die dort von der UdSSR durchgeführten Atomtests weniger Menschen betroffen sind. Von ihnen war keine Rede.

In seinem Wort zur Friedensdiskussion vom 19. September 1983 hat der Rat der EKD auf eine Passage aus der Erklärung zu Frieden und Gerechtigkeit des ÖRK zurückgegriffen. Dabei dürfte nicht unerheblich gewesen sein, daß es in Vancouver gelungen ist, in die meisten derartigen Aufrufe den Hinweis einzufügen, die Christen bzw. die Kirchen möchten *auf ihre Regierungen* einwirken, um Schritte zum Frieden zu erreichen. Der Bericht der Fachgruppe 5 enthält sogar folgenden Hinweis:

„Wir wissen, daß viele Christen und auch andere ernsthaft glauben, daß Abschreckung die Sicherung des Friedens und der Stabilität auf dem Weg zur Abrüstung wenigstens vorläufig gewährleistet. Wir müssen mit jenen Verfechtern einer vorläufigen Abschreckung zusammenarbeiten, die es mit der Abrüstung ernst meinen."[13]

Wie verhält sich diese Feststellung zu dem Urteil, bereits Herstellung und Lagerung von Massenvernichtungswaffen seien ein Verbrechen gegen die Menschheit?

In der Fachgruppe wurde dieser logische Widerspruch diskutiert. Es behielt die seelsorgerliche Betrachtungsweise die Oberhand: Niemand soll aus der gemeinsamen Verantwortung für den Frieden entlassen werden, gerade nicht durch eine Trennung von ihm. Ein Urteil darüber, wessen Gewissen möglicherweise irren könnte, ist unter Christen mißlich. Wichtiger ist es, einander nicht loszulassen.

Der Weisungsausschuß, der die Erklärung zu „Frieden und Gerechtigkeit" formulierte, brachte sein „tiefes seelsorgerliches Verantwortungsbewußtsein" zum Ausdruck, indem er anerkannte, „daß die Konsequenzen dieser Überzeugungen für manche sehr viel schwerwiegender sein werden als für andere. Wir äußern diese Überzeugungen nicht, um andere zu verdammen oder zu verurteilen, sondern bekennen gleichzeitig unsere Schwäche und rufen die Kirchen und Christen auf, einander in Liebe zu unterstützen..."[14]

Von Freiheit war in Vancouver überhaupt nicht die Rede. Diese Dimen-

sion muß bei der Nacharbeit eingebracht werden, damit Glaube und Werke nicht gegeneinander ausgespielt werden und der so vielfältig schillernde und in Vancouver überstrapazierte Begriff „Gerechtigkeit" nicht inhaltlich leer bleibt und dann widersprüchlich verwendet werden kann. Eine Art von Gerechtigkeit gibt es sowohl im Dschungel wie im Zuchthaus!

An den Mitgliedskirchen, die so nachdrücklich zu stärkerer Mitarbeit im ÖRK aufgerufen werden, liegt es nun, welche Motive der großen Sinfonie von Vancouver aufgenommen, verstärkt und weiterentwickelt werden.

Für unseren Bereich sollte die Nacharbeit von Vancouver verbunden werden mit dem auf verschiedenen kirchlichen und gemeindlichen Ebenen zügig angelaufenen Studium des Lima-Textes. Besondere Aufmerksamkeit verdienen dabei die ethischen Passagen. Erwachsen sie gewissermaßen „organisch" aus dem sakramentalen Zentrum als dem von Christus vorgegebenen Ort der „eucharistischen Vision"?

Dieses Stichwort hat in Vancouver eine bedeutende Rolle gespielt. Es erinnert uns daran, daß ein bei den Reformatoren noch deutlicher Zusammenhang zwischen Sakrament und christlichem Leben neu zu entdecken wäre.[15]

ANMERKUNGEN

1 Schlußbericht der Fachgruppe 2 „Schritte auf dem Weg zur Einheit", Bericht aus Vancouver 1983, S. 75f.

2 „Von Nairobi nach Vancouver", S. 90.

3 Mt 6, 24.

4 Luther: „Worauf du nun, sage ich, dein Herz hängest und verlässest, das ist eigentlich dein Gott" — „Alle Abgötterei ... stehet nicht allein darin, daß man ein Bild aufrichtet und anbetet, sondern fürnehmlich im Herzen welches anderswohin gaffet, Hilfe und Trost suchet bei den Kreaturen, Heiligen oder Teufeln und sich Gottes nicht annimmt, noch soviel Guts zu ihm versieht, daß er wolle helfen; glaubt auch nicht, daß von Gott komme, was ihm Gutes widerfährt."

5 „Wir müssen nicht das ganze Jahr über singen, daß mit unserer Macht nichts getan ist und daß wir verloren sind. Wir haben ein neues Lied: ‚Dann wird ein Licht in der Finsternis aufgehen. Du wirst sein wie ein bewässerter Garten und wie ein Wasserquell, dessen Wasser nie versiegt.' So soll es sein, so wird es sein. Ich werde einen Namen haben, ich werde Antwort bekommen, ich werde nicht mehr ein hilfloses, ängstliches Wesen sein. Vielmehr wird die Wahrheit der Welt, der Sinn des Lebens offen zu Tage liegen ... Das Christentum sagt nichts, was nicht auch an anderen Stellen der Welt zu hören wäre", epd-Dok. 35, S. 69.— Philip Potter brachte einen nobleren Beitrag zum Lutherjahr!
Eigenartige Nebenwirkungen der von Frau Sölle vorgebrachten Anklagen: Teilnehmer aus sozialistischen Staaten zeigten sich beeindruckt von der — wie sie es empfanden — schonungslosen Offenheit, mit der man bei uns über sein eigenes Land herziehen kann. Einer von ihnen meinte allerdings, unsere Freiheit, solches zu tun, könnte bald dahin sein!

6 Bericht aus Vancouver, S. 118.

7 Philip Potter in seinem Bericht vor der Vollversammlung, a.a.O., S. 217.
8 Borovoy, epd-Dokumentation Vancouver Nr. 36/83, S. 44f.
9 In einer abschließenden Stellungnahme nannte Bischof Scheele gerade diese Passage eine erste wichtige Wegmarkierung im Bericht des Moderators: „Er hat in seinem einführenden Wort darauf hingewiesen, daß die Christen einen besonderen Weg zu gehen haben. Er hat ihn den dritten Weg genannt, jenseits von Kapitalismus und Sozialismus. Für mich ist das eine Markierung unserer gemeinsamen Aufgabe und zugleich eine Anzeige von spezifischen Gefahren: daß man nämlich in den Bann der genannten Ideologien gerät und den Weg des Glaubens verfehlt." KNA-ÖKI Nr. 39, 21.9.1983, S. 5.
10 Bericht aus Vancouver, S. 211f.
11 A.a.O. S. 212.
12 A.a.O. S. 99.
13 A.a.O. S. 102.
14 A.a.O. S. 168.
15 M. Luther, Ein Sermon von dem heiligen hochwürdigen Sakrament der Taufe (WA 2, 727 - 737) und Ein Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften (WA 2, 742 - 758).

Zur Fachgruppe 6 „Für Gerechtigkeit und Menschenwürde kämpfen"

Im Bund mit Jesus Christus, dem Leben der Welt, für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung

VON ULRICH DUCHROW

I. Die Beschlüsse von Vancouver 1983

Der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) hat durch seine 6. Vollversammlung in Vancouver 1983 beschlossen, mit den Kirchen gemeinsam in einen großen „konziliaren Prozeß" für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung einzutreten. Was bedeutet das? Hier zunächst der Beschluß:

„Zusammenkommen in einem Bund

a) die *Kirchen* sollten *auf allen Ebenen* — Gemeinden, Diözesen und Synoden, Netzwerken christlicher Gruppen und Basisgemeinschaften — zusammen mit dem ÖRK in einem konziliaren Prozeß zu einem Bund zusammenfinden:
— um Christus, das Leben der Welt, als den Herrn über die Götzen unserer Zeit zu bekennen, als den guten Hirten, der seinem Volk und der ganzen Schöpfung ‚Leben und Leben in seiner ganzen Fülle' bringt;

— um den dämonischen Mächten des Todes zu widerstehen, die dem Rassismus, dem Sexismus, der Klassenherrschaft, der Unterdrückung der Kasten und dem Militarismus innewohnen;
— um die Mißstände in der Wirtschaftsordnung, der Wissenschaft und der Technologie zu verurteilen, die den Mächten und Gewalten gegen das Volk dienen.
b) Wir sollten uns eindeutig zu diesem Bund für Gerechtigkeit und Frieden verpflichten, wie Delegierte aus Mittelamerika und aus den USA dies hier in Vancouver bereits getan haben, um damit ein Zeichen für den Widerstand gegen jede Form der Unterdrückung zu setzen und um auf dem Weg zu Frieden in Gerechtigkeit einen Schritt vorwärts zu kommen.
c) Wir sollten die häretischen Kräfte verwerfen, die den Namen Christi oder die Bezeichnung ‚christlich' dazu mißbrauchen, die Mächte des Todes zu rechtfertigen."[1]

Dies ist aber nicht das gesamte Bild. Der Vorschlag der Fachgruppe 6 „Für Gerechtigkeit und Menschenwürde kämpfen" hat zwei Teile. Neben der zitierten Einladung an die Kirchen, die der Vollversammlung direkt vorgelegt wurde, gingen direkte Empfehlungen an den ÖRK, seine eigene Rolle in diesem „konziliaren Prozeß" betreffend. In Gruppe 6 wurde nämlich dem Ausschuß für Programmrichtlinien empfohlen,
„daß der *ÖRK einen Studienprozeß organisieren möge;* dabei soll die Verantwortung in Programmeinheit II liegen, aber in ökumenischer Beratung die Beziehung zu anderen betreffenden Programmeinheiten hergestellt werden (besonders Glauben und Kirchenverfassung, Weltmission und Evangelisation, Kirche und Gesellschaft und Erziehung); Ziel dieses Studienprozesses soll sein, sowohl die ekklesiologischen wie auch sozialethischen Aspekte des konziliaren verpflichtenden Prozesses für Leben, Gerechtigkeit und Frieden miteinander auszutauschen und darüber nachzudenken; besonders sollen dabei die Fragen der internationalen Wirtschaftsordnung und der Macht im Auge behalten werden; daß der ÖRK ein *ökumenisches Konzil für Leben, Gerechtigkeit und Frieden* als Höhepunkt des verpflichtenden Prozesses in Kirchen und christlichen Gruppennetzwerken einberufen möge."[2]

Diese Empfehlungen wurden bereits vom Ausschuß für Programmrichtlinien teilweise aufgenommen. Sie werden auch im Januar 1984 während der Tagung der „Kerngruppen" für die neuen ÖRK-Programme eine Rolle spielen. Hier zunächst die Aufnahme der Empfehlungen in den Programmrichtlinien. Dort heißt es im Abschnitt III B (Arbeitsschwerpunkte für die ÖRK-Programme):
„5. Die Mitgliedskirchen in einen konziliaren Prozeß gegenseitiger Verpflichtung (Bund) für Gerechtigkeit, Frieden und die Unversehrtheit der ganzen Schöpfung einzubinden, sollte einen Arbeitsschwerpunkt der ÖRK-Programme bilden. Die Grundlage dieses Schwerpunktes sollten das Bekenntnis zu Jesus Christus als Leben der Welt und christlicher Widerstand gegen die dämonischen Mächte des Todes in Rassismus, Sexismus, wirtschaftlicher Ausbeutung, Militarismus und im Mißbrauch von Wissenschaft und Technologie sein. Ökumenische Studien und Aktivitäten zu den ekklesiologischen, geistlichen und sozio-ethischen Auswirkungen dieses Prozesses der Verpflichtung sollten entwickelt werden. Neue Initiativen sollten die Erzie-

hung zum Frieden fördern sowie Gerechtigkeit und eine verantwortungsbewußte Einstellung zur Natur. Dabei sollte man auf frühere Studien zurückgreifen: Politische Ethik; Gewalt und Gewaltfreiheit; Programm für Abrüstung und gegen Militarismus und Wettrüsten; Die Kirche und die Armen; Glaube, Wissenschaft und Zukunft; Die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche; Programm zur Bekämpfung des Rassismus; die Menschenrechtsprogramme und andere einschlägige Programme. Die Zusammenhänge und Spannungen zwischen den Zielen Gerechtigkeit, Frieden und Wohl der ganzen Schöpfung sollten aus biblischer, sozioökonomischer und politischer Sicht erforscht werden. Besondere Beachtung sollte dem Gebrauch und Mißbrauch von Macht geschenkt werden. Beiträge zum Verständnis der Fülle des Lebens aus der Sicht von Kindern, jungen Menschen und Frauen sollten einen integrierenden Bestandteil dieses Arbeitsschwerpunktes bilden (Problembereiche 5, 6)."[3]

Im Blick auf das Treffen der Kerngruppen im Januar 1984 wird die entscheidende Frage sein, ob es gelingen wird, Vertreter aus allen Untereinheiten von Programmeinheit II „Gerechtigkeit und Dienst" mit Vertretern von Kirche und Gesellschaft zusammenzubringen, um die gemeinsame übergreifende ekklesiologische Fragestellung für alle Einzelprogramme in diesem Gesamtbereich zu entwickeln. Das Januartreffen der Planungsgruppen ist aus mehreren Gründen entscheidend:

1. In Vancouver wurde die Einsicht hervorgehoben, daß angesichts der Qualität der Probleme, die Kirche und Welt heute bedrohen, die Kirchen und auch der ÖRK nicht nur mit Einzelprogrammen antworten können, sondern das ganze Sein der Kirche betroffen ist — ähnlich wie einst zur Zeit des Nationalsozialismus. Dabei wurde auch der untrennbare Zusammenhang von Gerechtigkeit, Frieden und Überleben betont. Die in Programmeinheit II und der Untereinheit „Kirche und Gesellschaft" (Einheit I) im ÖRK mit Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung befaßten Programme hatten bisher keine gemeinsame Arbeitsstruktur, um die ekklesiologische Frage und den Zusammenhang der genannten Probleme zu bearbeiten. Man müßte also eine solche Struktur schaffen. Freilich kann man direkt an die Arbeiten zur politischen Ethik anknüpfen, die bereits inhaltlich und strukturell in die gleiche Richtung gingen.[4]

Eine Möglichkeit für die neue Arbeitsphase wäre eine zusätzliche Arbeitsgruppe. Dies wäre aber auch ein zusätzlicher Aufwand und würde außerdem nicht gewährleisten, daß die Arbeiten der Untereinheiten aufeinander bezogen würden. Besser scheint mir deshalb die zweite Möglichkeit, von Anfang an, also bei dem oder besser vor dem ersten Treffen der Programmkerngruppen Vertreter dieser Kerngruppen auszuwählen und zusammenzurufen, um eine ekklesiologische Perspektive zu entwickeln. Auf diese Weise könnte der konziliare Prozeß für Frieden, Gerechtigkeit und

Bewahrung der Schöpfung reflektiert werden, ohne den Zusammenhang mit den einzelnen Programmen zu verlieren. Ähnlich integriert könnte der Prozeß in den nächsten Jahren weiterlaufen.

2. Diese ekklesiologische Arbeit in Programmeinheit II zusammen mit „Kirche und Gesellschaft" wäre auch die beste Voraussetzung dafür, daß die in den Programmrichtlinien geforderte Arbeit an gemeinsamen theologischen Perspektiven aller Einheiten des ÖRK gelingen kann.[5] Denn auf diese Weise hat Glauben und Kirchenverfassung einen Gesprächspartner auf gleicher Ebene, d.h. auf der Ebene des Kirchenverständnisses.

3. Auch im Blick auf die Verbindung des konziliaren Prozesses in Kirchen und Netzwerken von christlichen Gruppen mit dem ÖRK ist es eine unerläßliche Voraussetzung, daß ein klarer Ansprechpartner im ÖRK vorhanden ist. Denn die Fragen der Gerechtigkeit, des Friedens und der Bewahrung der Schöpfung laufen an der Basis zunehmend ineinander, und auch die gemeinsame theologische Qualität aller dieser Herausforderungen wird immer deutlicher.

Dies wollen wir nun genauer untersuchen.

II. Bekenntnis, Bund, konziliarer Prozeß

In meinem Aufsatz „Für Gerechtigkeit und Menschenwürde kämpfen"[6] habe ich anzudeuten versucht, worin ich das Neue von Vancouver 1983 gegenüber der 5. Vollversammlung in Nairobi 1975 sehe: 1. Trotz beachtlicher Lernschritte in Kirche und Gesellschaft gleitet uns die Entwicklung immer mehr aus den Händen. Das wirft die theologische Frage nach dem strukturell Bösen, nach den „Mächten" auf. 2. Nicht nur historisch gesehen, sondern auch aktuell entdecken wir immer deutlicher, daß pseudochristliche Begründungen zur Rechtfertigung von Mechanismen der Ungerechtigkeit und des Todes herangezogen werden.

Auf solche Herausforderungen — totalitär werdende, gleichsam „besessene" weltliche Strukturen und pseudochristlich-häretische Verkehrungen des Glaubens — muß und kann die Kirche Jesu Christi klar und eindeutig reagieren. Sie kann aber diese Eindeutigkeit auf verschiedene Weise und mit verschiedenen Mitteln ausdrücken. Ausgeschlossen sind Mittel, die dem Ziel widersprechen. Ich kann nicht den Glauben an Jesus Christus, den gewaltfreien Zeugen der Wahrheit, mit Gewalt zu schützen oder auszubreiten versuchen. Kreuzzüge, staatliche Häretikerverfolgung und andere Fehlentwicklungen in der Kirchengeschichte gehören zu diesen vom Neuen Testament her abzulehnenden Mitteln. Auf der anderen Seite gibt es nicht

nur eine einzige legitime Form des eindeutigen Glaubenszeugnisses der Kirche. Ich wähle darunter drei Beispiele aus, die ich mit den Worten Bekenntnis, Bund und Konziliarität bezeichne.

1. Bekenntnis und status confessionis

In Vancouver kam die Stimme bekennender Kirche außer in Fachgruppe 6 besonders stark in zwei oder drei Plenumsbeiträgen zur Geltung: bei Allan Boesak aus Südafrika, bei Hyung-Kyu Park aus Südkorea und bei Leslie Boseto aus dem Pazifik.[7] Sie alle sprechen diese Frage im Zusammenhang von Gerechtigkeit (Rassismus, Menschenrechtsverletzungen, wirtschaftliche Ausbeutung), Frieden und Bewahrung der Schöpfung an.[8] Park nennt die beherrschende Kultur des Westens und der Eliten „die beherrschende kulturelle Macht des Todes" und stellt dieser die prophetische Kultur des Volkes (minjung), der Armen und der Unterdrückten, gegenüber.

Am leichtesten ist dieser neue Konsensus des theologischen Ansatzes für uns Deutsche über die kirchlich theologischen Gegenbewegungen gegen Apartheid und Apartheidshäresie zu verstehen. Seit 1974 wurde in Südafrika ausdrücklich danach gefragt, ob man angesichts der Apartheid von der deutschen Bekennenden Kirche während der Zeit des Nationalsozialismus lernen könne.[9] Die „status confessionis-Erklärung" des Lutherischen Weltbundes 1977 war der erste Durchbruch in dieser Richtung.[10] Inzwischen haben viele Einzelkirchen und der Reformierte Weltbund nachgezogen[11], und auch Vancouver hat noch einmal diese Position bestätigt.[12] Hier sind alle klassischen Merkmale eines eindeutigen Bekenntnisfalles gegeben: falsche Lehre, Zerstörung der Einheit des Leibes Christi, Verfolgung der wahren durch die falsche Kirche, systematische Perversion der gesellschaftlichen und politischen Ordnung.[13] So schwer sich auch die Kirchen in Südafrika und im Westen mit den Konsequenzen aus dieser Erkenntnis und dieser Feststellung tun, der Fall Apartheid ist bekenntnismäßig klar.

Unsere Aufgabe ist nun, die noch nicht so ausgereiften Diskussionen im Blick auf das Problem, wie weit Gerechtigkeit/Menschenrechte, Frieden und Bewahrung der Natur ebenfalls Bekenntnisfragen sind, weiterzuführen. Der Haupteinwand an dieser Stelle lautet:

„Wir können dem Aufruf des reformierten Moderamens nicht zustimmen, politische Entscheidungen — selbst solche auf Leben und Tod — zu Bekenntnisfragen der Kirche zu erklären. Die Kirche steht und fällt mit ihrem Bekenntnis zu Jesus

Christus, dem in der Heiligen Schrift bezeugten gekreuzigten, auferstandenen und wiederkommenden Herrn. Allein im Glauben an ihn entscheiden sich Heil und Unheil der Menschen."[14]

In der Tat ist es verwunderlich, daß weder im 16. Jahrhundert noch danach — bis dann offenbar Dietrich Bonhoeffer einen Neuansatz brachte — irgendwelche politische Fragen mit dem Begriff des status confessionis angegangen wurden.

Die Antwort auf diese Frage scheint mir aber ganz einfach zu sein: Der Begriff des status confessionis stammt aus der Konkordienformel (Sol. Decl. X) und wurde im Zusammenhang des sog. „Adiaphorastreits" geprägt.[15] Adiaphora sind Angelegenheiten, die eigentlich an sich vom Glauben her gesehen unwesentlich sind. Ob ich solche oder solche Meßgewänder zum Gottesdienst anziehe, ist an sich gleich. Lediglich wenn Pfarrer mit staatlicher Gewalt gezwungen werden sollen, bestimmte Gewänder zu tragen, um ihre Absage an den reformatorischen Glauben unter Beweis zu stellen, dann wird aus der nebensächlichen Angelegenheit eine wesentliche Gewissensangelegenheit, ja, um dieser Sache willen muß man nicht nur ein klares Bekenntnis ablegen, sondern sogar Verfolgung erdulden.

Warum taucht unter diesen Bedingungen kein „status confessionis" in politischen Dingen auf? Ganz einfach, weil nach reformatorischer Lehre Politik und Wirtschaft/Familie keine Adiaphora, sondern stets Bekenntnisangelegenheiten sind.[16] Für Luther gehört selbstverständlich die Lehre von den drei Ständen, Politik, Ökonomie, Kirche, zum Bekenntnis. Dies spiegelt sich im Augsburgischen Bekenntnis Artikel 16, wo ebenfalls dazu aufgefordert wird, daß man nach dem Willen Gottes „in solchen Ständen christliche Liebe und rechte gute Werk, ein jeder nach seinem Beruf, beweise". Aber wo man der Obrigkeit in solchen Sachen nicht „ohne Sünde" folgen kann, „soll man Gott mehr gehorsam sein als den Menschen"[17].

Erst als die Neulutheraner kamen und sagten: Politische und wirtschaftliche Dinge haben ihre „Eigengesetzlichkeiten" und deshalb nichts mit dem Bekenntnis, mit Glaube und Liebe zu tun[18] — das heißt: sie sind Adiaphora — erst da hatte es einen Sinn, politische Fragen unter bestimmten Bedingungen ausdrücklich mit dem Begriff des status confessionis anzugehen. Genau dies geschah 1933: Neulutheraner behaupteten, die Behandlung der Judenfrage in Staat und Kirche sei ein „Adiaphoron". Dagegen mobilisiert Bonhoeffer den Gegenbegriff: status confessionis, und zwar in doppelter Richtung[19]: 1. angesichts des staatlichen Eingriffs in die Kirche („Zuviel" des Staates); 2. angesichts der Verfehlung des Staates, sein Mandat nicht auszuführen („Zuwenig" des Staates, also kein Schutz für die Juden).

Zusammenfassend läßt sich sagen: die neulutherische Häresie der Behauptung der „Eigengesetzlichkeit", d.h. der bekenntnismäßigen Irrelevanz der politischen und wirtschaftlichen Bereiche, die in der Barmer Theologischen Erklärung, Artikel 2, ausdrücklich verworfen wird und die nun doch wieder in der zitierten Kirchenleitungserklärung der VELKD bis heute unwiderrufen erneuert wurde, fordert zum Gebrauch des Begriffes „status confessionis" heraus. Auch in der Apartheidsdebatte der Lutheraner hatte man es ja genau mit dieser Variante der neulutherischen „Zweireichelehre" zu tun[20] — neben der Tatsache, daß hier auch Kirchenordnungsfragen eine Rolle spielten. Im übrigen aber würde es von den reformatorischen Bekenntnissen her völlig ausreichen, mit der normalen Bekenntnisterminologie zu arbeiten, ohne die Begrifflichkeit des status confessionis zu benutzen. Das heißt, man sollte nur der neulutherischen Häresie gegenüber mit diesem Begriff gezielt und präzise arbeiten, im übrigen aber das ganze Spektrum möglicher Ausdrucksweisen für verpflichtetes Kirchesein und Kirchewerden benutzen.

Zum Beispiel muß man allein nach Artikel 16 der Augsburgischen Konfession die weitere Mitwirkung jeder Art an Herstellung, Stationierung und sowieso Gebrauch von Massenvernichtungsmitteln verweigern (Verweigerungspflicht, ähnlich in Luthers Schrift „Ob Kriegsleute in seligem Stande sein können"). Denn darin wird als das Kriterium für „Liebe üben" und „ohne Sünde sein" in diesem Bereich der Maßstab des „gerechten Krieges" genannt. Einige Kriterien sprechen darin von Verhältnismäßigkeit der Mittel, Unterscheidung von Kämpfenden und Zivilisten usw. Deshalb kommen die katholischen Bischöfe der USA aufgrund einer Analyse dieser Lehre vom „gerechten Krieg" zu der klaren Schlußfolgerung, daß die Weiterrüstung mit Massenvernichtungsmitteln und die gegenwärtigen Kriegsführungsstrategien Sünde und nicht mit dem Bekenntnis vereinbar sind.

Die Erweiterung der Frage des „status confessionis" auf andere Argumentationsformen öffnet die Frage der bekennenden Kirche aber nicht nur auf gemeinsame evangelisch-katholische Traditionen hin, sondern auf die Fülle der möglichen ökumenischen Denk- und Ausdrucksformen, besonders denen des „Bundes" und der „Konziliarität".

2. *Bund*

In Vancouver spielte die Symbolik des „Bundes" (covenant) eine wichtige Rolle. Sogar in den Programmrichtlinien erscheint dieses Wort im Sinn einer „gegenseitigen Verpflichtung ... für Gerechtigkeit, Frieden und die

Bewahrung der ganzen Schöpfung" (s.o.). Am Vorabend der großen orthodoxen Liturgie haben wir alle einen Vorbereitungsgottesdienst gefeiert, der als Erinnerung an unseren Taufbund, als „Bundeserneuerungsfest" gestaltet war.[21] Ebenfalls die Abendliturgie vor dem Hiroshima-Tag war als Erneuerung unserer Verpflichtung zu Glaubensgehorsam — das hieß an dem Abend besonders: zum Frieden stiften — formuliert. Der Noah-Bund umgab uns sichtbar während jedes Beisammenseins im Gottesdienstzelt. Denn gleich bei der Eröffnung wurden rings an den Wänden Filzstreifen in Regenbogenfarben aufgehängt. Auf jedem von ihnen war der Name einer der über dreihundert Mitgliedskirchen des ÖRK zu lesen.

Die gegenseitige Bundesverpflichtung im einen Leibe Christi brachten einige Delegationen in Zusammenhang mit Krisensituationen lebendig zum Ausdruck. Die nordamerikanischen und mittelamerikanischen Delegierten schlossen einen besonderen Bund, um sich angesichts der Unterdrückungs- und Interventionspolitik der USA in Zentralamerika zu gegenseitiger Fürbitte, Gemeinschaft und politischer Arbeit für Gerechtigkeit und Frieden zu verpflichten. Delegierte aus westeuropäischen Ländern, in denen ab Herbst 1983 neue Mittelstreckenraketen stationiert werden, verbanden sich ebenfalls zu einem öffentlichen Ja zum Leben als Gabe Gottes gegen die Vergötzung der nationalen Sicherheit um den Preis der Massenvernichtung. Osteuropäer, besonders Mitglieder der DDR-Delegation, unterzeichneten den Bund mit dem Versprechen, ebenfalls in ihrem Bereich das ihnen Mögliche zu tun. Das heißt, die Vorstellung, als Christen und Kirche in einem Bund mit Gott und untereinander verpflichtet zu sein, aktualisiert sich jeweils an besonderen Gefahrenstellen. „Wo ein Glied leidet, leiden die anderen Glieder mit" (1Kor12,26).

Es ist nicht möglich, hier den ganzen Reichtum der biblischen Bundessymbolik zu entfalten. Ich bin der Überzeugung, daß hier ein Schwerpunkt theologischer Arbeit in der nächsten Periode der ökumenischen Bewegung liegen sollte. Hier nur einige Andeutungen: Vorzügliche Überlegungen dazu hat bereits Heino Falcke in einem unveröffentlichten Manuskript auf dem Weg nach Vancouver vorgetragen.[22] Darin heißt es (S. 3):

„Gegenüber dem Begriff des status confessionis bietet der Begriff des covenant folgende Vorteile:

— Der Bundesschluß ist verbindlich wie der status confessionis, vermeidet aber dessen exkludierenden Zug. Er ist primär auffordernd kommunikativ, nicht abgrenzend exkommunikativ.

— Das Nein, die Absage, die zum Bekennen gehört, ist beim covenant einbezogen in eine Praxis, die auf die Abschaffung des Verneinten zielt (abolition).[23] Der covenant ist dichter an der Friedenspraxis.

— Der covenant ist geschichtlich gedacht. Er fixiert nicht auf einen Punkt, sondern führt auf einen Weg.
— Covenant bezeichnet die Bildung eines sozialen Subjektes des Friedenshandelns. Diese durch die Friedensbewegung und die heutigen politischen Strukturen aufgeworfene Problematik macht den covenant-Begriff politisch ethisch besonders relevant.

Gleichwohl ist der Begriff des covenant, da unserer Tradition fremd, nicht einfach übernehmbar. Wir sollten uns seiner aber zur Klärung der Sache des processus confessionis bedienen."

Der Begriff des processus confessionis[24] führt uns zum letzten Stichwort.

3. *Konziliarer Prozeß*

Der in den zitierten Beschlüssen gebrauchte Begriff des „konziliaren Prozesses" hat in der ökumenischen Bewegung eine Vorgeschichte.[25] Seit den sechziger Jahren wird in den Fragen der „konziliaren Gemeinschaft der Kirchen" als Ausdruck der sichtbaren Kircheneinheit gearbeitet. Die Vollversammlung in Vancouver hat in Gruppenbericht 2 (§ 3ff) an diesen Begriff angeknüpft, immer aber massiv die Zusammengehörigkeit von Glaube, Sakrament in der einen Kirche und Weltverantwortung in der einen Menschheit hervorgehoben:

„Die Implikationen, die eine so verstandene Kircheneinheit für das Schicksal der menschlichen Gemeinschaft hat — Implikationen, die bereits in früheren Erklärungen enthalten, aber nicht so klar ausgedrückt waren —, haben auf dieser Vollversammlung in Vancouver klar im Vordergrund gestanden. Frieden und Gerechtigkeit auf der einen Seite, Taufe, Eucharistie und Amt auf der anderen haben unsere Aufmerksamkeit in Anspruch genommen. Sie gehören zusammen. In der Tat ist der Aspekt der christlichen Einheit, der für uns hier in Vancouver am meisten in den Vordergrund gerückt ist, die *eucharistische Gesamtschau.* Christus — das Leben der Welt — eint Himmel und Erde, Gott und Welt, Geistliches und Weltliches. Sein Leib und Blut, die uns in den Elementen Brot und Wein gegeben werden, vereinigen Liturgie und Diakonie, Verkündigung und heilendes Amt" (§ 4, S. 71).

Als Merkmale solcher Einheit werden der gemeinsame Glaube, die gegenseitige Anerkennung der Sakramente und Ämter und die gemeinsame Entscheidungsfindung auch für die Weltverantwortung genannt und an Aussagen der Lima-Erklärung zu Taufe, Eucharistie und Amt verifiziert (§ 5ff).

Daraus folgere ich: Nachdem es der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, deren Arbeit der Gruppenbericht 2 besonders betrifft, im letzten Jahrzehnt nicht wirklich gelungen ist, die Studie „Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit" im Rahmen des Zielkonzepts der „konziliaren Gemeinschaft" methodisch zu meistern und abzuschließen[26], hat

die Vancouver-Vollversammlung alles Gewicht darauf gelegt, diesen Faden wieder aufzunehmen und als Rahmenfrage der ganzen Arbeit zu sehen.

Dieser Ansatz ist aber noch aus einem weiteren Grund erfreulich: Wenn es in Zukunft gelingt, die ekklesiologischen Fragen von Programmeinheit II „Gerechtigkeit und Dienst" zu bearbeiten, und wenn es der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung gleichzeitig gelingt, die Konsequenzen ihres besonderen Auftrages — Einheit der Kirche — für die Weltverantwortung deutlich zu machen, so sind die besten Voraussetzungen für eine neue spannungsvolle Einheit der ökumenischen Arbeit geschaffen. Es könnte sich das mehrfach unterstrichene Hauptanliegen der Vollversammlung verwirklichen, daß der ÖRK die verschiedenen theologischen Ansätze aufeinander bezieht und den Kirchen hilft, Einheit der Kirche und ihre Teilnahme an den Kämpfen für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung zu verbinden.

Was heißt das für die Kirchen? So fragt man normalerweise und muß es auch im Blick auf die verschiedenen Gestalten und Ebenen von Kirche fragen. Ich sehe das Problem z. Zt. aber vor allem umgekehrt: In Basisgemeinschaften und Nachfolgegruppen und zunehmend auch in Ortsgemeinden wird die Einheit von Eucharistie und Weltverantwortung, von Kontemplation und Kampf schon gelebt. Sogar Synoden ringen sich zu klaren Konsequenzen des Christusbekenntnisses für Gerechtigkeit und Frieden durch. Ja, internationale Partnerschaften entwickeln sich bilateral, multilateral und in Netzwerken, um in Krisensituationen Ausdruck des einen Leibes Christi zu sein. Die bisherige Arbeit des ÖRK trägt Früchte.

Nun ist die Frage, ob der ÖRK seine Rolle in diesem schon sich ereignenden konziliaren Prozeß, in welchem intensive Christusbeziehungen und Kampf für Gerechtigkeit und Frieden zusammenfallen, finden kann. Wenn dieser konziliare Prozeß in verbindlicher Gemeinschaft wirklich der Auftrag von Vancouver für die nächsten sieben Jahre ist, wird man den ÖRK, seine Gremien und Programmeinheiten, aber auch seine Mitgliedskirchen in Zukunft daran messen müssen.

ANMERKUNGEN

1 Bericht aus Vancouver 1983, S. 116.
2 Dokument PG 6, Appendix S. 11, der direkt an die Kerngruppen zur weiteren Programmgestaltung im Januar 1984 weitergeleitet wurde, in: epd-Dokumentation Nr. 46/83, S. 2.
3 Bericht aus Vancouver 1983, S. 261f.
4 Vgl. K. Srisang (ed.), Perspectives on Political Ethics — An Ecumenical Enquiry, (WCC) Genf/Washington D.C. 1983.

5 Vgl. Programmrichtlinien III, A 3 und B 3, a.a.O. S. 259 u. 261.
6 In: K. Raiser (Hrsg.), Ökumenische Impressionen — Vancouver 1983, Frankfurt 1983.
7 Vgl. epd-Dokumentationen, 35/83, S. 16ff.; 36/83, S. 10ff.; 40-41/83, 46ff.
8 Boesak, a.a.O. S. 16 u. 17; Park, a.a.O. S. 11.
9 Vgl. U. Duchrow, Konflikt um die Ökumene, München ^{2}1980, 232f.
10 Daressalam 1977, epd-Dokumentation, Bd. 18, S. 212.
11 Vgl. die Dokumentation in: J. de Gruchy und Ch. Villa-Vicencio (ed.), Apartheid is a heresy, Johannesburg/Guildford (U.K.) 1983.
12 Vgl. die Erklärung zum Südlichen Afrika, epd-Dokumentation 37/83, S. 20ff.
13 Vgl. E. Bethge, Status confessionis — was ist das?, in: epd-Dokumentation 46/82.
14 Kommuniqué der Kirchenleitung der VELKD vom 9./10.9. 1982, in: epd ZA 176 v. 10.9.82.
15 Vgl. Bethge, a.a.O.; U. Möller, Das Problem des status confessionis in Reformation und Gegenwart, unveröff. Examensarbeit, Göttingen Frühjahr 1983; Chr. Zeile, Konstituieren die Massenvernichtungsmittel für die Kirche Jesu Christi den status confessionis?, unveröff. Examensarbeit, Heidelberg Herbst 1983.
16 Vgl. W. Huber, Die Friedensfrage als Bekenntnisfrage. Status confessionis und Konziliarität, in: Loccumer Protokolle 1/83, S. 151ff.; W. Schweitzer, Friedensdiskussion im status confessionis?, in: ZEE 27, 1983, S. 126ff.
17 Die Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirche, Göttingen ^{3}1956.
18 Vgl. zusammenfassend U. Duchrow (Hrsg.), Zwei Reiche und Regimente. Ideologie oder evangelische Orientierung? Internationale Fall- und Hintergrundstudien zur Theologie und Praxis lutherischer Kirchen im 20. Jahrhundert (SEE 13), Gütersloh 1977.
19 D. Bonhoeffer, Die Kirche vor der Judenfrage (1933), in GS II, S. 44ff., bes. 48f.
20 Vgl. W. Kistner, in: U. Duchrow, Zwei Reiche und Regimente, a.a.O. S. 161ff.
21 Dok. WO 6.
22 H. Falcke, Was hat die Kirche in der Friedensfrage heute zu bekennen?, unveröff. MS, März 1983.
23 Falcke spielt hier auf den „New Abolitionist Covenant" zur Abschaffung der Massenvernichtungsmittel in Analogie der Abschaffung der Sklaverei im 19. Jh. an; vgl. U. Duchrow, Neue Friedensbewegung in den USA — Theologische Wurzeln und Perspektiven, in: PTh 72, 1983, S. 33ff.
24 Ich habe diesen Begriff auf dem Kirchentagskongreß in Bad Boll Nov. 82 vorgeschlagen, um die Debatte um die „Reformierten Thesen" konstruktiv in einen verpflichtenden Prozeß einzubinden, aus dem sich niemand mit dem Argument ausschließen darf, er werde dadurch von vornherein exkommuniziert. Vgl. U. Duchrow/G. Liedke, Prüfen und entscheiden, in: Der Aufbruch 10/83 v. 6.3.83; U. Möller, a.a.O. S. 34ff.; W. Huber, a.a.O.; H. Falcke, a.a.O.
25 Vgl. U. Duchrow, Konflikt, a.a.O. S. 280ff. mit weiterer Literatur.
26 Vgl. G. Müller-Fahrenholz, Einheit in der Welt von heute, Frankfurt 1978.

Zur Fachgruppe 7 „Lernen in Gemeinschaft"

Verantwortung für die Kinder und ökumenisches Lernen

Pädagogische Schwerpunkte in Vancouver

VON KARL ERNST NIPKOW

Ökumene als pädagogische Aufgabe — diese Seite der ökumenischen Bewegung hat sich in den 15 Jahren seit Uppsala, die ich aufgrund eigener Teilnahme überblicken kann, zwar langsam und unaufdringlich, aber dafür unaufhaltsam und grundsätzlich geltend gemacht.

I.

Das pädagogische Ethos ist ein Ethos eigener Art. Es ist für Nichtchristen und Christen dasselbe, daher gleichermaßen verpflichtend und besteht in seinem Kern darin, *Anwalt für die Kinder und Jugendlichen* zu sein, verantwortlich für ihr Wohl. In Vancouver ist diese Verantwortlichkeit elementar ausgedrückt worden. Vancouver hat in Symbolen gesprochen, in Symbolen kommuniziert; ein Symbol, das mit am stärksten zu Herzen ging, waren die Beiträge von Kindern.

Eine mehrere hundert Meter lange Kette von Selbstbildnissen von Kindern aus allen Teilen der Welt hängt halbhoch an den Wänden des Plenarsaales. Die Kinder haben sich mit ausgebreiteten Armen gemalt. So halten sie sich gleichsam alle an den Händen und bilden einen großen Kreis, der uns Erwachsene zeichenhaft umschließt.

Kinder wollen mit uns sein, wollen ein *Teil der Kirche* sein und auch untereinander schon *ökumenische Gemeinschaft* haben.

Dort, wo ich als Berater an der Seite sitze, hängt noch ein besonderes Plakat genau über mir. In einem Rahmen, der wiederum durch einen Kranz von 22 Selbstbildnissen (einschließlich Lehrerin mit Brille) gebildet wird, sagen uns die Schülerinnen und Schüler der Sulgenbachschule aus der Eigerstraße in Bern:

„Wir denken an euch und beten für euch am 6. - 10. August 1983. Wir singen mit euch: ‚Großer Gott, wir loben dich' und ‚Lobet und preiset ihr Völker den Herrn'." Und (natürlich): „Wir Schüler und unsere Lehrerin grüßen euch."

Fürbitte durch Kinder — nicht erst wir nehmen unsererseits im Konfirmandengottesdienst durch unsere Fürbitte die Herangewachsenen in die

Gemeinde auf; sie kommen uns zuvor. Genauso kam Jesus ihnen zuvor, als er sie — nicht nur symbolisch, sondern real —, wie in Markus 10 erzählt wird, in das Reich Gottes aufnahm, indem er es ihnen ohne Vorbedingungen zusprach, sie umarmte, küßte und segnete. Wie heißt es doch in einem alten rabbinischen Traktat? Die Auferstehung der Glieder des Volkes Israel wird sich ereignen, wenn Gott sie umarmt, sie an sein Herz drückt und sie küßt und so sie in das Leben der zukünftigen Welt bringt.[1] Später lese ich im Bericht der Fachgruppe 1 „Zeugnis in einer gespaltenen Welt": „Das Kind ist ein lebendiges Gleichnis für die Art und Weise, in der wir das Reich Gottes empfangen und uns aneignen sollen."[2]

Weil Zeichenhandlungen mehr noch als Worte eindringlich sein können und weil neben den Bildern der Bibel — in Lukas 2, 28 nimmt Simeon das Kind Jesus in seinen Arm — Eltern wie Kinder dabei an eine elementare eigene Erfahrung in ihrem Leben denken, rührte es die Vollversammlung tief, als beim Eröffnungsgottesdienst nicht nur unter denen, die Symbole des Lebens zum Altar trugen, auch Kinder waren, sondern plötzlich eine junge nigerianische Mutter ihr Baby zum Altar trug, es Philip Potter über den Tisch reichte, er es in seine Arme nahm und hin- und herwiegte. In diesem Augenblick versammelte sich die dankbare Freude und die angstvolle Sorge aller um das Leben auf unserer bedrohten Erde in diesem kleinen Kind.

Die Kinder waren nicht nur mit ihren Selbstbildnissen und mit ihren das Thema der Vollversammlung interpretierenden Zeichnungen, Gedichten und Geschichten dabei — wofür es eine eigene Ausstellung gab —, sie waren, beginnend mit jener Geste während des Eröffnungsgottesdienstes, auch selbst als Teilnehmer anwesend, zum erstenmal auf einer Vollversammlung. Von Montag bis Freitag versammelten sich etwa 40 Kinder im Alter von 6 bis 14 Jahren, Kinder von Delegierten, Mitarbeitern des Stabes aus Genf, von Besuchern und aus Familien in Vancouver, Kinder aus den Niederlanden, Deutschland und der Schweiz, aus Guatemala, Sambia, Indien, Amerika und Kanada, zu einem Kinderlager mit fröhlichem Lagerleben, das ihre Art der Partizipation an dem Thema und an der Arbeit der Vollversammlung einschloß.

Hans-Ruedi Weber, der so verdienstvolle, immer neue Wege der Bibelauslegung beschreitende Neutestamentler vom Stab in Genf, machte mit den Kindern und Erwachsenen zusammen eine *„generationsübergreifende" Bibelarbeit*. Wo geschieht das sonst? Welcher Gedanke von großer, grundsätzlicher Tragweite steckt in einem solchen Schritt, anwendbar in jeder Ortsgemeinde?

Die Kinder gehörten verschiedenen Konfessionen an, sprachen verschiedene Sprachen: So übten sie denn auf ihre Weise auch das ein, was wir Erwachsene auf unsere Weise zu erfahren und oft schmerzvoll zu bewältigen suchten: *ökumenische Verständigung*.

Nicht zuletzt gestalteten die Kinder einen der *Gottesdienste*. Am 4. August war der Morgengottesdienst ganz ihr Werk, ihre Sache, in Schriftlesung und Gebet, in Gesang und Musik und nicht zuletzt in der Auslegung von Apostelgeschichte 2, 1-6, 17, wo es zum Schluß heißt: „Eure Söhne und eure Töchter werden prophetisch reden." An diesem Vormittag sollte anschließend an den Gottesdienst im Plenarsaal um eins der wichtigsten Themen der Vollversammlung überhaupt gerungen werden: um „Frieden und Gerechtigkeit". Nun führten uns zunächst die Kinder in Rollenspielen szenisch vor, was sie darüber dachten, was bereits sie dazu erfahren hatten und vor allem, was sie sich für ihr Leben wünschten.

Ein Junge sagte: „Ihr werdet über Frieden und Gerechtigkeit sprechen. Auch wenn ich das noch nicht voll verstehe, wünsche ich, daß Friede ist." „But what can one kid do to create peace?", fragte ein Mädchen zurück. Und dann zeigten sie uns in Szenen aus ihrem Alltag, wie die Einübung von Frieden früh beginnt.

Die Berichtspapiere aus den Gruppen einer Vollversammlung sind keine Dokumente, an denen wochenlang mit wissenschaftlicher Akribie gefeilt worden ist. Dazu fehlte einfach die Zeit. Manchmal sind die Sätze wie schwere Steine vom Herzen gewälzt und nebeneinander gehäuft worden. Was die Vollversammlung in Form oft sehr persönlicher Leidenszeugnisse zu hören bekommen sollte, war schwer seelisch auszuhalten. Das Thema „Kinder" ist darum in Vancouver nicht zu einem Mittel schöner dekorativer Umrahmung geworden, sondern Anlaß zu einer keine Selbstentschuldigung mehr zulassenden Bloßlegung der Zustände, die wir Erwachsene für Kinder schaffen und daher zu verantworten haben. Vancouver hat massiv den *Perspektivenwechsel* bestätigt, der in den letzten Jahren in der evangelischen Kirche durch die Betheler EKD-Synode von 1978 dringlich gemacht worden ist, daß nämlich im Grunde nicht die Kinder und Jugendlichen es sind, die das Problem darstellen oder „uns" Probleme machen, sondern daß wir Erwachsene das Problem sind und wir „ihnen" die Welt zum Problem machen, die doch Gottes uns anvertraute Schöpfung ist.[3]

„26. Geschichten über Kinder können uns helfen, die weltweiten Probleme, die wir zu bewältigen haben, in den Blick zu bekommen und Fragezeichen neben unsere Prioritäten und Ansichten zu setzen. Durch sie können wir beginnen, das Evangelium auf neue Weise zu verstehen. Heute nacht werden wie jede Nacht Tausende von Kindern auf den Straßen unserer Städte unter freiem Himmel schlafen. Aus

Tausenden von unterernährten Kindern werden möglicherweise geistig behinderte Erwachsene, die nicht in vollem Maße am Leben ihrer Gesellschaft teilnehmen können, wie sie es gekonnt hätten, wenn sie die richtige Nahrung erhalten hätten. Tausende von Kindern macht der Krieg heimatlos, läßt sie zu Waisen werden und verstümmelt sie. Jugendliche werfen mit Steinen und tragen Waffen, gefangen in der Grausamkeit und dem Haß des Krieges, den die Welt der Erwachsenen hervorgebracht hat.

27. Unsere Umwelt ist verschmutzt, beschädigt und bedroht. Auf den pazifischen Inseln kommen ‚Seequallen-Babies' und mißgebildete Kinder zur Welt — eine Folge der Atomversuche. Ein Kind weigert sich, über seine Zukunft nachzudenken, und verliert seine Hoffnungsträume, weil es glaubt, die Welt werde durch einen Atomkrieg zerstört sein, noch bevor es die Schule beendet. Tausende von Kindern sterben jeden Tag unnötigerweise an heilbaren und verhütbaren Krankheiten.

28. Die Einstellungen und Prioritäten unserer Erwachsenengesellschaft werden durch das, was Kindern in unserer Welt zustößt, in Frage gestellt.

29. Die Taufe oder Darbringung eines Kindes in der Gemeinde ist eine Zeit des Feierns und der Freude. Oft werden Kinder jedoch nicht in den Gottesdienst einbezogen und können manchmal nicht am Abendmahl teilnehmen. Ein vierzehnjähriges Mädchen schließt sich einer okkulten Sekte an und behauptet, es habe Sinn und Wert in dieser Gruppe und nicht in der Kirche gefunden. Die Eltern und die Gemeinde sind tief enttäuscht und stehen vor einem Rätsel. Manche Kinder spüren, daß sie nicht zur Kirche gehören und daß sie dort nicht wirklich ihren Platz haben. Viele Kinder werden das Evangelium niemals vernehmen, da ihre Eltern dem christlichen Glauben gleichgültig gegenüberstehen oder überhaupt keinen Glauben haben.

30. Im Zusammenhang mit unserem Zeugnis in einer realen oder gespaltenen Welt stellen diese Geschichten die Kirchen vor schwierige Fragen.

31. ‚Wehret den Kindern nicht', sagt Jesus. Alles, was wir im Namen Jesu Christi tun, muß im Lichte dieser Forderung gesehen werden. Es ist deshalb dringend notwendig, daß die Kirchen durch den ÖRK sich der Herausforderung stellen, die unsere Kinder für uns bedeuten."

So wie in diesem Bericht der Fachgruppe 1 „Zeugnis in einer gespaltenen Welt"[4] werden auch im Bericht der Fachgruppe 3 „In Richtung auf mehr Partizipation" die Kinder und Jugendlichen ausdrücklich einbezogen.[5] Sie kommen nicht nur in dem speziellen Bericht der insgesamt acht Berichte vor, in dem sie gleichsam von Amts wegen mit zu „behandeln" sind, weil es in ihm um die pädagogische Thematik des „Lernens in der Gemeinschaft" (7) geht. Der Grund: Die pädagogischen Aufgaben sind an *Voraussetzungen und Vorentscheidungen in der Erwachsenenwelt* gebunden. Diese Voraussetzungen betreffen die Gesellschaft und die Kirche im ganzen. Gelingende Erziehung braucht als ihre Grundvoraussetzung gelingendes Leben: Erziehung zur Gerechtigkeit die Anschauung und Erfahrung gerechter Lebensverhältnisse durch die Kinder, Erziehung zum Frieden die Anschauung friedenfördernder Konfliktlösungen unter den Erwachsenen,

die Erziehung zur Teilnahme an den Lebensvollzügen der Kirche die Teilnahme der Eltern, Erzieher und Lehrer selbst an diesen Lebensvollzügen.

Wenn ich auf die Anfänge der Behandlung der pädagogischen Thematik in der ökumenischen Bewegung zurückblicke, wird der Perspektivenwechsel auch historisch deutlich.[6] Nach der Gründung des ÖRK 1948 in Amsterdam waren die Kinder jahrzehntelang für den Rat kein Thema. Für sie und ihre innerkirchliche Erziehung gab es den „Weltrat für christliche Erziehung", der aus der Sonntagsschulbewegung hervorgegangen war. Ohne irgend jemand kränken zu wollen, darf festgestellt werden, daß in dieser Bewegung der Blick zum einen auf die innergemeindliche katechetische Aufgabe verengt und zum anderen das Interesse auf die Verbesserung der Methoden konzentriert war. Im ganzen waren die Kinder jene, *für* die man zu handeln hatte, aber nicht die, *durch* die man sich selbst in Frage stellen ließ.

Von 1968 bis 1971 war ich an den Gesprächen beteiligt, die zur Eingliederung des „Weltrates für christliche Erziehung" in den Ökumenischen Rat der Kirchen führten. Der Beschluß dazu wurde im Sommer 1972 in Lima gefaßt und zum Jahreswechsel vollzogen. Im Rahmen der vielfältigen Aufgaben des Bildungsbüros in Genf wurden darauf die Anliegen des „Weltrates" bzw. der alten Sonntagsschulbewegung im ÖRK weitergeführt und mit neuen Akzenten versehen, so in der ökumenischen Konsultation über Sonntagsschularbeit und Kindergottesdienst in Glion 1973 mit ihrer Betonung des ganzheitlichen, vom Leben und Glauben der gesamten Ortsgemeinde abhängigen Lernens. Die Vorstellung, das Wichtigste sei ein kognitiver Unterricht und die Kinder seien die Objekte bei der Anwendung optimierter Lehrmethoden, wurde schrittweise revidiert. Im übrigen blieb in der Ära zwischen Uppsala (1968) und Nairobi (1975) in der Arbeit der Untereinheit „Bildung" innerhalb der Programmeinheit III „Bildung und Erneuerung" das Thema der Kinder im ganzen mehr im Hintergrund.

Dies änderte sich aufgrund der Impulse durch Nairobi und besonders durch das lebhafte Interesse, das der neue Direktor der Untereinheit „Bildung", Ulrich Becker, nicht nur an den traditionellen Fragen christlicher Erziehung und Unterweisung von Kindern nahm, sondern an dem Schicksal der Kinder in unserer Zeit überhaupt. Das Jahr 1979, das Internationale Jahr des Kindes, wurde Anlaß und Höhepunkt intensiver Zuwendung zum Thema.[7] Der Zentralausschuß ließ sich überzeugen, durch einen entsprechenden Beschluß das Thema Kinder bis Vancouver zu einem weitergehenden Schwerpunktbereich zu erklären.

Die aus der Vollversammlung von Vancouver hervorgegangenen Programmrichtlinien für die Arbeitsschwerpunkte des ÖRK in der Zukunft setzen nun mit Recht das Thema „Kinder" nicht für sich isoliert fort, sondern betten es gemäß unserer obigen Auslegung in die *Sorge um eine gerechte, friedvolle und partizipatorische menschliche Gesellschaft im ganzen* ein.

„Die Mitgliedskirchen in einen konziliaren Prozeß gegenseitiger Verpflichtung (Bund) für Gerechtigkeit, Frieden und die Unversehrtheit der ganzen Schöpfung einzubinden, sollte einen Arbeitsschwerpunkt der ÖRK-Programme bilden... Neue Initiativen sollten die Erziehung zum Frieden fördern sowie Gerechtigkeit und eine verantwortungsbewußte Einstellung zur Natur... Beiträge zum Verständnis der Fülle des Lebens aus der Sicht von Kindern, jungen Menschen und Frauen sollten einen integrierenden Bestandteil dieses Arbeitsschwerpunktes bilden."[8]

Zusammengefaßt: Vancouver hatte in elementarer Weise das Leben auf unserer Erde als solches zum Thema. Die Vollversammlung mußte sich daher jenen zuwenden, in denen das Leben weitergetragen wird: den Kindern. Im Zeichen des Leitwortes „Jesus Christus — das Leben der Welt" blickten die Kirchen auf die Kinder als „lebendiges Gleichnis" des in Gott geschenkten Lebens und als lebendige Verpflichtung, das geschenkte Leben um der jetzt und zukünftig lebenden Kinder willen vor weiterer Selbstzerstörung zu bewahren und dem bereits vorhandenen Elend entgegenzutreten. Man darf zwar nicht Äquivokationen verfallen. Gottes Geschenk des ewigen Lebens ist nicht identisch mit dem Geschenk des irdischen Lebens; aber das zweite ist in dem ersten eingeschlossen.

II.

Der spezifisch pädagogisch ausgerichtete Bericht „Lernen in Gemeinschaft" (Fachgruppe 7) folgt einem Gliederungsschema als Strukturierungsvorgabe für die Gespräche und deren Ergebnisse, das sich weitgehend an die Tätigkeitsbereiche der Mitarbeiter der Untereinheit „Bildung" im ÖRK in Genf anlehnt. Die Gründe sind einerseits einleuchtend. Seit Jahren bearbeitete Gegenstände sollten auch nach Vancouver im Blick bleiben: Familienerziehung, Lernen im Zusammenhang von Gottesdienst und dem Leben der Ortsgemeinde, das kirchliche und staatliche Schul- und Bildungswesen, theologische Ausbildung, entwicklungsbezogene Bildungsarbeit. Wer wollte bestreiten, daß die genannten Bereiche unabhängig von Vollversammlungen bedeutungsvoll sind und kontinuierliche Aufmerksamkeit verdienen. Die Vielzahl der Einzelempfehlungen zu diesen Bereichen kann aus Platzgründen hier nicht aufgegriffen und kommentiert werden. Wenn man den Blick auf die Hauptergebnisse richten will, muß ohne-

hin eine übergreifende Perspektive hervorgehoben werden. Es ist *„Lernen in Gemeinschaft"* als *„ökumenisches Lernen"*.

Die Einschätzungen der Vollversammlung von Vancouver reichen von der Meinung, sie habe letztlich nichts Neues gebracht, sondern mehr dazu aufgerufen, die ökumenischen Einsichten auf den lokalen und regionalen Ebenen Wurzel fassen zu lassen, bis zu der, wenn auch in Frageform gekleideten, Vermutung, ob nicht Vancouver eine „Wende" in der ökumenischen Bewegung darstelle. Ich sehe in der Tat die ökumenische Bewegung in einer bestimmten Wendung begriffen, aber schon seit Mitte der 70er Jahre, seit Nairobi. Sie folgt dabei vor allem den Krisen, Stimmungen und Bewußtseinsveränderungen in den westlichen Industriegesellschaften, einer immer stärker spürbaren tiefen Sehnsucht nach *Gemeinschaft*, zum einen nach *bergender und „heilender" Gemeinschaft* in einer zerbrochenen Welt — der Begriff des „Heilens" bzw. des „heilenden Amtes" der Kirche ist einer der neuen Akzente (vgl. das Thema der Fachgruppe 4: „Das Leben in Gemeinschaft teilen und heil machen"), zum zweiten nach *feiernder und bekennender Gemeinschaft* — keine Vollversammlung hat wie diese von ihren Gottesdiensten gelebt und stand indirekt so unter dem Eindruck der Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung über „Taufe, Eucharistie und Amt", dem Lima-Dokument, das einen kirchengeschichtlich bedeutsamen Schritt auf dem Wege zu größerer Gemeinsamkeit im Bekenntnis einschließlich der römisch-katholischen Seite markiert.

Die theologische Orientierung hatte schon zu Beginn der Vollversammlung der Generalsekretär in seinem Rechenschaftsbericht gegeben. Potters großer Vortrag war bezeichnenderweise eine Auslegung des Wortes aus dem ersten Petrusbrief über die Glieder der Kirche als den „lebendigen Steinen" (1Petr 2, 4-5), es war ein Vortrag über die *Kirche*. Die Kirchen des Ökumenischen Rates haben sich in Vancouver auf ihr Kirchesein besonnen, genauer: auf *Kirche als Gemeinschaft*, d.h., in der Reihenfolge der Entfaltung ihrer Aspekte durch Potter, als „Gemeinschaft des Bekennens," „Gemeinschaft von Lernenden", „Gemeinschaft der Teilhabenden", „Gemeinschaft des Miteinanderteilens", als „heilende Gemeinschaft", als „Gemeinschaft der Versöhnung", als „Gemeinschaft in Einheit" und als „Gemeinschaft der Erwartung".

Auch atmosphärisch-gefühlsmäßig war es zu spüren. Stand Uppsala Ende der 60er Jahre inmitten der auf gesellschaftliche Veränderungen gerichteten Strömungen in einer hoffnungsvollen Aufbruchsstimmung unter dem Leitwort „Siehe, ich mache alles neu", rückte schon in Nairobi die

Einheits- und Gemeinschaftsthematik neben die Befreiungsthematik: „Jesus Christus befreit und eint", in der pädagogischen Sektion IV entsprechend gefaßt als „Erziehung zu Befreiung und Gemeinschaft". In Vancouver sah man sich auf die Voraussetzung zurückgeworfen, die beidem, der Freiheits- und der Gemeinschaftsthematik, noch vorausliegt: das Geschenk des Lebens selbst. Rapide beschleunigte ökologische Bedrohungen — in Nairobi bereits durch Charles Birch signalisiert —, die nicht nachlassenden Aufrüstungs- bzw. Nachrüstungsspiralen sowie die Vorstellungen von begrenzt führbaren Nuklearkriegen und das in mehreren Dekaden nicht eingedämmte Sterben durch Hunger in der sog. Dritten Welt rühren für viele Menschen in diesen 80er Jahren an das Leben als solches. In Vancouver war man sich daher in dem Willen einig, das bedrohte Leben durch prophetisches Zeugnis und christliches Handeln zu bewahren (s.bes. die öffentliche Erklärung zu „Frieden und Gerechtigkeit"), und man verlangte — wohl noch stärker — danach, einfach *„zusammenzuleben"*, so bereits Philip Potter bei der Begrüßung im Eröffnungsgottesdienst. Es paßte daher zu Vancouver, daß die kleinen Gruppen mit ihren dichten zwischenmenschlichen Begegnungen für jeden von uns so wichtig wurden. So war es denn ebenfalls alles andere als ein Zufall, daß diesmal für die pädagogische Sektion (jetzt hieß es „Problembereich", „issue") die Formel „Lernen in Gemeinschaft" gewählt wurde. War die Freiheitsthematik ganz entfallen? Würde die Vollversammlung sie trotzdem — auch pädagogisch — wieder aufgreifen und in welcher Form?

Die Ergebnisse von Vancouver geben die Möglichkeit, daß man ebenso einseitig die geistliche, gottesdienstliche, gemeinschaftliche und kirchliche Konsolidierung als Haupteindruck nach Hause trägt wie nicht weniger einseitig die politischen Spitzen der Erklärung zu „Frieden und Gerechtigkeit" oder des Referats von Dorothee Sölle, falls man das Wichtigste übersieht: die *Verbindung von Spiritualität und Weltverantwortung, von Gemeinschaft und Dienst*. Daher muß man sich den Bericht über „Lernen in Gemeinschaft" sorgfältig durchlesen. In seiner Einleitung werden, verwurzelt im Glauben an Jesus Christus als der „Quelle des Lebens", die künftigen Ziele einer lernenden Gemeinschaft wie folgt gefaßt:

— „Gemeinsam zu entdecken, daß Gott uns *eine* Welt gegeben hat;
— uns am Kampf für Gerechtigkeit und Frieden auf der ganzen Welt zu beteiligen;
— Gemeinschaften anzugehören, die prophetisches Zeugnis ablegen;
— und unser Ringen auf Ortsebene mit weltweiter Perspektive zu verbinden."[9]

Genau hierin aber, in Kirche als lernender Gemeinschaft in der *einen Welt*, liegt der Sinn *ökumenischen* Lernens. Nur die Bestimmung der

Kirche als ökumenischer Lerngemeinschaft bewahrt sie vor selbstgenügsamem Gemeinschaft-Lernen und Gemeinschaft-Haben. Vancouver hat Jesus Christus als das Leben der *Welt* bekannt und dabei nicht zwischen christlichen und nichtchristlichen Welten oder zwischen einer Welt innerhalb der Kirche und außerhalb von ihr unterschieden. Vancouver hat im Unterschied zu Nairobi, wo die pädagogische Thematik eine *neben* anderen war, die pädagogische Dimension des Lernens in den Rang einer für die Kirche als Kirche *konstitutiven* Dimension gehoben. Dies aber war nur möglich, weil ein weites und tiefes Verständnis von Lernen sich Bahn gebrochen hat, ein tiefes, weil es in ihm um unsere Gottesbeziehung geht, ein weites, weil es um unsere Beziehung zu allen anderen Menschen auf dieser Welt geht. Lernen nämlich

„bedeutet nicht einfach Kenntnisse oder Fertigkeiten zu erwerben, intellektuell zugerüstet zu werden oder bestimmte Teile des Katechismus auswendig zu lernen. Vielmehr ist darunter zu verstehen, daß wir mit unserer ganzen Existenz und mit allen Menschen in eine Beziehung zu Gott treten durch seine Selbstoffenbarung, auf daß unser Blickfeld erweitert und unser Wille gestärkt werde, in Worten und Werken es Gott und einander recht zu machen."[10]

Das Lernen der Christen in der Kirche und der Kirchen untereinander und in der Welt gehört „in den großen Rahmen der Ökumene". Es betrifft die, „die in der oikumene stehen und deren Leben von Gerechtigkeit — nämlich von der richtigen Beziehung zu Gott und den anderen — bestimmt sein" soll (ebd.).

Die tiefste theologische Begründung für die im Begriff des ökumenischen Lernens zusammentreffende sog. „vertikale" und „horizontale" Dimension gibt der Bericht der Gruppe 2 („Schritte auf dem Weg zur Einheit"): Gottesdienst, Gemeinschaft, Kirche seien die Leitworte für die *„Wende" nach innen,* so sagten wir, aber aus dieser inneren Mitte hat Vancouver zugleich die *„Wende" nach außen* vollzogen. Auf dem Hintergrund der Lima-Papiere[11] wurde die Eucharistie so gedeutet, daß in ihr und durch sie „Liturgie und Diakonie, Verkündigung und heilendes Amt" vereinigt werden. Das große Thema der nächsten Jahre für die ganze Programmeinheit I soll sein, welche Implikationen Gemeinschaft und Einheit der Kirche für das Schicksal der menschlichen Gemeinschaft hat. Diese an sich schon bekannte Fragestellung ist in Vancouver unter eine „eucharistische Vision" (in der endgültigen Fassung in „Gesamtschau" bzw. „Vorstellung" geändert) gerückt worden.

„Frieden und Gerechtigkeit auf der einen Seite, Taufe, Eucharistie und Amt auf der anderen haben unsere Aufmerksamkeit in Anspruch genommen. Sie gehören zusammen. Der Aspekt der christlichen Einheit, der für uns hier in Vancouver aber

am meisten in den Vordergrund gerückt ist, ist die *eucharistische Gesamtschau*. Christus — das Leben der Welt — eint Himmel und Erde, Gott und Welt, Geistliches und Weltliches. Sein Leib und Blut, die uns in den Elementen Brot und Wein gegeben werden, vereinigen Liturgie und Diakonie, Verkündigung und heilendes Amt."[12]

Klarer noch als nach Nairobi sollte in dieser Frage die Zeit falscher Alternativen vorbei sein. Auch die Erinnerung an die drei Wurzeln und damit die drei Grundmotive der ökumenischen Bewegung möge dies noch einmal bekräftigen: Das *missionarische Motiv* (seit der Weltmissionskonferenz in Edinburgh), *das sozialethisch-politische* Motiv (seit der Bewegung für Praktisches Christentum) und das *ekklesiologische* Motiv (seit den Anfängen der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung) bilden die drei zusammengehörenden Seiten des einen Gesamtauftrags.[13]

Das Buch, das Heinrich Dauber und Werner Simpfendörfer zum ökumenischen Lernen vor einigen Jahren herausgebracht haben, trägt die bezeichnende Überschrift: „Eigener Haushalt — bewohnter Erdkreis"[14]. Hiermit ist angedeutet, worauf es in den Lernanstrengungen vor Ort — in den Ortsgemeinden — konkret ankommt und was in der englischen Sprache gern mit dem Satz ausgedrückt wird: „think globally, act locally". Sollte mich ein Religionslehrer, ein Pfarrer oder ein Mitarbeiter in der Erwachsenenbildung fragen, ob es eine Faustformel für ökumenisches Lernen gibt, würde ich antworten: Wie für die Ökumene überhaupt gilt: *Ökumenisches Lernen ist kein Ressort, sondern eine Dimension der Kirche und ihres pädagogischen Handelns.* Daher verwirklicht man ökumenisches Lernen nicht, indem man über die „Ökumene" eine eigene Unterrichtseinheit macht und sie als besonderes Stoffgebiet neben anderen abhandelt. Es sollte vielmehr in allen Themen darum gehen, ökumenisch sehen, denken und handeln zu lernen.

Wie das geht? Bei dem Thema „Kreuzigung Jesu" würde ich Hans-Ruedi Webers Darstellung der Kreuzigung in anderen Kirchen und Kulturen heranziehen,[15] um mit den Augen anderer Christen zu sehen und in ihre Erfahrungen eindringen zu können. Bei dem Thema „Menschliche Arbeit" würde ich neben dem Material aus unserer Gesellschaft den Bericht der bolivianischen Bergarbeiterfrau Domitila Barrios De Chungara vor der Vollversammlung in Vancouver verteilen sowie Analysen über die Zusammenhänge zwischen den ökonomischen Verhältnissen in Lateinamerika und hierzulande, um zu zeigen, was das bedeutet, wenn Christen in Lateinamerika den Ausspruch Gen 3,19 abgewandelt formulieren: „Im Schweiße deines Angesichts kannst du dein Brot nicht essen." Bei dem Thema „Gottesdienst" würde ich versuchen, an einem griechisch-orthodoxen

Gottesdienst in einer nahegelegenen Großstadt teilzunehmen: dreimal Lernen im Zeichen des Leidens und — trotzdem — zugleich der Fülle Jesu Christi, der uns erst in der Gebrochenheit und Widerspiegelung ökumenischer christlicher Erfahrungen in seiner vollen Gegenwart nahekommt.

ANMERKUNGEN

1 Hans-Ruedi Weber, Jesus und die Kinder, Hamburg 1980, S. 39.

2 Bericht aus Vancouver 1983, hrsg. v. W. Müller-Römheld, Frankfurt/M. 1983, S. 62.

3 Vgl. Leben und Erziehen — wozu? Eine Dokumentation über Entschließungen der Synode der Ev. Kirche in Deutschland vom 9.-10. November 1978, hrsg. von der Kirchenkanzlei der EKD, Gütersloh 1979, s. aus meinem Vortrag die einleitende These S. 22; aus den Entschließungen S. 68, 82.

4 Vgl. Berichtsband, a.a.O. S. 62.

5 S. den Abschnitt „Jugendliche, alte Menschen und Kinder" sowie den Abschnitt über „Kinder" im Empfehlungsteil, a.a.O. S. 86f.

6 Ich habe in den letzten Jahren wiederholt die geschichtlichen Schritte in der Behandlung der pädagogischen Thematik im ÖRK zu skizzieren versucht, vor Nairobi, nach Nairobi und vor Vancouver. Für eine genauere Beschäftigung vgl.: Education for Liberation and Community, in: Study Encounter, vol X, No 2 (1974), pp 1-16; Zu den pädagogischen Aufgaben der Kirche im Horizont der Thematik von Nairobi, in: ÖR 24 (1975), 1, S. 46-66; Die pädagogische Thematik auf der Tagesordnung der Ökumene, in: EvErz 28 (1976), 1, 2-18; Sich selbst mit den Augen der anderen sehen. Ökumenische Lernprozesse im pädagogischen Feld, in: ÖR 25 (1976), 4, 202-211; Alienation, Liberation, Community. The Educational Policy of the WCC before and after Nairobi, in: Ecumenical Review, vol 30, No 2 (1978), 139-154; Christian Education and Ecumenical Faith, in: Education Newsletter, hrsg. vom Office of Education, Genf, No 2, 1983, 1-3, 11-12.

7 Vgl. die Diskussion unter dem Titel „The Church and the Child", in: Education Newsletter 1977, Nr. 1, ferner das vom Exekutivausschuß erörterte und im Februar 1978 gebilligte Arbeitspapier der Untereinheit „Bildung": Das Internationale Jahr des Kindes und der ÖRK, Sonderdruck November 1978 (in englischer Sprache auch in Education Newsletter 1978, Nr. 2)

8 Im Berichtsband zu Vancouver, a.a.O. S. 261f.

9 A.a.O. S. 120.

10 Philip Potter in seinem Rechenschaftsbericht, a.a.O. S. 219.

11 Vgl. die Ausführungen zur Eucharistie in den Nr. 22-26 (Taufe, Eucharistie und Amt, Frankfurt/M. ^{6}1983, S. 25f.).

12 Berichtsband, a.a.O. S. 71.

13 Vgl. hierzu und zum Gesamtkomplex des ökumenischen Lernens Klaus Goßmann, Ansätze zu einer Didaktik ökumenischen Lernens, in: Bausteine zu einer ökumenischen Didaktik. Arbeitspapiere für die Tagung „Erziehung zur Ökumene" vom 20.-29. 6. 1982 in Bossey; ferner die Studie von Friederike Rüter/Barbara Ruthardt, Was ist ökumenisches Lernen? Ansätze zu einer Theorie ökumenischer Didaktik, Tübingen 1983 (unveröffentlichtes Ms.).

14 Heinrich Dauber/Werner Simpfendörfer (Hrsg.), Eigener Haushalt — bewohnter Erdkreis. Ökologisches und ökumenisches Lernen in der „Einen Welt", Wuppertal 1981.

15 Hans-Ruedi Weber, Und kreuzigten ihn. Meditationen und Bilder aus zwei Jahrtausenden, Göttingen 1981.

Glaubwürdige Kommunikation

VON WALTER ARNOLD

Als letzte unter die acht Fachgruppen hatten die Veranstalter von Vancouver die Beschäftigung mit „glaubwürdiger Kommunikation" eingereiht. Im englischen „Urtext" war für die Themenformulierung keine Nominal-, sondern eine Verbalform gewählt worden: „communicating credibly". War diese Thematik eine Reaktion darauf, daß sich während der letzten Jahre der Ökumenische Rat offensichtlich schwertat, seine Aktivitäten ausreichend und glaubwürdig zu interpretieren? Es wäre eine reizvolle und verdienstliche Aufgabe, die Beziehungen des Rates zu seinen Mitgliedskirchen und zur Öffentlichkeit unter dem Stichwort der „glaubwürdigen Kommunikation" darzustellen. Dann würde vermutlich deutlich werden, daß auch Mißverständnisse und Fehlurteile im Blick auf die Arbeit des Rates während der vergangenen Jahre in einer ungenügenden ökumenischen Kommunikation ihre Ursache haben. Als Beispiele lassen sich der Film über den Ökumenischen Rat, der in der Fernsehreihe „60 Minutes" in den USA ausgestrahlt wurde, und ein weltweit verbreiteter, mit böswilligen Unterstellungen argumentierender Artikel in Readers Digest anführen. Das Anwachsen einer konservativen Opposition gegen den Ökumenischen Rat in vielen Ländern der westlichen Welt hat gewiß mannigfache Ursachen, freilich dürfen dabei die lückenhaften Informations- und Interpretationsbemühungen des Rates selbst nicht übersehen werden. Wie sollen — wie oft gefordert — die Mitgliedskirchen sachgerechte Antworten auf Rückfragen nach „Genfer Aktionen" geben können, wenn sie (bis in die vergangenen Monate hinein) durch verkürzte Agenturmeldungen und tendenziöse Informationsdienste rascher informiert wurden als durch die offiziellen Rundschreiben aus dem Genfer Arbeitszentrum?

Die Vorbereitung

Seit der Vollversammlung in Uppsala hatte sich der Ökumenische Rat der Kirchen nicht mehr öffentlich zu der Aufgabe der Kommunikation geäußert. In Vancouver sollte dieses Defizit aufgeholt werden. Nicht nur das Problem einer adäquaten internen Kommunikationsstruktur, sondern vor allem die Frage des Umgangs der Kirche mit den neuen Medien drängte auf

eine Beschäftigung der Vollversammlung mit diesem Thema. In den vergangenen Jahren war durch die „Weltvereinigung für christliche Kommunikation" (WACC) eine neue Konzeption christlicher Kommunikation erarbeitet worden. Darauf konnte man zurückgreifen, als im Arbeitsbericht für die Vollversammlung die Aufgabe der Fachgruppe „Glaubwürdige Kommunikation" folgendermaßen beschrieben wurde:

„Vieles von dem, was heutzutage im Namen glaubwürdiger christlicher Kommunikation angeboten wird — Sonntagspredigten, Fernsehspiele, Kampagnen für Menschenrechte oder Evangelisation, seelsorgerliche Beratung, Restaurierung von Kirchen, christliche Literatur, Rundfunkseelsorge —, überzeugt weder inhaltlich noch formal.

Diese unglaubwürdige Kommunikation fällt in eine Zeit, in der die Kommunikationsdiskussion und -technologie zu einer der wichtigsten Wachstumsindustrien geworden ist und in der weltweit erbitterte Kontroversen über Kommunikationspolitik und -ideologie stattfinden.

In dieser Situation müssen die Kirchen höchst schwierige Entscheidungen treffen, wenn sie ihre Glaubwürdigkeit erhalten, wiedergewinnen oder überhaupt erst herstellen wollen. Wir müssen wieder sehen lernen und hören lernen, wenn wir begreifen wollen, wie Kommunikation verstanden und wie sie betrieben wird. Es ist Aufgabe dieser Fachgruppe, die Gründe für die begrenzte Glaubwürdigkeit unserer Kommunikation näher zu untersuchen und eine neue ökumenische Strategie zu entwickeln, die uns hier weiterhelfen kann" (Arbeitsbuch Vancouver, Genf 1983, S. 68).

Das Arbeitsbuch versuchte auch, eine erste Definition dessen zu geben, was man unter christlicher Kommunikation zu verstehen habe.

„Was geschieht, wenn wir den Begriff ‚Kommunikation' — diesen grundlegenden gemeinsamen Akt des Austausches und der Weitergabe von Informationen zur Lebensbereicherung und zum Aufbau von Gemeinschaft — mit dem Adjektiv ‚christlich' verbinden: wird der Umfang dessen, was wir mitteilen, und die Art und Weise, wie wir dies tun, dadurch eingeschränkt oder erweitert?" (S. 68f).

Diese Frage wurde sogleich mit dem Hinweis positiv beantwortet, daß unter christlicher Kommunikation die Gesamtheit der Weitergabe des Evangeliums von Jesus Christus zu verstehen sei. Aus dem Neuen Testament wurde dazu 1. Johannes 1, Vers 1 zitiert: „Das da von Anfang war, das wir gehört haben, das wir gesehen haben mit unseren Augen, das wir geschaut haben und unsere Hände betastet haben, (...) das verkünden wir euch."

Damit hatte man sich viel vorgenommen. Ob es der Vollversammlung und ihrer Gruppe 8 gelingen würde, eine biblische Hermeneutik und eine christliche Kommunikationslehre in gemeinsamen Schritten zu entwickeln und darzustellen, dazu auch noch „glaubwürdige" Aussagen zu den weltweiten Problemen moderner Massenkommunikation zu machen?

Als sich dann zu Beginn der zweiten Konferenzwoche die durchaus überschaubare Gruppe der an „glaubwürdiger Kommunikation" Interessierten in dem reichlich unkommunikativen Chemie-Institut der Universität von British Columbia versammelte, begann das Ganze mit einem Zusammenbruch der Übersetzungsanlage. Dank des unermüdlichen Einsatzes des Inders T. K. Thomas, dem Herausgeber der ÖRK-Publikationen, dem man die Stabsverantwortung für diese Gruppe aufgetragen hatte, gelang es dann doch noch, die notwendigen technischen Voraussetzungen zu schaffen, die es den Teilnehmern erlaubte, trotz der Sprachenbarriere adäquat miteinander zu kommunizieren.

Die charmante Moderatorin, Margarete Ingelstam aus Schweden, ließ gleich von Anfang an erkennen, daß sie jeder personalen Kommunikation den Vorzug vor medialer Kommunikation zu geben wünsche. Die erstere sei die der Christenheit angemessene Form von Kommunikation, die durch die Arbeit der Themengruppe ermutigt werden sollte.

Bereits zu Hause waren uns die Publikationen „Opening Eyes and Ears" von Kathy Lowe, welche Fallstudien zur Kommunikation von normalerweise „unhörbaren und unsichtbaren" Gruppen zusammengetragen hatte, die illustrierte Broschüre „Credible Christian Communication", die für den Gebrauch in Gemeinden konzipiert war, und das Arbeitspapier „Überzeugende Kommunikation" aus der Vorbereitungsmappe für die Delegierten zum Studium der Problembereiche zugegangen. Wir waren also ausreichend präpariert. Weil offensichtlich die Veranstalter bedrückende Erfahrungen bezüglich der Erledigung der „Hausaufgaben" durch Teilnehmer an ökumenischen Konferenzen gemacht hatten, wurden die erste und zweite Sitzung der Gesamtgruppe in Vancouver erneut dazu benutzt, Informationen einzuspeisen. Wer sich vorbereitet hatte, fühlte sich ein wenig bestraft, denn die dargebotenen Kurzreferate zu den Themen „Kommunikation und Technologie", „Kommunikation und Zeugnis für Gerechtigkeit und Frieden", „Kommunikation und Kultur" und „Kommunikation und Technologie" brachten für den Kundigen kaum etwa Neues. Aber auch im gesamten Konferenzablauf waren inzwischen so viele „Einfütterungen" vorgenommen worden, daß bei allen Teilnehmern ein gewisser Übersättigungsgrad erreicht war. Als dann endlich den Kommunikatoren die Möglichkeit geboten war, ihre Erfahrungen auszutauschen und sich an die Ausarbeitung eines Berichtes für das Plenum der Vollversammlung zu machen, erwies sich das Fehlen eines Entwurfs einer Stellungnahme zum Thema der

„Glaubwürdigen Kommunikation" als folgenschweres Defizit. Keine der nach Weltregionen gebildeten Gruppen hatte ausreichend Zeit, einen ausgereiften Diskussionsbericht zu liefern. Bei der unter Zeitdruck geschehenden Zusammenfassung der Einzelberichte gelang es nicht mehr, die Sprünge zwischen den Teilen so zu überbrücken, daß daraus ein einheitliches Ganzes geformt werden konnte.

Ein Vergleich zwischen den Kommunikations-Berichten von Uppsala und Vancouver bezüglich ihrer Inhalte und ihrer Qualität fällt zuungunsten des letzteren aus. Dieses Urteil stellt keine Kritik an den Verfassern des Vancouver-Berichtes oder an ihren Intentionen dar. Mehr war ohne ein solides Grundlagenpapier, wie es seinerzeit zur Vorbereitung von Uppsala erarbeitet worden war, nicht zu erwarten. Delegierte und Berater sind schlichtweg überfordert, wenn sie „ab ovo" innerhalb der ohnehin begrenzten Zeit in meist zusätzlicher Nachtarbeit ein Abschlußdokument erstellen sollen, von dem mit einem gewissen Recht differenzierte und professionell qualifizierte Aussagen zur Sache — und nicht nur Bekenntnisse — erwartet werden. Der Ökumenische Rat kann es sich, ohne seinem Ruf zu schaden, in Zukunft nicht mehr leisten, die Delegierten einer Vollversammlung zu veranlassen, Sachaussagen zu solchen Themen zu erarbeiten, die einer gründlichen und detaillierten Vorarbeit *vor* dem Zusammentritt der Konferenz bedürfen. Es ist erstaunlich, was trotz dieses offenkundigen Dilemmas in der Arbeit der Fachgruppe 8 in Vancouver erarbeitet worden ist und nun im folgenden dargestellt und gewürdigt werden soll.

Der Schlußbericht

Der Einleitungsteil steht unter der dreifachen Überschrift „Wer wir sind — wo wir stehen — was wir zu sagen haben". Es wird hier zunächst darauf verwiesen, daß zu den Mitgliedern der Themengruppe sowohl Experten als auch Nichtfachleute gehören. Sie beschreiben sich als „gewöhnliche Christen, die versuchen, ein Leben des Glaubens in einer Welt zu führen, in der Massenmedien eine allgegenwärtige und oft beherrschende Rolle spielen".

Die neuen Medien werden sowohl als Bedrohung für Kinder und Randgruppen, als auch als mögliche Bereicherung des Lebens gesehen. Die Vollversammlung selbst wird als eine Parabel für Kommunikation gewertet, als ein Lehrstück menschlicher Begegnung. Man habe hier gelernt, „daß Kommunikation aus Gemeinschaft erwächst und Gemeinschaft vertieft". Menschliches Hören und Sprechen basiere auf dem sich Öffnen für das, was Gott zu sagen habe. „Jesus Christus ist Gottes Kommunikation in sei-

ner klarsten, teuersten und anspruchsvollsten Form."

Als Ideal christlicher Kommunikation wird Pfingsten empfunden; ohne die Gabe des Geistes kann es keine christliche Kommunikation geben. Personale Kommunikation sei die Urform der christlichen Kommunikation.

In einem zweiten Teil, der deutlich von der Einleitung abgesetzt ist, wird vom Kontext der Kommunikation gesprochen. Die neuen Medientechnologien werden nun in ihrem Pro und Contra breit diskutiert. So wird darauf verwiesen, daß sich die publizistischen Medien in den Händen weniger befinden oder von wenigen Mächtigen genutzt werden. Unterhaltung und Propaganda würden oft eingesetzt, um vorhandene Ungerechtigkeit unter autoritären Regimen zu verfestigen. Die Arbeit der Publizisten wird aber auch positiv gewürdigt, und es entsteht keinesfalls der Eindruck, als ob die Vertreter der Kirchen sich resignierend aus diesem ganzen Feld zurückziehen wollten. Dagegen wird gefordert, mehr dezentralisierte Funkmedien anzubieten, die eine Beteiligung weiterer Kreise ermöglichen und dem jeweiligen kulturellen Umfeld angepaßt sind. Überall da, wo die Menschen durch sie unterdrückende Kräfte von der Mitwirkung an den Medien ausgeschlossen sind, sollen die Kirchen das Grundrecht des Menschen auf Kommunikation mit Nachdruck vertreten.

In manchen Gebieten seien die Kirchen sogar die einzige zuverlässige Informationsquelle, wenn es gelte, die Menschenrechte zu schützen.

„Glaubwürdige Kommunikation dient der Sache der Gerechtigkeit und des Friedens, indem sie Maßstäbe setzt, die nationale, kulturelle und rassische Klischees abbauen und der Schaffung von Feindbildern entgegenwirken"(S. 132). In diesem Zusammenhang wird auf die Forderung nach einer neuen Weltinformations- und Kommunikationsordnung verwiesen, die es vornehmlich den Staaten in der Dritten Welt erlauben werde, „ihre eigene Wertordnung zur Geltung (zu) bringen, ihre eigene Kultur (zu) erhalten und ihre eigenen Prioritäten bestimmen (zu) können".

Auch wird die Kluft zwischen denen beklagt, die über eine Fülle von kommunikativen Möglichkeiten verfügen, und denjenigen, die sich weder Zeitungspapier für ein Alphabetisierungsprogramm noch Rundfunk oder Schulbücher leisten können.

Um die Glaubwürdigkeit medialer Kommunikation — die mehr sei als Wahrhaftigkeit — zu fördern, werden abschließend sieben Leitfragen zu den Intentionen, dem Inhalt, dem Stil, dem dialogischen Charakter, der Angemessenheit der Formen, der Andersartigkeit des Evangeliums und der Wertordnung von Kommunikation formuliert.

Ein weiterer Abschnitt handelt vom Verhältnis der Kirche zu den Medien. Dieses Verhältnis müßte vom „seelsorgerlichen, verkündigenden und prophetischen Amt der Kirche geprägt sein". Sodann wird über die Beziehungen mit dem Ökumenischen Rat und den Aufgabenfeldern der Kommunikation gesprochen. Die Feststellung, „die Mitgliedskirchen bestimmen die Politik des Rates und tragen deshalb Hauptverantwortung für die Interpretation des Rates", verleitet leicht zu dem Fehlschluß, daß falsche Informationen über den Rat oder einseitige Interpretationen der Arbeit des Rates zu Lasten der Mitgliedskirchen gehen. Dabei wird das verwickelte Beziehungsgeflecht zwischen dem Rat, den Mitgliedskirchen, den nationalen und regionalen Kirchen- bzw. Christenräten und den ökumenischen Gruppen völlig außer acht gelassen, das sich auch in der jeweiligen Kommunikationspraxis niederschlägt. Mit Recht wird freilich auf die Bildungsarbeit hingewiesen, die von den Kirchen selbst zu leisten sei. Es wäre schon viel gewonnen, wenn unsere Kirchenglieder zuverlässig und authentisch über den Rat und seine Aktivitäten informiert wären. Hier muß eine verstärkte Verpflichtung der Kirchen nach Vancouver einsetzen.

Die Erklärung zum Thema „Glaubwürdige Kommunikation" schließt mit einem Gedicht ab, das ein indonesischer Delegierter während jener Tage verfaßt hat und das seine Stimmungen und Empfindungen im Blick auf den Vorgang christlicher Kommunikation widerspiegelt.

Der Bericht endet dann mit folgenden sechs Empfehlungen:

1. Die Kirchen werden aufgefordert, ein Studien- und Dialogprogramm zum Thema „Kommunikation und Kultur" durchzuführen, um die Komplexität der Beziehungen zwischen der jeweiligen Kultur und der ihr adäquaten Kommunikation zu untersuchen. Dabei sollen besonders diejenigen zu ihrem Recht kommen, deren Muttersprache in der ökumenischen Gemeinschaft bisher nicht gebraucht worden ist.

2. Die Kirchen mögen neue und alternative Kommunikationsformen, besonders auf dem Gebiet direkter personaler Kommunikation und der Kommunikation innerhalb des Gottesdienstes entwickeln.

3. Die Kirchen werden aufgerufen, einen „kritischen und selbstbewußteren Dialog" mit den Medienschaffenden aufzunehmen. Dabei könne die Hilfe des „Weltbundes für christliche Kommunikation" (WACC) in Anspruch genommen werden.

4. Die Kirchen sollen einander durch brüderliches Teilen helfen, um die vom Rat bereitgestellten Medien weltweit ankaufen und einsetzen zu können.

5. In die Studiengänge theologischer Aus- und Fortbildungsprogramme

sollen Theorie und Praxis christlicher Kommunikation Aufnahme finden.

6. Die von der Kommunikationsabteilung des Rates herausgegebene Broschüre „Glaubwürdige Kommunikation" soll auch weiterhin als Studienmaterial empfohlen werden.

Behandlung im Plenum

Erst am Nachmittag des Abschlußtages der Vollversammlung wurde der Bericht der Fachgruppe 8 im Plenum eingebracht und zur Aussprache gestellt, nachdem er erst wenige Stunden vorher an die Delegierten verteilt worden war. Eine ausführliche Beratung war damit leider unmöglich geworden. Notwendige oder wünschenswerte Verbesserungen konnten nicht mehr durchgesetzt werden, auch eine in letzter Minute versuchte Zurückverweisung mit dem Ziel der Überarbeitung scheiterte. So trägt der Bericht unverkennbar die Züge des Vorläufigen und Bruchstückhaften. Trotz einer Reihe guter und beherzigenswerter Einzelaussagen vermißt man die einheitliche Linie und eine durchgängige Grundkonzeption zum Thema der christlichen Kommunikation.

Die großartige Chance, eine neue und gemeinsame Feststellung zu den vielfältigen Problemen individueller und gemeinschaftlicher Kommunikation, zum Verhältnis der Kirchen zu Print- und elektronischen Medien, zu einer neuen Weltkommunikationsordnung und zu anderen aktuellen Medienfragen zu treffen, wurde nicht genutzt. „Glaubwürdige Kommunikation" muß also auch weiterhin auf der Tagesordnung des Ökumenischen Rates der Kirchen bleiben.

Gottesdienst in Vancouver

VON LAURENTIUS KLEIN

I. *Das geistliche Leben der Vollversammlung*

Entsprechend der Weisung des Zentralausschusses sollte das gottesdienstliche Leben Grundlage des ganzen Programms der 6. Vollversammlung des ÖRK in Vancouver sein. Ähnlich hatte sich der örtliche Planungsausschuß geäußert. Die Vollversammlung hat diese Weisung verwirklicht. In den Gottesdiensten fand vor allem das Hauptthema, Christus, das Leben der Welt, seine Tiefendimension und zugleich seine größte Ausstrahlungskraft, Glaubensbekenntnis und Kerygma zugleich.

Schon bald erwiesen sich das ausgezeichnete, vom ÖRK eigens für die Vollversammlung herausgegebene Gottesdienstbuch und das „Cantate Domino" als unzureichend. Bereits zum Eröffnungsgottesdienst erschien eine eigene „Agende", der neben einer Vielzahl von Text- und Liedblättern vier weitere folgten. Die Gottesdienste waren bestens vorbereitet. Jeder weiß, wie wichtig und wie gefährlich dies ist. Gefährlich deswegen, weil bei optimaler Vorbereitung die Gefahr des perfekten und unpersönlichen Nachbetens droht. Aber dies geschah in Vancouver nicht. Die Herzen öffneten sich und verwandelten die vorgegebenen Texte und Lieder in persönliches Gebet.

Der gottesdienstliche Raum: Ein riesiges Zelt aus lichten goldgelbweißen Planen, nach einer Breitseite offen, das mehr als 2000 Sitzplätze umfaßte, bot Schutz gegen Regen und genügend Schatten an heißen Tagen. Es erinnerte alle daran, daß sie hier keine bleibende Stätte haben, sondern unterwegs sind, ein wanderndes Gottesvolk wie einst das Volk Israel in der Wüste. So wurde diese konfessionell nicht vorgeprägte Bleibe zur provisorischen Heimat der Delegierten. Beim Eröffnungsgottesdienst hängten die Teilnehmer Wimpel mit den Namen der Mitgliedskirchen an den Zeltwänden auf, in Farben so abgestimmt, daß je eine Gruppe die Farben des Regenbogens ergab, des Bundeszeichens Gottes mit Noah. Kinder aus aller Welt hatten Selbstbildnisse gemalt, die ebenfalls an den Wänden Platz fanden und die Delegierten an ihre Verantwortung für die Zukunft des Volkes Gottes erinnerten. Werden diese Kinder noch eine bewohnbare Erde erben? Werden sie noch unter der Spaltung der Christen zu leiden haben? Was anfänglich recht munter anmutete, wurde je länger je mehr zur ernsten Mahnung. Das Zelt war mehr noch als der Plenarsaal der Mittelpunkt

des ganzen Geschehens. Hier begann auch am 24. Juli 1983 um 9.30 Uhr die Vollversammlung mit der „Feier des Lebens", die den hoffnungsfrohen Tenor der kommenden Wochen angab. Als Liturgen fungierten der Primas der Anglikanischen Kirche von Kanada, Ted Scott, und Generalsekretär Pfarrer Dr. Philip Potter. Zu Joh1,1-4 predigte Pauline Webb, bisherige stellvertretende Vorsitzende des Zentralausschusses. Die Fürbitten sprachen Delegierte aus Asien, Afrika, Lateinamerika, Ost- und Westeuropa, aus Nordamerika, der Karibik und dem pazifischen Raum. Dank für das Geschenk des Lebens und Weihe der ganzen Schöpfung an Gott symbolisierten die Gaben, die man zum Altar brachte, Früchte der Erde und der menschlichen Arbeit, Nahrungsmittel, Blumen und Blüten, und nicht zuletzt ein Kind, Fleisch gewordene Hoffnung auf den Fortbestand der Menschheitsfamilie. Dank, Hingabe und Hoffnung, eingebettet in den Lobpreis und die Anbetung des dreifaltigen Gottes. Das nun schon über 150 Jahre alte Lied „In Christus ist nicht Ost und West, nicht Süden oder Nord ..." klang wie eigens für Vancouver komponiert und hat in seiner letzten Strophe die Botschaft der Vollversammlung sozusagen vorweggenommen: „In Christus eint sich Ost und West und trifft sich Süd und Nord ..."

Im Gottesdienst erlebten die Teilnehmer ihre fundamentale Einheit als gemeinsam von Gott Beschenkte, gleich aus welcher Kirche, aus welchem Kontinent sie kamen, gleich, „ob sie durch ein intensives, auslösendes Erlebnis zu Christus gefunden hatten oder durch ständige treue Teilnahme am sakramentalen Leben ihrer Kirche bewußt in ihm herangereift waren" (P. Webb).

In Zungen zu reden ist gewiß eine geistliche Erfahrung der Urkirche, ein Charisma, das vor allem in den Pfingstkirchen weiterlebt. Das gemeinsame Beten und Singen in vielen Sprachen gehört wohl zu den Charismen unserer Zeit. Wie vieles konnten auch die rund achtzig Prozent Erstteilnehmer gleich zu Beginn miteinander singen: Halleluja- und Kyrie-Melodien, das „Hagios Ho Theos" der byzantinischen Liturgie, die großen Lieder der Reformation, neue Melodien und Rhythmen unserer Zeit aus Süd- und Nordamerika und Ländern der Dritten Welt. Im Laufe der drei Wochen in Vancouver wurde wohl jeder mit ihm bis dahin unbekanntem Liedgut vertraut, das er lieben lernte und so aus ganzem Herzen dieser geistlichen Einheit zustimmen konnte. In der Verschiedenheit der Sprachen, Rhythmen und Melodien manifestierte sich der eine Geist der Anbetung. So hat die 6. Vollversammlung des Ökumenischen Rates das Modell der Einheit, die „versöhnte Verschiedenheit", eingesungen. Und immer wieder war es der

Höhepunkt eines jeden Gottesdienstes, wenn alle miteinander, jeder in seiner Muttersprache, das Vaterunser beteten.

War der Eröffnungsgottesdienst am Morgen noch so strukturiert, daß man in ihm gewohnte Formen in etwa wiedererkennen konnte, so gilt das nicht mehr für die Feier am Nachmittag, zu der sich rund 15 000 Teilnehmer in einem überdachten Stadion in der Stadt versammelt hatten, einem geistlichen Geschehen eigener Prägung, die Gottes Schöpfertat, die Erlösung durch Jesus Christus und die Heiligung durch Gottes Heiligen Geist zum Ausdruck brachte.

Die Verkündigung der biblischen Botschaft illustrierten und vertieften religiöse Tänze, Mimik und symbolische Handlungen, eine Entfaltung und Wiederentdeckung dessen, was in orientalischen Liturgien, vor allem in der äthiopischen, weiterlebt, was aber in traditionellen europäischen Gottesdiensten nur durch Formen wie Sitzen, Stehen, Knien, durch Verneigung oder Kreuzschlagen, in katholischen Kirchen durch Kerzen, Weihrauch und Weihwasser erhalten geblieben ist.

Auch in manch anderen Gottesdiensten konnten die Teilnehmer erfahren, was Mimik und Tänze in jenen Kulturkreisen auszudrücken vermögen, deren Kommunikation nicht verbalisiert, sondern ganzheitlich, körperlich ist. Vielleicht ist diese Art von Kommunikation in unserem Kulturkreis weitgehend von selbst erloschen und daher auch nicht künstlich wiederzubeleben, wie es andererseits töricht wäre, ein organisches Wiedererstehen blockieren zu wollen. Es bleibt ein Anliegen des Dienstes und Zeugnisses, unsere Kommunikation zu erweitern, zu intensivieren und überzeugender zu gestalten und uns selbst, nicht zuletzt in unseren Gottesdiensten, vor Gott ganzheitlicher und daher aufrichtiger zu verhalten.

Formen, die sich relativ leicht und ungezwungen einführen und praktizieren ließen, waren die verschiedenen Arten des Friedensgrußes, den man mit seinem Nachbarn austauschte, wie auch das gelegentliche Händereichen beim Gebet des Herrn. Im Kontext von Vancouver gehört dieses Zeichen zu den ausdrucksstarken Gebärden. Ein Erzbischof hält nicht immer die Hand eines jungen Laien, wenn er betet, und nicht immer ist ein Schwarzer oder eine Frau aus dem Pazifik meine Nachbarin, wenn ich bete: „Dein Reich komme." Man konnte unschwer beobachten, daß viele für eine Weile in aller Stille miteinander verbunden blieben, als das Gebet bereits beendet war. Dieses gemeinsame Schweigen vor Gott bezeugte noch intensiver die Gemeinschaft als es Worte vermochten. Es ist schwer, diese Erlebnisse zu vermitteln.

Zu den Handlungen, ohne die Vancouver nicht erklärt werden kann, ge-

hörte die „Inthronisation der Heiligen Schrift". Jeden Morgen wurde die Bibel unter den „Kyrie-Rufen" der Gemeinde, zu der täglich wohl mehr als 80 % der Delegierten gehörten, hereingetragen und auf dem Altar geöffnet niedergelegt. Christus selber, gegenwärtig in seinem Wort, ist der eigentliche Vorsitzende dieser Vollversammlung, und alle stellen sich tagtäglich aufs neue bewußt unter sein Wort.

Mögen diese Gebete, Handlungen und Gesten auch noch keine sakramentale Einheit beinhalten, so sind sie doch mehr als nur „Schritte auf dem Weg zur Einheit".

Der gesamte Tageslauf der Vollversammlung war vom Gebet her strukturiert: Morgenandacht, Mittagsgebet und Abendgebet im großen Zelt. Aber auch die Behandlung des Hauptthemas und der vier Unterthemen im Plenarsaal war so geordnet, daß sie mit einem Lied und Gebet oder einem „Akt der Hingabe" begannen oder — wie z.B. beim Thema „Leben in Einheit" — um eine Meditation, in diesem Fall eine Bildmeditation über die Dreifaltigkeitsikone von Rublev und den Gottesdienst des Brotbrechens, bei dem nach orthodoxem Brauch Brot gesegnet und an alle verteilt wurde, zentriert war. Wiederholt wurden die Teilnehmer aufgefordert, Schriftstellen zum Hauptthema gemeinsam zu sprechen, die im betreffenden Referat ausgelegt wurden. Und wer könnte das schöne Lied der pazifischen Kirchen vergessen, das in Anlehnung an die Psalmen Gottes Herrlichkeit in seiner Schöpfung preist, wie sie die Bewohner der pazifischen Inseln erfahren. Alle Arbeit nahm vom Gebet ihren Ausgang und fand in ihm ihren Abschluß.

Mit Gebeten wurden auch die Sitzungen der 8 Fachgruppen und der rund 60 kleinen Arbeitsgruppen begonnen und beendet. Wenn auch nicht bei allen Themen Übereinstimmung gefunden werden konnte und es gelegentlich zu Kampfabstimmungen im Plenum kam, so konnten doch auch diese Anliegen im gemeinsamen Gebet aufgegriffen und als Fürbitten vor Gott getragen werden.

Fragt man nach den Mitwirkenden in den Gottesdiensten, so kann man die erfreuliche einfache Antwort geben: alle. Es ist dem Gottesdienstausschuß unter Vorsitz von Propst Dieter Trautwein aus Frankfurt in hervorragender Weise gelungen, die ganze Gemeinde miteinzubeziehen. Sie erwies sich nicht als eine Gottesdienst „konsumierende", sondern mitgestaltende Gemeinde: Singen, Beten, Zeichen und Handlungen engagierten alle, ohne daß jemals der Eindruck einer liturgischen Geschäftigkeit entstand.

Natürlich kann hier nicht genau nachgerechnet werden, ob eine Kirche, eine Kirchengemeinschaft, ein Kontinent, eine Kultur, ob Männer oder

Frauen, Junge oder Alte, die meisten Zelebranten, Vorbeter, Sänger und Solisten stellten. Der Gesamteindruck war jedoch, daß alle Traditionen, Geschlechter und Altersstufen an diesen Gottesdiensten gleichermaßen beteiligt waren und auch Behinderte im Rollstuhl als Lektoren fungierten.

Der Chor bot in sich ein buntes Bild nicht nur hinsichtlich der grünen, blauen und weißen Umhänge der Sänger und Sängerinnen, meist recht junge Leute aus verschiedenen Gegenden Kanadas und den USA. Die Kapelle, Schwarze und Weiße und Leute aus dem fernen Osten, spielten ihre je eigenen Instrumente und vermochten dennoch eine universale Harmonie zu entfalten.

An den Abenden, in den Mittagspausen oder manchmal sogar frühmorgens hielten die Konfessionen ihre je eigenen Gottesdienste, zumeist in den Kapellen und Kirchen auf dem Universitätsgelände. Die kanadischen Kirchen hatten darüber hinaus für Gottesdienstmöglichkeiten in den Kirchen der Stadt gesorgt. Kleine Gebetsgruppen kanadischer Christen beteten unter Namensnennung für jeden einzelnen Delegierten, und die katholische Bischofskonferenz Kanadas hat in allen Gottesdiensten für die Vollversammlung beten lassen.

Nach einem Buß- und Vorbereitungsgottesdienst am vorausgehenden Abend erreichte das gottesdienstliche Leben der Vollversammlung seinen Höhepunkt am Sonntag, dem 31. Juli 1983, als sich die Teilnehmer und eine größere Zahl von Christen aus Vancouver zur Feier der Eucharistie nach dem ökumenischen Ritus der „Lima-Liturgie" versammelte. Diese Form der Abendmahlsfeier basiert auf dem Zeugnis der Konvergenztexte über Taufe, Eucharistie und Amt, die im Januar 1982 in Lima von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung fertiggestellt worden waren. Sie versucht, im Gebet all das auszudrücken, was in diesen Texten theologisch umschrieben wird. Der Erzbischof von Canterbury führte den Vorsitz. Als Konzelebranten fungierten zwei Pastorinnen und vier weitere Pfarrer, die die lutherische, reformierte, methodistische, baptistische, die Tradition der Herrnhuter und der United Church of Canada repräsentierten. Der russisch-orthodoxe Erzbischof Kirill von Leningrad trug die Fürbitten vor. Bischof Scheele von Würzburg, Mitglied der vatikanischen Beobachterdelegation, inthronisierte die Heilige Schrift und verkündete das Evangelium.

Wenn auch nicht alle gemeinsam zum Tisch des Herrn gehen konnten, so war doch durch den Hauptzelebranten und die Mitwirkung der Konzelebranten aus den genannten Traditionen praktisch allen Kirchen reformatorischer Herkunft der Zutritt grundsätzlich geöffnet. Gebete und Gesänge

ermöglichten die aktive Teilnahme aller Anwesenden. Die Austeilung der Brot- und Kelchkommunion verlief ebenso würdig wie auch zügig, was für einen Gottesdienst mit einer Beteiligung von mehr als 3000 nicht selbstverständlich ist. Die übriggebliebenen Elemente wurden von den etwa 60 Austeilern verzehrt. Es ist schlechterdings unmöglich, die geistliche Freude zu schildern, die alle zuinnerst ergriff. Bischof Scheele nannte diese Eucharistiefeier die „größte derzeit mögliche Form an Gemeinsamkeit".

Vom Abend des 5. bis zum frühen Morgen des 6. August hielten über 3000 Menschen betend Nachtwache in Erinnerung an den Zusammenfall zweier kontradiktorischer Ereignisse der Menschheitsgeschichte. Die Christenheit feiert am 6. August das Fest der Verklärung des Herrn und denkt zur gleichen Zeit an den Abwurf der ersten Atombombe auf Hiroshima an diesem Tag. Verklärung der Menschheit als in Jesus Christus vorgegeben und möglicher Untergang der Menschheit im Inferno einer atomaren Katastrophe. Während der langen Nachtstunden beteten die Versammelten um Überleben und Frieden. Kirchen verschiedener Tradition hatten die Gestaltung der einzelnen Gebetsstunden übernommen. Am späten Vormittag des 6. August fand eine Eucharistiefeier nach orthodoxem Ritus statt.

Durch die Gottesdienste in Vancouver ist dem ÖRK eine enorme geistliche Aufgabe zugewachsen, die er sich nicht gesucht hat, mit der er aber nun leben muß. Dies ist in seiner Geschichte ebenso neu wie providentiell. Wer mit offenen Augen und Ohren die Entwicklung seit Nairobi verfolgt hat, wird nicht umhin können, ein Nachlassen des Vertrauens in den ÖRK zu konstatieren. Vertrauensbildende Maßnahmen wie sie im politischen Bereich praktiziert werden, helfen im geistlichen nur wenig weiter. „Unser Vertrauen zueinander gründet im Vertrauen zu Gott. Die Quelle dieses Vertrauens ist unser Gottesdienst. Er muß über die Vollversammlung hinaus lebendig bleiben", sagte Bischof Wilckens am 2. August im Plenum.

Die Betonung des Gottesdienstes impliziert keineswegs ein Zurückstellen der Theologie oder des Zeugnisses. Wie es Vitaly Borovoy in seinem Referat zum Thema „Leben in Einheit" gezeigt hat und wie es die in Vancouver so oft zitierten Konvergenztexte von Lima an vielen Stellen aussprechen, besteht zwischen Gottesdienst und Theologie ein ähnliches Verhältnis wie zwischen zwei Kraft erzeugenden Magnetpolen. Sie sind gemäß dem alten Axiom lex orandi — lex credendi reziprok aufeinander bezogen. Beide aber weisen über sich hinaus auf Dienst und Zeugnis, die ihrerseits wiederum Theologie und Gottesdienst inspirieren. Diese Gesamtschau beinhaltet auch der Begriff der „eucharistic vision", die das soteriologische Hauptthema der Vollversammlung in der schriftgemäßen Feier der Eucharistie

verankert und gleichzeitig zu Diakonie und Zeugnis hin öffnet. Nur so kann jeder gemeinsame Dienst als von Christus her kommend und auf ihn hinweisend auch von Außenstehenden erkannt werden. Gewiß bedürfen Zeugnis und Dienst, vor allem wenn sie in politische und wirtschaftliche Gebiete hineinreichen, des kundigen Sachverstandes, sowohl bei ihrer Planung als auch bei der Durchführung. Sie bedürfen aber als Dienst und Zeugnis der Christen jener Transparenz, die in ihnen Christus aufleuchten läßt.

Daher wurden — wie bereits gesagt — in den Gottesdiensten, vor allem in den Fürbitten, die konkreten Anliegen der Vollversammlung aufgegriffen und vor Gott und voreinander ausgesprochen. Der Vorsitzende, Erzbischof Scott, leitete so gut wie jede Diskussion mit einem Gebet ein und unterbrach sie auch gelegentlich durch eine Fürbitte oder einen Verweis auf den morgendlichen Gottesdienst, wenn immer sich Polarisierungen abzuzeichnen begannen. („Worship and work are intimately connected".) Das gemeinsame Gebet erzeugte in den Teilnehmern jenen Willen zum Ausgleich, der sich bis zuletzt jeder Verabsolutierung einzelner Gesichtspunkte und jeder Manipulierung widersetzte, und ließ sie an sich selbst erfahren, welches die Kraftquelle einer „heilenden Gemeinschaft" ist. Die Gottesdienste steuerten das ökumenische Schiff in Vancouver um alle Klippen.

Durch sie sind Spiritualität, Theologie und Aktion (im Sinn von Dienst und Zeugnis) in ein dynamisches Verhältnis zueinander getreten, wie es am Lebensstil der Urgemeinde von Jerusalem ablesbar ist.

Im Licht der Gottesdienste verblaßte auch die Kritik, die Außenstehende in Vancouver am ÖRK übten. „Gottesdienst bedarf ebensowenig einer Begründung wie die Liebe", hatte es in Uppsala geheißen. Dies wurde in Vancouver zutiefst erlebt. Daher brauchten die Teilnehmer den Kritikern auch nicht mit Gegenargumenten zu begegnen, sondern mit der Evidenz der Glaubenserfahrung. Es bleibt schlechterdings unverständlich, daß eine der beiden evangelikalen Stellungnahmen die Gottesdienste überhaupt nicht erwähnt, während die andere sie als den ersten unter den positiven Gesichtspunkten anführt.

Im Schlußgottesdienst nahmen sich die Delegierten und die anderen Teilnehmer vor Gott und voreinander in Pflicht, der Einheit zu dienen. Dies ist eine ebenso tragfähige wie hoffnungsvolle Basis für den weiteren Weg des ÖRK.

Es wird sicher noch einiger Zeit bedürfen, um die Ergebnisse von Vancouver auszuwerten, auch das, was die Berichte über den Gottesdienst sagen. Sicher ist bereits heute: Das Herz der Vollversammlung schlug dort, wo gebetet wurde. „Worship, Vancouver's outstanding feature."

II. *Der Gottesdienst in den Berichten von Vancouver*

Die gottesdienstliche Erfahrung der Teilnehmer hat sich in einigen Berichten, die während der Vollversammlung erarbeitet wurden, niedergeschlagen. Dies ist um so auffälliger, als zur Zeit ihrer Abfassung und Diskussion im Plenum noch nicht alle Gottesdienste stattgefunden hatten.

Im folgenden werden die entsprechenden Aussagen kurz vorgestellt.[1] Zunächst die Berichte der 8 Fachgruppen (Issue Groups):

Der Bericht der ersten Fachgruppe „Zeugnis in einer gespaltenen Welt" beschreibt im ersten Kapitel den Kontext unseres Zeugnisses, die Kultur, in der wir leben. Aus der lebendigen Erfahrung in Vancouver ist die Thematik des zweiten Kapitels erwachsen: „Gottesdienst: Die Perspektive und die Kraft, in der wir Zeugnis ablegen." Vor allem aktiven Zeugnis und Dienst erinnert der Gottesdienst daran, „daß wir in erster Linie Empfangende sind" (S. 60).

„17. Wir waren für die zentrale Rolle dankbar, die der tägliche Gottesdienst auf dieser Vollversammlung gespielt hat. Er erneuerte die Gemeinschaft des Geistes und gab uns die geistliche Stärke, mit den verschiedenen Herausforderungen und sogar Enttäuschungen fertig zu werden, vor die wir uns gestellt sahen.

18. Der Gottesdienst ist der zentrale Akt des Lebens und der Mission, des Zeugnisses und des Dienstes der Kirche. Er ist der Weg, auf dem Frauen und Männer, Reiche und Arme, Gesunde und Behinderte an Gottes Gnade teilhaben und Vergebung suchen. Er ist eine liturgische, sakramentale und öffentliche Vergegenwärtigung des einmaligen Aktes Jesu Christi für das Leben der Welt. Die evangelische, befreiende Macht des Gottesdienstes liegt in der Tatsache, daß ‚ihr des Herrn Tod verkündigt, bis daß er kommt' (1Kor11,26)" (S. 61).

Die folgenden Ausführungen drängen auf eine tiefgreifende Erneuerung und Belebung des gottesdienstlichen Lebens der Gemeinden und Kirchen, um die geistliche Kraft des Zeugnisses zu stärken. In den Empfehlungen an die Mitgliedskirchen werden diese ermutigt, „einander auf Ortsebene zu besuchen, um gegenseitig an Gottesdiensten teilzunehmen und partnerschaftliche Beziehungen zu unterschiedlichen liturgischen Traditionen aufzubauen" (S. 68).

Im Bericht der zweiten Fachgruppe „Schritte auf dem Weg zur Einheit" wird die Konzeption der konziliaren Gemeinschaft vertieft durch die „eucharistische Vision".[2] „Der Aspekt der christlichen Einheit, der für uns hier in Vancouver aber am meisten in den Vordergrund gerückt ist, ist die eucharistische Vision."

Sie schließt „die ganze Wirklichkeit des christlichen Lebens und Zeugnisses ein und vermag — wenn wir sie in Wahrheit gefunden haben — neues Licht auf die christliche Einheit in der Fülle seiner reichen Vielfalt zu werfen... indem sie aber die

organische Einheit christlichen Engagements und ihre einzige Quelle in der inkarnierten Selbsthingabe Christi sichtbar macht, lenkt und beflügelt die eucharistische Schau (Vision) unsere Schritte auf dem Weg zur vollkommenen und glaubwürdigen Verwirklichung der uns gegebenen Einheit" (S. 71).

Der Bericht befaßt sich ausführlich mit dem Rezeptionsprozeß von Taufe, Eucharistie und Amt und schreibt in diesem Zusammenhang:

„Die Feier der Liturgie anhand der in diesem Dokument bereits enthaltenen Richtlinien war für viele von uns hier in Vancouver ein denkwürdiges und zutiefst bewegendes Erlebnis. Diese Erfahrung ermutigt uns, die Bedeutung der Bitte zu unterstreichen, daß die offizielle Stellungnahme auch auf die Frage eingehen sollte, ‚welche richtungsweisenden Hilfen Ihre Kirche aus diesem Text für ihr gottesdienstliches Leben ableiten kann'" (S. 74).

Auch dieser Themengruppe ist es nicht entgangen, daß auf der Vollversammlung eine gewisse Spannung „zwischen denjenigen, denen es in erster Linie um die Einheit der Kirche geht, und denjenigen, denen es um die dringende Notwendigkeit von Gerechtigkeit und Frieden und Versöhnung in der menschlichen Gemeinschaft geht", gegeben hat. Eine Trennung zwischen Einheit der Christen und Erneuerung der Menschheit kann es jedoch nicht geben.

Tatsächlich hat das Lima-Dokument deutlich gemacht, daß Taufe, Eucharistie und Amt heilende und einende Zeichen einer Kirche sind, die für eine erneuerte und versöhnte Menschheit lebt und arbeitet.

Im folgenden werden die im Lima-Dokument enthaltenen ethischen Implikationen, vor allem von Taufe und Eucharistie, klar hervorgehoben, was nicht zuletzt auf die eigene gottesdienstliche Erfahrung in Vancouver zurückgeht. Damit ist auch die Theologie aus dem Vakuum einer isolierten Wissenschaft herausgehoben:

„Auf dieser Vollversammlung standen wir unter einem besonderen Segen, da sich unsere Theologie zur Doxologie, unsere lehrmäßigen Übereinstimmungen zum Lob und zur Anbetung des dreieinigen Gottes emporgehoben haben. Die Tatsache, daß wir die Eucharistische Liturgie von Lima miteinander gefeiert haben, könnte zu einem mächtigen Schritt vorwärts auf dem spirituellen Weg der Rezeption der Lehraussagen des ökumenischen Textes führen, der ihr zugrunde liegt. Was wir wirklich glauben, bestimmt die Art unseres Betens und unserer Arbeit, genau wie Beten und Handeln helfen, unser Verständnis des Glaubens zu vertiefen. Mögen unsere zunehmenden lehrmäßigen Übereinstimmungen innerhalb der Gemeinschaft des Ökumenischen Rates der Kirchen uns zu einem tiefer geeinten Gottesdienst und einem wirksameren gemeinsamen Zeugnis befähigen. Jesus Christus, der das Haupt des Leibes, nämlich der Kirche ist, ist Herr und Leben, das der ganzen Schöpfung gegeben ist (Kol 1,18-20)" (S. 79).

Konsequenterweise empfiehlt der Bericht dem Ausschuß für Programmrichtlinien:

„Der ÖRK sollte die Lima-Liturgie breit ausstreuen und deren Gebrauch, wo angemessen, in einer Vielfalt von Situationen anregen" (S. 79).

Der Bericht der dritten Fachgruppe „In Richtung auf mehr Partizipation" verweist zwar nicht ausdrücklich auf die gemeinsame gottesdienstliche Erfahrung in Vancouver, die vollzogene Partizipation war, aber er bringt doch auch das gottesdienstliche Leben bereits in der Einleitung ins Spiel, wenn es heißt:

„Jesus fordert von uns, daß wir durch das Wort Gottes wiedergeboren werden und neue Menschen werden ... Durch unsere Taufe und in der Eucharistie haben wir Teil an Gottes Schöpfung, an der Kirche, die der Leib Christi, und an Gottes eigenem Leben, das die Quelle aller unserer Freude und Hoffnung ist" (S. 81).

Des weiteren wählt der Bericht die Theologie vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen als Fundament für seine folgenden Ausführungen.

Der Bericht der vierten Fachgruppe „Das Leben in Gemeinschaft teilen und heil machen" stellt den Bezug zum gottesdienstlichen Leben wieder deutlich heraus. Das Teilen wurzelt im Wesen des dreieinigen Gottes als einer Gemeinschaft des Teilens.[3] Christus ist der konkrete Ausdruck in Raum und Zeit von Gottes „Oikononia des Teilens". Die Kirche als Leib Christi ist darum ihrem Wesen und Auftrag nach eine „Koinonia des Teilens und Heilens".

„Das bewußte Heilen und Teilen der Kirchen beginnt in der Eucharistie" (S. 89).

„Diese Vollversammlung hat uns durch ihr Gottesdienstleben, durch ihre Gemeinschaft und durch die zahlreichen persönlichen Begegnungen gezeigt, wie viel wir als Glieder des Leibes Christi einander zu geben und voneinander zu empfangen haben."

„Es ist eine Bereicherung für alle Christen, wenn sie an Formen christlichen Lebens und christlicher Frömmigkeit teilhaben, die sich von ihren eigenen unterscheiden. Wir können von der Spiritualität, dem Gebet, dem Lebensstil, dem Leiden und dem Ringen der anderen viel lernen" (S. 90).

Der Bericht der fünften Fachgruppe „Den Bedrohungen des Friedens und Überlebens begegnen" enthält keinen Bezug auf den Gottesdienst oder das gottesdienstliche Leben in Vancouver.[4]

Dem Bericht der sechsten Fachgruppe „Für Gerechtigkeit und Menschenwürde kämpfen" kann man gewiß nicht eine biblische und theologische Grundüberzeugung absprechen, die sich auch immer wieder zwischen den beschwörenden Appellen und eindeutigen Kritiken an unserer Zeit artikuliert, aber er enthält auch einen Abschnitt über die Spiritualität, der bedenklich stimmt, wenn es heißt: „Die Kirchen sollten erproben, in welchen Formen christliche Spiritualität im Kampf um Gerechtigkeit und Menschenwürde sichtbar wird" (S. 117).

Alle anderen Dokumente gehen von der Spiritualität und dem Gottes-

dienst aus, um von daher die ethischen Implikationen, auch die Notwendigkeit des Kampfes um Gerechtigkeit und Menschenwürde, aufzuzeigen.

Der Bericht der siebenten Fachgruppe „Lernen in Gemeinschaft" nennt als zweiten der sechs Aspekte dieses Lernens die „Einübung in das gottesdienstliche Leben" (S. 122). In diesem Abschnitt werden in äußerst präziser und knapper Form Inhalt und Gestalt gottesdienstlichen Lebens der Gemeinde beschrieben. Die Einübung in diese gottesdienstlichen Formen gelten vor allem als ein geistliches Lernen in der Gemeinschaft. Daher wird auch diese Einübung den Kirchen nachdrücklich empfohlen (S. 126). In bezug auf das „Lernen in der Gemeinde" gilt die Einübung in liturgische Formen als geistlicher Mittelpunkt, wird doch die Gemeinde nicht zuletzt durch den Gottesdienst getragen.

Auch zur theologischen Ausbildung gehört „größere Offenheit für das geistliche und liturgische Erbe wie auch für Theologien, die sich in verschiedenen Teilen der Welt herausbilden" (S. 128).

Der Bericht der achten Fachgruppe „Überzeugende Kommunikation" versäumt es, die wohl am besten gelungene Kommunikation in Vancouver, nämlich die gottesdienstliche, näher zu reflektieren. Er verweist lediglich auf einige symbolische Gegenstände und Handlungen.

Dem Bericht des Ausschusses für Programmrichtlinien kommt besondere Bedeutung für die künftige Arbeit des ÖRK zu. Er weist den Rat an, dem Rezeptionsprozeß von Taufe, Eucharistie und Amt besondere Aufmerksamkeit zu widmen: „Die liturgischen und geistlichen Implikationen dieser Erklärungen sind besonders wichtig" (S. 260).

Zur Förderung ökumenischen Lernens wird u.a. auch auf die Entwicklung und Förderung ökumenischen liturgischen Materials (z.B. die „Lima-Liturgie") hingewiesen (S. 263).

Die Botschaft der 6. Vollversammlung „Leben in Gemeinschaft" hat ihren Grundtenor vom Gottesdienst her. Nach dem Grußwort und einem sehr kurzen Rückblick auf den bisherigen Weg des ÖRK heißt es:

„Jetzt unter dem Thema ‚Jesus Christus, das Leben der Welt' sind wir aufgerufen, zusammen zu leben. Auf der Vollversammlung bekommen wir einen Geschmack von diesem Leben. Unsere Gottesdienste in einem großen Zelt, das uns an das Volk auf der Pilgerschaft erinnert, ... die Gebete und Lieder in vielen Sprachen, aber in demselben Geist der Anbetung, die uns bewegen ... all das ist Teil des Zusammenlebens in der Familie der Christen" (S. 9).

Auch für die Dienste in der Welt von heute wird Bezug auf den Gottesdienst genommen:

„Im Geheimnis der Eucharistie bevollmächtigt uns der auferstandene Herr, diesen Weg des Gebens und Empfangens zu gehen" (S. 10).

Der letzte Abschnitt der Botschaft mündet in einen Lobgesang. Er ist auch stilistisch von der Sprache der Gottesdienste in Vancouver geprägt:

„... wenn wir im Gottesdienst vom Brot des Lebens essen, erkennen wir immer wieder Gottes rettendes Handeln in Christus in unserem eigenen Leben ... Die Macht des Todes ist stark. Das Geschenk des Lebens in Christus ist stärker. Wir verpflichten uns, dieses Leben mit seinen Risiken und seiner Freude zu leben, und wagen es deshalb, mit allen himmlischen Heerscharen zu rufen: ‚Tod, wo ist dein Sieg?' Christ ist erstanden. Er ist wahrhaftig auferstanden" (S. 11f).

ANMERKUNGEN

1 Bericht aus Vancouver 1983, S. 57-136.

2 Vitaly Borovoy hat in seinem Referat zum Unterthema „Leben in Einheit" diesen Begriff gebraucht und seine verschiedenen Dimensionen, die liturgische, die ontologische und die diakonische herausgearbeitet.

3 Vermutlich geht diese Aussage auf die Meditation über die Trinitätsikone von Rublev zurück.

4 Es wird auch kein Bezug auf die beiden Referate zum Unterthema „Leben und Tod: Konfrontation und Überwindung" genommen, die Frieda Haddad und Hyung Kyu Park gehalten haben. Beide Referenten gehen vom Erlebnis des Ostergottesdienstes aus. In der Kraft des auferstandenen Christus, der sich den Gläubigen im Gottesdienst mitteilt, können sie Leid und Verfolgung überwinden.

Auf dem Weg zum Leben

Vancouver '83 in katholischer Sicht

VON PAUL-WERNER SCHEELE

Zu den unvergeßlichen Eindrücken von Vancouver gehört das große *Zelt,* das während der 6. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen im Campus der Universität von British Columbia aufgeschlagen war. Spötter konnten es als Zirkuszelt apostrophieren und mit dieser Deutung billige, bissige Attacken auf das Leben und Treiben des Weltrates verbinden. In Wahrheit war es Zelt des Gottesdienstes und des Gottesvolkes. Es vereinte eine buntere Vielfalt und hatte ein internationaleres Gepräge als renommierte Zirkusunternehmen zu bieten vermögen; es konnte zudem faszinierendere Erfahrungen vermitteln als jene es trotz aller Anstrengungen fertigbringen. Tag für Tag stand dieses Zelt im Zentrum

der Versammlung. So konnte es die Mitte aller christlichen Gemeinschaft und überdies deren Dynamik eindringlich vor Augen führen. Es konnte überdies zeichenhaft bewußt machen, was Philip Potter in seinem Bericht mit den Worten umschrieb:

„Im Grunde genommen ist die Kirche gemäß ihrem Wesen immer in der Wüste, auf der Pilgerreise zur Stadt Gottes oder — wie es im Hebräerbrief ausgedrückt wird — auf dem Weg zu der Welt (oikoumene), die kommen wird (2, 5). Die Kirche ist das Volk Gottes, das durch den Exodus im Tod und in der Auferstehung Christi geschaffen und geheiligt worden ist. Sie ist berufen, an den Leiden Christi für die Erlösung unserer zerrissenen und gespaltenen Welt teilzuhaben."[1]

Der Herr bringt alle, die sein Wort aufnehmen, in eine „ökumenische Bewegung" im tiefsten Sinn. Er vereint die Glaubenden zu einer Gemeinschaft von Pilgern und Missionaren.

Will man das Geschehen von Vancouver realistisch erfassen, muß man sich eben dies vergegenwärtigen. Man kann die Aussagen der Vollversammlung nicht wie Sätze irgendeines Lehrbuches analysieren, um sie sodann wie Mosaiksteine zusammenzusetzen. Es geht darum, sich auf eine Bewegung einzulassen, ihre motorischen wie ihre bremsenden Kräfte und ihre Zielrichtung wie ihre Gefährdungen zu erkennen. Entsprechend stellt sich eine zweifache Frage: I. Wie sieht der Weg von Nairobi nach Vancouver aus? II. Was hat sich in Vancouver bewegt? Selbstverständlich sind bei dem Antwortversuch die Gegebenheiten besonders zu berücksichtigen, auf die das Leitwort der 6. Vollversammlung hinweist: „Jesus Christus — das Leben der Welt".

I. Von Nairobi nach Vancouver unterwegs

Will man sich über den Weg von der 5. zur 6. Vollversammlung informieren, bieten sich zwei besonders ergiebige Quellen an: der offizielle Bericht des Zentralausschusses „Von Nairobi nach Vancouver"[2] und der 5. Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen.[3] Auf beide Texte hat die Vollversammlung mehrfach Bezug genommen. Hier kann nur einiges aus der Fülle des Dokumentierten herausgegriffen und stellvertretend für anderes in den Blick gerückt werden.

In seiner Botschaft an die 5. Vollversammlung hatte Papst Paul VI. von „brüderlicher Solidarität" gesprochen und das Vertrauen zum Ausdruck gebracht, „daß die bisherigen und künftigen Schritte der katholischen Kirche zur Förderung der ökumenischen Bewegung und — wo immer möglich — zur Zusammenarbeit mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen mit

Gottes Hilfe fortgesetzt und intensiviert werden"[4]. Bevorzugte Organe der Kooperation waren und sind die Gemeinsame Arbeitsgruppe sowie die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, in der seit fast 15 Jahren katholische Theologen als offizielle Mitglieder tätig sind.

Aus der Vielzahl der Fakten ist das publizistisch kaum beachtete und statistisch nicht faßbare Geschehen von größter Bedeutung, auf das der Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe mit folgenden Worten hinweist:

„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. Entscheidende Hilfe 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."[5]

Mancher mag meinen, von Bekehrung und Erneuerung reden sei ein leicht durchschaubarer frommer Fluchtversuch angesichts drängender aktueller Probleme. Das Gegenteil ist der Fall. Nur kraft der Bekehrung und Erneuerung können wir die gegenwärtigen Nöte bestehen und wirksame Hilfe leisten; nur so ist eine unverfälschte Erkenntnis der Situation möglich. Es zählt zu den positiven Ergebnissen der letzten Jahre, daß man die Tatsache der Spaltung im allgemeinen und der einzelnen trennenden Faktoren im besonderen realistischer als früher wahrgenommen hat. Anders als viele, die den Notstand der Trennung als Normalstand christlichen Lebens interpretieren, hat die Gemeinsame Arbeitsgruppe festgehalten:

„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."[6]

Im Blick auf die hier genannten Aufgaben ist zwischen Nairobi und Vancouver Wichtiges geschehen. Der fundamentale Auftrag des gemeinsamen Zeugnisses wurde in einem gemeinsam erarbeiteten Studiendokument theoretisch wie praktisch angegangen.[7] Über die Verlautbarung von 1970 „Gemeinsames Zeugnis und Proselytismus" hinausgehend befaßte man sich positiv mit der Theologie des Zeugnisses, näherhin mit dessen Ursprung, Struktur, Merkmalen und Auswirkungen. Im Anhang mitgeteilte Erfahrungsberichte machen deutlich, wie Christen in unter-

schiedlichen Situationen das gemeinsame Zeugnis zu verwirklichen versucht haben.[8] Mehr als Informationen sollten damit Impulse für weitere Aktivitäten gegeben werden. Ähnliches gilt von dem Studienführer „Mission und Evangelisation"[9]. Er wurde von der gleichnamigen Kommission erarbeitet, zu der — nach dem Zeugnis ihres Direktors Emilio Castro — „die ernsthafte und sehr konstruktive römisch-katholische Beteiligung" gehört[10]. In der Weltmissionskonferenz von Melbourne (1980) wurde die katholische Mitwirkung auch nach außen manifestiert. Aufs ganze gesehen kann man „in der Tat von einer neuen ‚Tradition' ökumenischen Verstehens, gemeinsamer Anliegen und gemeinsamen Zeugnisses sprechen"[11].

Erwähnung verdienen schließlich die drei *Foren*, in denen 1978-1980 Vertreter der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, der Weltweiten christlichen Gemeinschaften und des römischen Einheitssekretariats ihre Bemühungen um die Einheit darlegen und koordinieren konnten.[12] Das Spektrum der behandelten Themen ist typisch für die ökumenische Diskussion seit Nairobi: Es reicht von der Zielbestimmung und den unterschiedlichen Einheitskonzeptionen über die Fragen der Eucharistie, des Amtes und der Autorität bis hin zu der noch unbewältigten Aufgabe der Rezeption.

Für die Glaubenseinheit wie für das gottesdienstliche Leben gleicherweise bedeutsam ist die 1982 in *Lima* erfolgte Verabschiedung der Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung über Taufe, Eucharistie und Amt[13]. Wie die katholische Kirche bei ihrer Erstellung beteiligt war, ist sie auch in die fällige Rezeption einbezogen. Nicht vergessen sei die seit langem praktizierte Kooperation bei der Vorbereitung und der Durchführung der jährlichen Gebetswoche für die Einheit der Christen. Mit Recht zählt die Gemeinsame Arbeitsgruppe zu den „sichtbaren Zwischenschritten" die „Reflexion über die Möglichkeiten gemeinsamen Gottesdienstes einschließlich der gemeinsamen Verwendung oder des Austausches liturgischer und geistlicher Ressourcen, über die ökumenische Bedeutung der Verehrung der Heiligen sowie in der Ermutigung sachkundiger, wechselseitiger Fürbitte"[14].

Trotz gegenteiliger Behauptungen wurde in den letzten Jahren die Zusammenarbeit im sozialen Bereich nicht außer acht gelassen. Daß 1980 das ökumenische Experiment des gemeinsamen Unternehmens des ÖRK und der Päpstlichen Kommission für Gerechtigkeit und Frieden SODEPAX eingestellt wurde, war keine Entscheidung gegen die gemeinsame soziale Tätigkeit; es ging und geht um eine wirksamere, differenziertere Weise, sich soweit wie möglich miteinander den Herausforderungen unserer Welt

zu stellen. Daß dabei etliche Unterschiede in der Sozialethik wie in der Wertung politischen Engagements beachtet sein wollen, ist allen Seiten bekannt.

Besonders hilfreich angesichts aller gestellten Aufgaben ist die in der Gemeinsamen Arbeitsgruppe bekundete Überzeugung, daß diese in einem wesentlichen inneren Zusammenhang stehen und so einander fordern und fördern:

„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."[15]

Eine der erregendsten Fragen vor Vancouver war, ob und wie man den so fixierten und beschrittenen Weg fortsetzen würde.

II. In Vancouver unterwegs

Gleich zu Beginn der Vollversammlung gab der Vorsitzende des Zentralausschusses Erzbischof Scott am Ende seines Berichts eine prägnante *Wegmarkierung*, die über Vancouver hinaus Beachtung verdient. Im Blick auf die Welt von heute stellte er den unermeßlichen Einfluß der Kapitalismus- und der Kommunismusideologie fest. Beide bekämpfen sich und sind doch in vielem einander ähnlich. Unter anderem sind

„beide in der Praxis materialistisch, beide tendieren dahin, sich nur auf das zu beschränken, was in Zeit und Raum geschieht, und sich auf Menschen und Dinge zu konzentrieren... Beide befinden sich in der Defensive, und der gegenwärtige Kampf zwischen ihnen, bei dem Macht in einer Größenordnung entfaltet wird, wie es sie in der Menschheitsgeschichte bisher noch nie gegeben hat, birgt die Möglichkeit, ... alles Leben auf unserem Planeten zu zerstören"[16].

Wo stehen die Kirchen in dieser fatalen Situation? Wo sollten sie stehen? Zum ersten ist festzustellen, daß sie sich „weitestgehend in kultureller Gefangenschaft" der Ideologien befinden[17]; zum zweiten ist mit aller Kraft zu sagen und zu leben, daß sie berufen und verpflichtet sind, wahrhaft frei zu werden und die Frohbotschaft der freimachenden Liebe zu verkünden. Der Christusweg führt aus jeder Versklavung heraus hinein in die Fülle des Lebens. Dabei greift er die richtigen Elemente auf, die den Ideologien zugrunde liegen, und bringt sie zur uneingeschränkten Erfüllung und Auswirkung. Läßt man auf diesem Hintergrund die Vollversammlung Revue passieren, dann drängen sich etliche Phänomene kultureller Gefangenschaft auf; nicht selten konnte man den Eindruck haben, die Ideologie-

front zöge sich quer durch die Reihen der Delegierten. Dennoch fehlte es nicht an beachtlichen Versuchen, miteinander den spezifisch christlichen Weg zu sehen und zu gehen. Der vom Moderator formulierte Imperativ verfehlte seine Wirkung nicht: Die Kirchen müssen „wieder zu einer transzendenten Loyalität zurückfinden"[18].

Genau mit diesen Worten kann man die Intention charakterisieren, die hinter der katholischen Beteiligung an der Vollversammlung wie an anderen Aktivitäten des ÖRK steht. Papst *Johannes Paul II.* hat das nicht erst in seiner Vancouver-Botschaft deutlich gemacht. Bereits am Epiphaniefest 1983 hat er in der Bulle „Aperite portas Redemptori" von der Freude gesprochen, daß viele sich bereiten, „in besonderer Weise Christus als das Leben der Welt zu feiern", und hat dazu den Segen des Herrn erfleht.[19] Selbst beim Pastoralbesuch in seinem Heimatland hat er an die Vollversammlung gedacht und ihren Teilnehmern „eine fruchtbare, brüderliche Zusammenarbeit" gewünscht.[20] Kardinal J. Willebrands, der in seinem Schreiben an Ph. Potter den Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe „generell gutgeheißen" und zugleich betont hat, daß „die ökumenische Verpflichtung" der katholischen Kirche „unwiderrufbar" sei, hat auf seine Weise dargetan, was *transzendente Loyalität* meint. Im Anschluß an das hohepriesterliche Gebet Jesu betonte er: Unsere Beziehung sollte „tiefverwurzelt und geistlicher Natur sein in der Hoffnung, daß sie uns zu einem gemeinsamen Verständnis von Kirche führen möge, als ‚eine unzerstörbare Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heils für das ganze Menschengeschlecht, ... als sichtbares Sakrament dieser heilbringenden Einheit' (LG 9)"[21]. Im Sinne transzendenter Loyalität ist auch die Entsendung der zwanzigköpfigen vatikanischen Delegation, deren Aufnahme und deren Beteiligung an der Vollversammlung zu sehen.

Wie sehr Weltrat und katholische Kirche verbunden sind, kam nicht zuletzt durch die positive Wertung zum Ausdruck, die der Präsident des Einheitssekretariats der in Nairobi beschlossenen Zielumschreibung des ÖRK angedeihen ließ. Wörtlich erklärte er:

„Es war eine beachtliche Ermutigung für die Beziehungen der römisch-katholischen Kirche zum Weltkirchenrat, als die 5. Vollversammlung 1975 bei der Definition der Zielsetzungen des Rates an erster Stelle nannte: ‚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...' Zweifellos wurde damit ein stärkerer Impuls für das römisch-katholische Engagement in den Bemühungen von ‚Glauben und Kirchenverfassung' gegeben."[22]

Der hiermit bekundete Konsens gibt uns einen Wertungsmaßstab in die

Hand, der sowohl dem Weltrat wie der katholischen Sicht gemäß ist. Entsprechend fragen wir, wie weit man in Vancouver diesem dreifachen Ziel nähergekommen ist.

Es liegt nahe, bezüglich der *sichtbaren Einheit im einen Glauben* nach den Ergebnissen der Fachgruppe „Schritte auf dem Weg zur Einheit" und nach dem gleichlautenden Schlußbericht zu fragen. Hier sind in der Tat fundamentale Fakten und Desiderate zur Sprache gekommen. Das darf nicht übersehen lassen, daß alle acht Fachgruppen für die sichtbare Einheit relevant waren. Zweifellos gehören zur Verwirklichung wie zur Auswirkung der spezifisch christlichen Einheit das „Zeugnis in einer gespaltenen Welt" (Fachgruppe 1), die Bemühung um „mehr Partizipation" (3) und darum, das „Leben in der Gemeinschaft (zu) teilen und heil(zu)machen"(4) sowie das Engagement für den Frieden (5), Gerechtigkeit und Menschenwürde (6), für das „Lernen in der Gemeinschaft" (7) und für die „glaubwürdige Kommunikation" (8). Es kann vor verhängnisvollen Verengungen und Blockierungen bewahren, wenn man die Sichtbarkeit der Einheit bewußt in ihrem vollen Umfang anzielt. In dem Maße, wie das geschieht, wird deutlich, daß es dabei nicht nur um die Voten einzelner Theologen, sondern um den Einsatz des ganzen Gottesvolkes geht.

Die Zusammengehörigkeit aller genannten und etlicher ungenannten Komponenten wurde mit einem Stichwort charakterisiert, das für manche ungewohnt und nicht unmittelbar plausibel war. Auch wenn es überraschend auftauchte, wurzelte es tief in Erfahrungen der Versammlung wie in jahrelang erarbeiteten theologischen Erkenntnissen, die in ihr intensiv diskutiert wurden; erinnert sei insbesondere an die Lima-Dokumente und die ihr entsprechende Liturgie. Bemüht, wie frühere Vollversammlungen das Neue und Typische auf einen knappen Nenner zu bringen, sprach man von der *eucharistischen Vision* der Einheit. Wird man sich diese Sicht weltweit zu eigen machen? Das ist eine offene Frage. Ihre Beantwortung hängt entscheidend davon ab, wie man zu den Gegebenheiten steht, die mit den Worten „eucharistische Vision" (in der deutschen Fassung in „Vorstellung" und „Gesamtschau" geändert, die Red.) angezielt werden. Der Schlußbericht „Schritte auf dem Weg zur Einheit" vollzieht selber einen bedeutsamen Schritt, wenn er dazu ausführt: „Christus — das Leben der Welt — eint Himmel und Erde, Gott und Welt, Geistliches und Weltliches. Sein Leib und Blut, die uns in den Elementen Brot und Wein gegeben werden, vereinigen Liturgie und Diakonie, Verkündigung und heilendes Amt. So schließt unsere eucharistische Vorstellung die ganze Wirklichkeit des christlichen Lebens und Zeugnisses ein und vermag — wenn wir sie in Wahrheit

gefunden haben — neues Licht auf die christliche Einheit in der Fülle seiner reichen Vielfalt zu werfen... Indem sie aber die organische Einheit christlichen Engagements und ihre einzige Quelle in der inkarnierten Selbsthingabe Christi sichtbar macht, lenkt und beflügelt die eucharistische Schau (Vision) unsere Schritte auf dem Weg zur vollkommenen und glaubwürdigen Verwirklichung der uns gegebenen Einheit."[23]

Eindrucksvoll tritt hier zutage, wie der Weg zur Mitte des Glaubens immerzu auch der nächste Weg zum Nächsten in Kirche und Welt ist. Das gilt ebenso im Blick auf die Aufgabe, die in Vancouver besonders herausgestellt wurde: das gemeinsame Verständnis und *Bekenntnis des einen apostolischen Glaubens*. Seit längerem gibt es ein diesbezügliches Faith and Order-Projekt: „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens heute". Damit wird nicht weniger angezielt als die entscheidende Rückkehr zum Ursprung, „d.h. zu Gott, wie er in Jesus Christus durch den Heiligen Geist offenbart ist. Eine solche Umkehr erfordert ein Bemühen der Kirchen, den Inhalt des Glaubens so auszudrücken, daß das Leben der Gemeinschaft mit dem Wort Gottes in Einklang steht"[24]. Zu Recht will man versuchen, nicht nur Experten, sondern die Kirchen selber so früh und so intensiv wie möglich in dieses Vorhaben einzubeziehen. Näherhin wird ein Dreifaches erstrebt:

„Erstens eine gemeinsame Anerkennung des apostolischen Glaubens, wie er in den Glaubensbekenntnissen der ungeteilten Kirche, etwa im Apostolischen und besonders im Nizänischen Glaubensbekenntnis, zum Ausdruck kommt; zweitens eine gemeinsame Erklärung des Glaubens in heute verständlicher Formulierung, die als solche anerkannt wird, und drittens ein von den heutigen Kirchen gemeinsam abgelegtes Bekenntnis eben dieses apostolischen Glaubens im Blick auf die heutigen Herausforderungen an das Evangelium."[25]

Bei den meisten bisherigen Dialogbemühungen war lediglich ein relativ kleiner Kreis aktiv. Er hat einen Text erarbeitet, der anschließend den Kirchen zum Studium bzw. zur Stellungnahme unterbreitet wurde. Beim Projekt über den apostolischen Glauben heute soll es anders sein. Hier sind die Kirchen von Anfang an eingeladen, nach Kräften mitzumachen. Es geht nicht darum, ein fertiges Produkt zu beurteilen, sondern selber zu produzieren. Die Kirchen sollen nicht irgendetwas über ein vorgelegtes Dokument äußern, sie sollen sich selbst äußern. Das gilt auch insofern, als nach dem Leben und Wesen der Kirche selbst gefragt ist, „denn das Bekenntnis zu der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche ist Bestandteil des apostolischen Glaubens"[26].

Bei der fälligen Besinnung auf den gesamten dritten Glaubensartikel müssen zwei Defizite von Vancouver tunlichst behoben werden. Zum einen

ist dem Trend zu widerstehen, *Gruppen* gegenüber der Kirche zu favorisieren. Zweifellos verdankt die Christenheit und speziell die ökumenische Bewegung dem Einsatz kleinerer Gemeinschaften unsagbar viel. Nach wie vor kann auf Hilfen solcher Art nicht verzichtet werden. Eben deshalb ist es wichtig, den ekklesialen Bezug der Gruppen nicht zu schwächen noch gar zu verlieren. Leider haben etliche Verfahrensweisen und Aussagen in Vancouver die Sorge verstärkt, man agiere zugunsten von Gruppen und zu Lasten von Kirchen. Auf seine Weise hat der stellvertretende Generalsekretär Konrad Raiser diese Beobachtungen bestätigt, als er jüngst in Genf erklärte, der „Weltkirchenrat werde in seinen Beziehungen zu den Mitgliedskirchen immer weniger mit der offiziellen Kirche als mit kirchlichen Gruppierungen zu tun haben... Dieser ‚Trend nach unten' sei bei der Weltkirchenkonferenz in Vancouver sehr deutlich geworden"[27]. Um die Tragweite dieses Phänomens realistisch einzuschätzen muß man sich folgendes vergegenwärtigen: Mit Recht hat man das Entstehen des Ökumenischen Rates der Kirchen sowie das seit dem Vaticanum II sich vollziehende offizielle katholische Engagement in der ökumenischen Bewegung freudig begrüßt, weil es fortan nicht mehr nur um Einzelpersonen und -gruppen *in* der Kirche, sondern um ökumenische Aktionen *der* Kirche gehe. Es wäre fatal, wenn das rückgängig gemacht würde.

Mit einem weiteren Desiderat konfrontieren uns die frühchristlichen Glaubensbekenntnisse wie das Vancouver-Thema: Das Leben, das Christus uns schenkt, beschränkt sich nicht auf die Dimensionen unserer Welt; es geht wesentlich um *„das ewige Leben"*, „das Leben der kommendenWelt". Was bedeutet das für den einzelnen, für die Gemeinschaft und für unseren Kosmos? Diese Fragen sind in Vancouver nicht hinreichend beantwortet worden. Das zu tun ist nicht nur im Blick auf das unverkürzte christliche Credo unerläßlich, es ist auch angesichts der anstehenden Tagesprobleme geboten, sind diese doch nur mit der Schubkraft wissender Hoffnung zu bewältigen.

Zur Positivbilanz von Vancouver zählt, daß man mehrfach die *Aufgabe verbindlichen Lehrens* angesprochen hat. Zunehmend wird bewußt, daß sowohl zum biblisch fundierten Zeugnis wie zur Rezeption dogmatischer und ethischer Aussagen authentisches autoritatives Stellungbeziehen gehört. Immer wieder zeigt sich, daß verbindliches Entscheiden und Lehren ein Wesenselement der sichtbaren Glaubenseinheit ist. Die inzwischen eingeleitete Rezeption der Lima-Dokumente bietet eine einzigartige Gelegenheit, konkret zu ermitteln, „wie die Kirchen ihren Glauben verbindlich lehren und zu einem gemeinsamen Entscheidungsprozeß kommen"[28].

Nachdem man in Vancouver zunächst den Eindruck haben konnte, die *Ergebnisse von Lima* würden im Schatten der Friedensdiskussion und politischer Aktionen verkümmern, zeigte sich bald, wie viele sich gerade für sie einzusetzen bereit waren. Gewiß hat die Erfahrung der eindrucksvoll gefeierten Lima-Liturgie erheblich dazu beigetragen, Sinn und Segen der ihr zugrundeliegenden theologischen Aussagen zu erfassen. Hier wie in mancher Diskussion hat die anstehende Rezeption konkrete Gestalt gewonnen. Das gibt den mehrfach geäußerten Postulaten Gewicht und Gesicht. Zusammenfassend ist mit dem einschlägigen Schlußbericht festzuhalten:

Der „Rezeptionsprozeß muß von jeder Kirche entsprechend ihrer Tradition vollzogen werden: er muß im Zusammenhang mit dem langen Prozeß gesehen werden, in dem die Kirchen den apostolischen Glauben in und durch die Worte des Textes zu erkennen und das neue Leben, das dieser Glaube verheißt, wiederzufinden suchen. Deshalb wird von diesem Prozeß auch häufig als vom ‚geistlichen Rezeptionsprozeß' gesprochen, der viel Zeit beanspruchen und breite Beteiligung auf verschiedenen Ebenen kirchlichen Lebens erfordern wird: Gemeinden, theologische Fakultäten, ökumenische Kommissionen und die zuständigen kirchlichen Stellen"[29].

Es ist dringend zu wünschen und, soweit es geht, zu fördern, daß der Segen weitergegeben wird, den man in Vancouver empfangen und erfahren konnte: „Auf dieser Vollversammlung standen wir unter einem besonderen Segen, da sich unsere Theologie zur Doxologie, unsere lehrmäßigen Übereinstimmungen zum Lob und zur Anbetung des dreieinigen Gottes emporgehoben haben."[30] So wie die täglichen Gottesdienste sich als lebendige Mitte der Konferenz erwiesen haben, so sollte *geistliches und speziell gottesdienstliches Geschehen* allenthalben die Einheit fördern. Das Ziel der sichtbaren Einheit, die ihren Ausdruck im Gottesdienst findet, ist durch Worte allein nicht zu erreichen. Gerade hier ist die Wahrheit zu tun, miteinander zu tun. Entsprechend fordert die Rezeption der Lima-Texte neben unerläßlichen Studien und Diskussionen vor allem dies, daß man sie buchstäblich ins Gebet nimmt. Vancouver hat auf vielfältige Weise erleben lassen, wie wir auch im Lobpreis und in der Fürbitte einander helfen können. Viele sind dafür dankbar, daß sie von Mitchristen aus einem ganz anderen Kontext in deren spezifisch geprägte geistliche Bewegung hineingenommen wurden. Sicherlich läßt sich das nicht beliebig übertragen. Gleichwohl sollte man versuchen, mit den in Vancouver empfangenen gottesdienstlichen Talenten zu wuchern. Nach wie vor ist der geistliche Ökumenismus „die Seele der ganzen ökumenischen Bewegung"[31], der Faktor also, von dem Leben oder Tod abhängen.

Sollte nicht auch die Vielfalt der *Zeichen,* die in Vancouver gebraucht wurden, jene inspirieren können, denen diese Hilfe weithin abhanden gekommen ist? Sind nicht Konsequenzen aus dem zu ziehen, was Pauline Webb im Eröffnungsgottesdienst der Versammlung mit auf den Weg gab? Im Anschluß an 1Joh 1,1 sagte sie: „Es gibt eine ‚Körpersprache', die beredter ist als Worte. Die Kirche, die Verkörperung Christi, muß diese Sprache gut beherrschen, wenn die Welt je wirklich verstehen soll, was sie zu sagen versucht."[32] Daß schließlich beim Beten des Glaubensbekenntnisses nicht nur in den anderen Sprachen, sondern auch in deutschen Texten das Wort „katholisch" mit Selbstverständlichkeit gebraucht wurde, konnte die Hoffnung nähren, daß wir im deutschen Sprachraum in absehbarer Zeit in der offiziellen Fassung wie in der Liturgie aller Gemeinden das gesamte Credo in einer einheitlichen Fassung zu sprechen vermögen.

In der Zielmarkierung der ÖRK-Satzung werden Gottesdienst und gemeinsames Leben unmittelbar miteinander verbunden unter Hinweis auf den gemeinsamen *Weltbezug.* Zusammen mit dem Glaubensleben und -zeugnis sind sie vom Herrn gegeben und aufgegeben, „damit die Welt glaubt" (Joh 17,21). So selbstverständlich das manchem erscheinen mag, so umstritten ist diese Verflochtenheit in der Theorie, so gefährdet ist sie in der Praxis. Manchmal kann man den Eindruck haben, die hier zu beobachtende Polarisierung sei die schlimmste Gefährdung der christlichen Einheit in der Gegenwart, bedroht sie doch nicht nur den Weltrat, sondern auch die einzelnen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften. Daß die Vollversammlung von solchen Tendenzen und Turbulenzen nicht verschont blieb, hat sie selbst freimütig zum Ausdruck gebracht. Dies sind die Fronten, die sich in Vancouver abzeichneten und mehr oder weniger deutlich in aller Welt festzustellen sind: Den einen „erscheint das Streben nach Einheit in einem Glauben und einer eucharistischen Gemeinschaft gegenüber dem Ringen um Frieden, Gerechtigkeit und Menschenwürde bestenfalls zweitrangig, wenn nicht irrelevant; anderen erscheint das gegen das Böse in der Geschichte gerichtete politische Engagement der Kirche bestenfalls zweitrangig, wenn nicht schädlich für ihre Aufgabe, als eucharistische Gemeinschaft zu leben und Zeugnis für das Evangelium abzulegen"[33]. Häufig wird der Ausweg aus diesem Dilemma darin gesehen, daß der eine dies, der andere jenes tut, so wie es ihm persönlich in seiner Situation wichtig erscheint. Das heißt aber, sich mit der Spaltung abzufinden, ja, sie noch vertiefen. Andere versuchen ein lediglich taktisches „Sowohl — als auch". Dabei entwickelt sich ein gefährlicher Synkretismus, in dem das Verwischen und Vermischen an die Stelle des dynamischen Vereinigens tritt.

Ist das letztere bei so unterschiedlichen Aktionen überhaupt möglich? Von vielen wird das leidenschaftlich verneint. Um so wichtiger ist das entschiedene Ja, das die Vollversammlung gesprochen hat. Vorbereitet wurde es durch die Lima-Texte wie durch den Bericht der Ökumenischen Arbeitsgruppe. Am stärksten kam es in der Konsenserklärung über die Eucharistie zum Ausdruck, die vor allem die bereits herausgestellte „eucharistische Vision" von Vancouver inspiriert hat. Unter anderem heißt es im Blick auf Weltbezug und Weltverantwortung:

„Die Eucharistie umgreift alle Aspekte des Lebens. Sie ist ein repräsentativer Akt der Danksagung und Darbringung für die ganze Welt. Die eucharistische Feier fordert Versöhnung und Gemeinschaft unter all denen, die als Brüder und Schwestern in der einen Familie Gottes betrachtet werden, und sie ist eine ständige Herausforderung bei der Suche nach angemessenen Beziehungen im sozialen, wirtschaftlichen und politischen Leben (Mt 5,23f; 1Kor 10,16f; 11,20-22; Gal 3,28). Alle Arten von Ungerechtigkeit, Rassismus, Trennung und Mangel an Freiheit werden radikal herausgefordert, wenn wir miteinander am Leib und Blut Christi teilhaben."[34]

Der Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe wiederum betont die Verbundenheit von Glauben, Mission, sozialer und politischer Verantwortung mit den Worten:

„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."[35]

Die damit gegebenen Ansätze sind zu vertiefen und theoretisch wie praktisch weiterzuführen. Mit Recht wurde in Vancouver als wichtiger Schritt zur Einheit betrachtet, daß man den Kirchen hilft, „die Beziehung zwischen der Einheit der Kirche, der eucharistischen Gemeinschaft der Gläubigen und der Veränderung der menschlichen Gemeinschaft zu untersuchen und deutlicher zum Ausdruck zu bringen"[36].

Diesem Ziel dient das Projekt, dem bei dem künftigen Engagement von Faith and Order eine zentrale und zentrierende Funktion beigemessen wird, die Arbeit: *„Die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft"*. Dabei kann auf Ergebnisse zurückgegriffen werden, die im Zusammenhang der Studie „Die Einheit der Kirche und die Einheit der Menschheit" gewonnen wurden.[37] Überdies ist weiterzuführen, was 1968 in Uppsala auf den Nenner gebracht wurde: „Die Kirche wagt es, von sich als

dem Zeichen der zukünftigen Einheit der Menschheit zu sprechen." Ausdrücklich hat man in Vancouver vorgeschlagen, daß „die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung eine theologische Untersuchung über die Kirche als Zeichen zum Mittelpunkt ihres Studienprogramms über die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft macht. Diese Empfehlung geht von der Überzeugung aus, daß die Kirche berufen ist, prophetisches ‚Zeichen', eine prophetische Gemeinschaft zu sein, durch die die Welt verwandelt werden kann"[38]. Vielleicht erweist sich dieser Ansatz als ebenso hilfreich wie er es im Vaticanum II gewesen ist. Hoffen wir insbesondere, daß die Studien das Spannungsfeld Kirche und Welt tief und weit genug erforschen. Eine Beschränkung allein auf die Relation von Einheit und Erneuerung würde nur einen Teil der ökumenischen Realität in den Blick rücken. Hier kann die Besinnung auf die biblische Reichgottesbotschaft helfen, die Kirche wie Menschheit und Welt auf je eigene Weise betrifft und in Beziehung bringt. Erst vom Ausloten der differenzierten und dynamischen Korrelation *„Gottes Reich — Gottes Volk — Gottes Welt"* sind jene Erkenntnisse und Impulse zu erwarten, die Christenheit und Welt heute dringend brauchen.

Daß mit der im Grundsätzlichen richtigen Sicht die Richtigkeit von Einzelaussagen bzw. -maßnahmen noch längst nicht garantiert ist, bedarf keiner Beweise. Wer gleichwohl solche suchen sollte, kann in Vancouver ungewöhnlich fündig werden. Was in der Weltchristenheit seit längerem zu beobachten ist, war auch in der Vollversammlung augenfällig: Während man früher meinte: „Lehre trennt, Dienst verbindet", hat sich in letzter Zeit geradezu eine Umpolung vollzogen. In vielen Fragen des Glaubens ist es zu einer tief- und weitgehenden Übereinstimmung gekommen, in den Problemen des Weltdienstes hingegen gehen die Voten wie die Aktionen auseinander, wenn nicht gar gegeneinander. Das gilt für den Individual- und für den Sozialbereich. In Vancouver war der Reflex dieser Misere gelegentlich so stark, daß manche Augen blind für das Gesamtgeschehen wurden. Um diese Not wissen berechtigt nicht zu Attacken, es verpflichtet zum *Helfen*. Die Ökumene braucht nicht nur Pioniere und Kämpfer, sie bedarf auch barmherziger Samariter.

ANMERKUNGEN

1 Bericht des Generalsekretärs (26. 8. 1983), Bericht aus Vancouver 1983, S. 214.
2 Ökumenischer Rat der Kirchen, Von Nairobi nach Vancouver, Genf 1983.

[3] Fünfter Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen, in: ÖR Heft 3/1983, S. 335-361 (zit.: AG).

[4] Botschaft von Papst Paul VI. vom 20. 11. 1975, in: H. Krüger u. W. Müller-Römheld (Hrsg.), Bericht aus Nairobi 1975, Frankfurt 1976, S. 165.

[5] AG S. 352.

[6] AG S. 356f.

[7] Gemeinsame Arbeitsgruppe der römisch-katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen, Gemeinsames Zeugnis, Bonn 1982.

[8] A.a.O. S. 22-42.

[9] J. Stromberg (Hrsg.), Mission and Evangelism: An ecumenical Affirmation, New York 1983.

[10] A.a.O. S. 3.

[11] AG S. 339.

[12] Faith and Order Paper 107, The three reports of the Forum on Bilateral Conversations, Genf 1981.

[13] Taufe, Eucharistie und Amt, Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Paderborn u. Frankfurt [6]1983.

[14] AG S. 353.

[15] AG S. 339.

[16] Bericht des Vorsitzenden (25. 7. 1983), Bericht aus Vancouver 1983, S. 211 f.

[17] Ebd. S. 212.

[18] Ebd.

[19] Johannes Paul II, Aperite portas Redemptori, Rom 1983, n. 10.

[20] Johannes Paul II, Ansprache vor Vertretern des Polnischen Ökumenischen Rates in Warschau am 17. 6. 1983, in: Sekretariat der DBK (Hrsg.), Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seiner zweiten Pilgerfahrt durch Polen, Bonn 1983, 20.

[21] Schreiben von Kardinal Jan Willebrands an ÖRK-Generalsekretär Potter, in: KNA-Dokumentation Nr. 24, 17. 8. 1983, S. 2.

[22] Ebd.; vgl. auch AG S. 336 f.

[23] Bericht aus Vancouver, I, 4, S. 71.

[24] Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens heute, Anleitungen für Arbeitsgruppen (FO/83: 3) II. 1a § 1.

[25] „Schritte auf dem Weg zur Einheit", III, 18, S. 75.

[26] A.a.O. III, 19, S. 75.

[27] KNA-ÖK I, Nr. 41, 5. Okt. 1983.

[28] A.a.O. Empfehlungen 4, S. 80.

[29] A.a.O. III, 14, S. 73.

[30] A.a.O. V. 32, S. 79.

[31] Zweites Vatikanisches Konzil, Ökumenismusdekret n. 8.

[32] P. Webb, Predigt am 24. Juli 1983, a.a.O. S. 243.

[33] A.a.O. III. 21, S. 75 f.

[34] Taufe, Eucharistie und Amt, a.a.O. S. 24.

[35] AG S. 355.

[36] A.a.O. III, C, S. 75.

[37] Vgl. K. Raiser (Hrsg.), Löwen 1971, Beiheft zur ÖR Nr. 18/19, Stuttgart 1971, S. 172-201; J. Scharbert (Hrsg.), Zum Thema Eine Kirche — eine Menschheit, Stuttgart 1971; G. Müller-Fahrenholz (Hrsg.), Accra 1974, Beiheft zur ÖR Nr. 27, Stuttgart 1975, S. 29-45.

[38] A.a.O. III, 25, S. 77.

Jesus Christus, das Leben der Welt, in Feier und Bekenntnis von Vancouver

Aus orthodoxer Sicht

VON DAN-ILIE CIOBOTEA

I. *Vancouver oder das Leben der Welt am Rande des Ozeans*

Genauso wie damals Jesus die Jünger und die Menge, die danach dürstete, das Wort des Lebens zu hören, am Meeresufer versammelte, sind — diesmal am Rande des Pazifischen Ozeans — Tausende von Christen aus der ganzen Welt in Vancouver zusammengekommen, um gemeinsam Jesus Christus, das Leben der Welt, zu feiern und zu bekennen.

Sowohl der Ort der Zusammenkunft als auch die Form der Organisation ihres Ablaufs haben die tiefe Bedeutung dieser Versammlung hervorgehoben, die während drei Wochen gleichzeitig eine Feier und eine Arbeitssitzung der Kirchen war.

II. *Das gemeinsame Gebet im Zentrum des kirchlichen und ökumenischen Lebens — eine liturgische und spirituelle Versammlung*

Die Vollversammlung von Vancouver war in erster Linie eine Versammlung des Gebetes und der Liturgiefeier. M. M. Thomas, der ehemalige Vorsitzende des ÖRK-Zentralausschußes (von Uppsala bis Nairobi), der an allen Vollversammlungen des ÖRK teilgenommen hat, sagte folgendes: „Das besondere ist hier der Gottesdienst; noch nie ist die Beteiligung so groß gewesen." Tatsächlich gab diese Meinung den allgemeinen Eindruck der Teilnehmer wieder. Die unterschiedlichen Formen des Gebetes, die kulturelle und ethnische Vielfalt der Kirchen (aus über 100 Ländern der ganzen Welt), die zahlreichen liturgischen Traditionen und Sprachen, in denen die Gebete und Gesänge (mehr als 30 Sprachen) formuliert wurden, und vor allem die starke Beteiligung an den Liturgiefeiern haben das liturgische Leben der Vollversammlung zu einem ihrer wichtigsten Aspekte gemacht. In Worten, Gesängen und liturgischen Gesten haben die Feiern und Gebete der Vollversammlung vieles zum Ausdruck gebracht: 1. die ökumenischen theologischen Reflexionen über das Leben, 2. die theologische Konvergenz über den gemeinsamen Glauben, 3. die Angst und Sorge aller Christen angesichts der Gefahren für das Leben der Menschen heute auf der ganzen

Welt, 4. der immer stärker werdende Wunsch, zusammenzubleiben und 5. die Freude der Begegnung im gleichen Herrn, Jesus Christus.

Anhand von Beispielen sollen hier einige Aspekte des liturgischen Lebens der Vollversammlung in Erinnerung gerufen werden.

Ein Ereignis, das die meisten Teilnehmer stark beeindruckte, war die Lima-Liturgie, die am Sonntag, dem 31. Juli, im Zelt gefeiert wurde. Diese Liturgie war im Januar 1982 in Lima/Peru aus dem Wunsch heraus entstanden, der theologischen Konvergenz über „Taufe, Eucharistie und Amt", zu der die theologischen Vertreter fast aller christlicher Konfessionen gekommen waren, einen liturgischen Ausdruck zu verleihen. Ihre wesentlichen Teile stammen aus den verschiedenen liturgischen Traditionen und unterstreichen zugleich die liturgische Einheit und Vielfalt der einzelnen Traditionen. Tatsächlich ähnelt die Lima-Liturgie sehr einer der westlichen Tradition entspringenden Liturgie. Sie enthält allerdings auch eine ganze Reihe von Elementen aus der Liturgie des byzantinisch-orthodoxen Gottesdienstes (oder von diesem beeinflußte), wie z.B. das Trishagion, das Kyrie eleison, die eucharistische Epiklese und vor allem das Nicäno-Constantinopolitanum in seiner ursprünglichen Form (von 381), also ohne den lateinischen Zusatz des „Filioque". In jedem Fall drückt die Lima-Liturgie von ihrer Struktur und ihrem Inhalt her weitestgehend den Glauben der ungeteilten Kirche des ersten Jahrtausends aus.

Die Feier dieser an Gebeten, Gesängen und liturgischen Gesten sehr reichen Liturgie dauerte in Vancouver (einschließlich der Kommunion) länger als zwei Stunden. Die Leitung des Gottesdienstes hatte Robert Runcie, Erzbischof von Canterbury und Primas der anglikanischen Kirche; ihm zur Seite standen sechs ordinierte Pfarrer (ein Lutheraner aus Dänemark, ein Reformierter aus Indonesien, ein Methodist aus Benin, ein Baptist aus Ungarn, ein Pastor der Brüder-Unität aus Jamaika und einer aus der unierten Kirche von Kanada), darunter auch zwei Frauen. In bezug auf die Eucharistiefeier sagte der Erzbischof von Canterbury vor 3500 Christen, die im Gottesdienstzelt aus der „ganzen bewohnten Erde" zusammengekommen waren: „In einer Welt, die in trauriger Weise gespalten und zerbrochen ist, ist es die Eucharistie, die uns vereinigt." Er hat aber auch hinzugefügt, daß die Eucharistie uns mit der Freude auch Leiden bringt, weil die Kirche immer noch gespalten ist. Dies wurde gerade wärend der Feier der Eucharistie deutlich, die die orthodoxen und die meisten römisch-katholischen Teilnehmer nicht empfingen, weil die offizielle Lehre dieser beiden Kirchen die Einigung auf die gleiche Glaubenslehre zur Vorbedingung für den gemeinsamen Empfang der Eucharistie macht. Trotzdem haben bei der Feier der

Lima-Liturgie in Vancouver sowohl Katholiken als auch Orthodoxe während der Liturgie des Wortes konzelebriert. So hat der römisch-katholische Bischof Paul-Werner Scheele aus der BRD auf deutsch den Text aus dem Johannesevangelium vorgelesen, in dem Jesus sagt: „Ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel gekommen ist. Wer von diesem Brot ißt, der wird in Ewigkeit leben. Und dieses Brot ist mein Fleisch, das ich geben werde, damit die Welt lebt" (Joh 6,51). Der russisch-orthodoxe Erzbischof Kirill von Leningrad hat die Vollversammlung aufgefordert, dafür zu beten, „daß wir bald zur sichtbaren Gemeinschaft im Leib Christi kommen und um den gleichen Tisch herum das Brot brechen und den Kelch segnen können".

Für viele Teilnehmer war die Lima-Liturgie ein tiefgehendes Erlebnis, eine ökumenische Liturgie, mit der sich die meisten Anwesenden spirituell identifizieren konnten, auch wenn nicht alle die Kommunion empfangen haben. Sie war für viele eine Vorwegnahme der Feier der Universalkirche, d.h. wenn alle noch getrennten Kirchen eines Tages ihre liturgische Einheit und Vielfalt in der gemeinsamen Feier unseres Herrn Jesus Christus ausdrücken können. In diesem Sinne war die Geste eines asiatischen Christen bezeichnend: am Tag nach der Liturgiefeier ging er in das Geschäft, in dem religiöse Bücher und Gegenstände verkauft wurden, und wollte einen Porzellankelch wie die am Tag zuvor bei der Kommunion benutzten erwerben. Als man ihm mitteilte, daß es keine mehr gebe, stellte er mit Bedauern fest: „Ich hätte gerne einen gehabt, um mich an das einzige Mal zu erinnern, als ich mit der Kirche der ganzen Welt gemeinsam kommuniziert habe."

Eine weitere Liturgiefeier, bei der sich die Freude des gemeinsamen Singens und Betens mit der Traurigkeit über das Getrenntsein am Tisch des Herrn mischte, war die orthodoxe Liturgie am Samstag, dem 6. August, dem Tag der Verklärung. Bei dieser Liturgie unter Leitung des griechischen Erzbischofs der USA, Jakovos, assistiert von zahlreichen Priestern, haben etwa 40 orthodoxe Bischöfe aus allen orthodoxen Mitgliedskirchen des ÖRK sowie alle anwesenden Orthodoxen die Kommunion empfangen. Auch wenn hier die Eucharistie den Orthodoxen vorbehalten war, so wurde doch das geweihte Brot (liturgischer Ausdruck der alten Agape-Feiern, die in der Urkirche den Liturgiefeiern folgten) allen Christen unabhängig von ihrer konfessionellen oder kirchlichen Zugehörigkeit verteilt. Damit sollte unterstrichen werden, daß trotz der weiterhin unter den Christen bestehenden Spaltungen das Zusammenfinden im gemeinsamen Bekenntnis, Gebet und Lobpreis schon eine gewisse spirituelle Gemeinschaft darstellt. Diese ist Anlaß zur Freude, aber angesichts der Tatsache, daß der Kelch der Eucharistie nicht miteinander geteilt werden kann, mischt sich diese

Freude mit Schmerz. Diese schmerzliche Freude empfinden wir bei den meisten ökumenischen Versammlungen und Konferenzen. Bei einigen Christen führt sie zu Protest und Frustration, bei anderen verstärkt sie nur den Wunsch, noch mehr auf die vollständige Einheit der Christen hinzuarbeiten. Wieder andere allerdings bleiben dieser traurigen Realität gleichgültig gegenüber oder gewöhnen sich daran. Dies ist aber noch stärker zu bedauern und zu verurteilen als die Tatsache des Getrenntseins; denn wie der orthodoxe Patriarch Ignatius IV. von Antiochien sagte: „Solange die Christen untereinander getrennt sind, wird über sie zu urteilen sein."

Am Donnerstag, dem 28. Juli, zelebrierte am Ende der Plenarsitzung mit dem Thema „Leben in Einheit" der orthodoxe Erzbischof Chrysostomos von Myra mit zwei weiteren Priestern ein Offizium, wobei für die ganze Welt und für die Vermehrung der Elemente gebetet wurde, die für das Leben der Welt als Ernährung benötigt werden:

„Herr Jesus Christus, unser Gott, der du die fünf Brote gesegnet und damit 5000 gespeist hast, segne diese Brote, Herr, den Weizen, den Reis, den Wein, das Öl und alle Früchte der Erde; vermehre sie in unseren Ländern und auf der ganzen Welt. Heilige dein ganzes Volk, das dir treu ist, das Volk derer, die diese Brote teilen; denn du bist es, Herr, der jedes Geschöpf segnet, heiligt und nährt."

Nach der Segnung wurden die zahlreichen Brote an die Teilnehmer weitergegeben, um sie untereinander zu teilen als Zeichen dafür, daß sie gemeinsam verstanden haben, daß Leben in Einheit ein Teilen der Elemente und Güter nötig macht, die das Leben der Welt ermöglichen.

Hier sind einige Überlegungen über das liturgische Leben der Vollversammlung von Vancouver angebracht:

a) Daß das gemeinsame Gebet und die Liturgiefeiern diese Vollversammmlung so besonders geprägt haben, erklärt sich aus verschiedenen Faktoren und hat eine tiefe Bedeutung für Gegenwart und Zukunft der ökumenischen Bewegung,

— zunächst muß daran erinnert werden, daß sowohl der Zentralausschuß des ÖRK als auch die Organisatoren der Vollversammlung den Wunsch ausgesprochen haben, der liturgischen und spirituellen Dimension dieser Vollversammlung eine größere Aufmerksamkeit und einen besonderen Platz zu geben, insbesondere dem liturgischen Ausdruck des gemeinsamen Glaubens, aber auch der Einheit und Vielfalt der liturgischen Traditionen der Kirchen, die in Vancouver zusammenkommen sollten,

— die Verbindung der verschiedenen liturgischen Elemente ist im allgemeinen gelungen; die Feierlichkeit des Gottesdienstes war häufig in Einklang mit der spirituellen Freude der massiven Beteiligung an den Gebeten und Gesängen, was weitgehend dazu beigetragen hat, strengen Intellektua-

lismus einerseits und verschwommenen Sentimentalismus andererseits zu vermeiden,

— ein weiterer Faktor, der den Gottesdienst ansprechend, vertraut und gleichzeitig beeindruckend machte, war das Zelt als Ort des Gottesdienstes (im Gegensatz zu der Plenarhalle) und besonders für die Liturgiefeiern geweiht, in dem die geteilten und manchmal nach den Debatten angestrengten Geister zum gemeinsamen Gebet zusammenkamen.

b) Der gemeinsame Gottesdienst hat uns nicht die Probleme, denen sich die Kirchen heute gegenübersehen, vergessen lassen, sondern sie uns tiefer und anders sehen lassen, nämlich aus der Sicht der spirituellen Gemeinschaft mit Christus, der Quelle unserer Hoffnung, und der spirituellen Gemeinschaft mit so vielen Brüdern und Schwestern der ganzen Welt; viele der Teilnehmer haben gespürt, daß man in der Auseinandersetzung mit den Problemen, die sich den Kirchen und dem Leben der Welt heute stellen, nicht nur die Solidarität in den Worten benötigt, sondern auch „weite Netze der Solidarität in unseren Herzen", wie es Konrad Raiser ausdrückte.

c) Die zunehmende Bedeutung, die die in Vancouver versammelten Christen dem gemeinsamen Gebet als lebendigem Ausdruck der Gemeinschaft mit Gott und untereinander gegeben haben, erklärt sich vielleicht auch aus der Tatsache, daß die Kirchen heute fast überall auf der Welt — aus den verschiedensten Gründen — zu bekennenden Kirchen werden, und je bekennender eine Kirche wird, desto stärker entdeckt sie die Kraft und Bedeutung des Gebetes als lebendige Beziehung mit dem lebendigen Christus, von dem sie in der Welt Zeugnis ablegt.

d) Das besondere Interesse der Teilnehmer in Vancouver am liturgischen Leben und Gebet ist vielleicht auch Zeichen einer gewissen Suche nach dem Spirituellen, denn die Säkularisierung, der sich einige Kirchen in der Welt gegenübersahen und weiter sehen, hat dem Leben der Menschen keine inhaltliche Botschaft gebracht, sondern es eher in eine Krise oder geistliche Leere geführt.

e) Im liturgischen Verhalten der Vollversammlung von Vancouver könnte man vielleicht auch den Versuch sehen, einen künstlichen und schädlichen Gegensatz zu überwinden, der allzuoft die Mentalität zahlreicher Christen bestimmt hat, nämlich den Gegensatz zwischen Aktion und Kontemplation, zwischen Gebet und Sorge um die konkreten Probleme des Lebens der Kirchen in der Welt; dieser Gegensatz hat oft zu einer Überbetonung der einen Seite zuungunsten der anderen oder auch zu einer Polarisierung der Christen zwischen „Pietisten" und „Aktivisten" geführt, die nicht verstehen konnten, daß das wirkliche Gebet eine Handlung und die wahre Diako-

nie für das Leben des Nächsten ein Gebet oder eine an Gott gerichtete Doxologie für den Schöpfer des Lebens ist — in Vancouver war der Gottesdienst kein Hindernis für die Behandlung der Probleme, die sich dem Leben der Menschen heute stellen, sondern ganz im Gegenteil haben sich die Gebete sehr oft auf schwierige Situationen im konkreten Leben der Kirchen oder Völker bezogen und den Teilnehmern ganz deutlich gezeigt, daß Leiden oder Freude eines Teiles des Leibes zu Leiden oder Freude des ganzen Leibes werden.

Die Vollversammlung von Vancouver hat sich im Vergleich zu den vorhergegangenen als eine Vollversammlung von höchster liturgischer Reife erwiesen und versucht, das gemeinsame Gebet an den ihm gebührenden Platz zu stellen, nämlich in den Mittelpunkt des kirchlichen und ökumenischen Lebens. Mit anderen Worten benötigen sowohl die gemeinsame Diakonie der Christen in der Welt als auch das Streben nach Einheit eine neue Antriebskraft und sollten ihre Kraft, Stärke und Erneuerung aus dieser lebendigen Gemeinschaft mit dem gekreuzigten und auferstandenen Christus und unter den Christen selbst schöpfen.

III. *Gemeinsamer Glaube bedeutet gemeinsame Diakonie in der Welt*

Ein typisches Beispiel, die spirituelle Erfahrung der Kirche mit den sich daraus für das konkrete Leben in der Welt ergebenden Forderungen in Verbindung zu bringen, war der Vortrag von Vater Vitaly Borovoy über „das Leben in Einheit". Er ist von der Eucharistiefeier ausgegangen und hat gezeigt, wie sich aus der Liturgie die spirituelle Erfahrung und die Lehre ableiten, die ein tiefes liturgisches Verständnis der christlichen Weltanschauung, ihrer Werte und Inhalte vermittelt.

„Die Eucharistie wird im Namen der Kirche dargebracht, im Namen des gesamten Kirchenvolkes — für alle Männer und Frauen ...", sagt er und weiter: „Die liturgischen Fürbitten der Eucharistie umfassen die ganze Welt, und es wird das unblutige Opfer für die ganze Welt — für Lebende und Verstorbene — dargebracht ... Das eucharistische Gebet umfaßt die gesamte Fülle und die gesamte Komplexität der Lebenssituationen und -zustände, die gesamte Komplexität des irdischen Schicksals eines jeden Menschen. Für das ganze Leben aller Menschen werden der Segen und die Barmherzigkeit Gottes erbeten, denn alles ist von der Liebe Gottes umfaßt und in sie eingeschlossen."

Gegen Ende seines Vortrags nennt Vater Vitaly Borovoy dann

„einige der wichtigsten Imperative, die aus dem christlichen Verständnis des Lebens in Einheit folgen, mit der Verflochtenheit und Interdependenz seiner kirchlich-ekklesiologischen, gesamtmenschlichen und kosmisch-natürlichen Dimensionen:

1. ... wir müssen vor allem selber unsere geschichtlichen Trennungen überwinden, und alle Christen müssen sich in der Einen, Heiligen, Katholischen und Apostolischen Kirche wiedervereinigen; es gilt, ein Beispiel dieser Einheit in der Tat, im Leben, in der Einheit des Glaubens und in den Grundlagen der kirchenrechtlichen Ordnung unserer Kirchen zu liefern.

2. Wenn das Eucharistische Brot das Brot des ewigen Lebens ist und wenn wir, indem wir es brechen, zu Teilnehmern am Ewigen Lammesmahl im Reiche Gottes werden und uns mit Christus und miteinander vereinigen, so ist es nur völlig natürlich, daß wir uns damit verpflichten zum Kampf gegen Hunger, Elend, Armut, Krankheiten und alle Erscheinungen sozialer Ungerechtigkeit und des Übels gegenüber all unserer Brüder und Schwestern, unserer Mitmenschen.

3. Wenn wir berufen sind, in der Kirche in Einheit zu leben, und wenn wir diese Einheit durch die Einheit mit Christus und miteinander in der heiligen Eucharistie bezeugen, so sind jede Feindschaft, Diskriminierung und Trennung zwischen Menschen nach Rasse, Nationalität, nach ethischer, sprachlicher oder kultureller Angehörigkeit, nach Geschlecht, Alter, nach Zugehörigkeit zur einen oder anderen sozialen Gruppe, nach Bildung oder sozialem Stand, jede Diskriminierung und Unterdrückung wegen religiöser, konfessioneller, ideologischer Überzeugungen — alle unbrüderlichen Beziehungen solcher Art, Feindlichkeit und Entfremdung unvereinbar mit dem christlichen Glauben und mit der Zugehörigkeit zur Kirche.

4. Wenn die Kirche Eine ist und berufen ist, als ‚Zeichen' der Einheit und Erneuerung für die gesamte restliche menschliche Gemeinschaft zu dienen und wenn wir des Kelches des Friedens teilhaftig werden, so besteht die unmittelbare Pflicht jedes Christen und aller unserer Kirchen im Friedensdienst, ... im Kampf für die Rettung der heiligen Gabe des Lebens — im Namen Jesu Christi, den wir als das Leben der Welt bekennen — im Kampf für allgemeine und vollständige Abrüstung, für Entspannung und Zusammenarbeit zwischen den Völkern.

5. Wenn die Kirche Eine ist und der ‚Erneuerung der Menschheit' dienen soll, ... so sind Zusammenarbeit und Dialog mit Menschen anderen Glaubens und anderer Ideologien, mit allen Menschen ‚guten Willens' und die Verantwortung für sie vor Gott genauso unsere Pflicht, wie auch hinsichtlich unserer christlichen Mitbrüder — Glieder der heiligen Kirche."

6. Wenn „die heilige Eucharistie und — letztlich — das Heil in seiner eschatologischen Dimension nicht nur einen menschlichen (geschichtlichen und ekklesiologischen), sondern auch einen kosmischen Aspekt haben, ..." dann werden die „Fragen des Umweltschutzes, des Schutzes der uns umgebenden weltweiten Natur und des Weltraums, zu unmittelbaren Fragen der christlichen Fürsorge für die ‚Einheit des Lebens' und das ‚Leben in Einheit'" (epd-Dokumentation 36/83. S. 45f).

Philip Potter hat seinerseits in seinem Bericht den „Kampf gegen starre und versteinerte Machtstrukturen", in denen er einen Übergriff des Geistes der Welt auf die Kirchen sieht, als einen der wichtigsten Imperative für die Erneuerung des Lebens der Kirchen angesehen.

„Statt dessen sind wir der Weise der irdischen Herrscher gefolgt", sagt er, „haben in den Kirchen Machtstrukturen geschaffen, die wie geologische Schichten versteinert sind. Damit haben wir uns unseres wahren Priestertums für die Welt beraubt wie auch unserer Fähigkeit, lebendige, dynamische Steine zu sein, die in ein ständig

wachsendes, für alle bewohnbares Haus eingefügt werden ... Kirche (meint) das ganze Volk (laos) Gottes und nicht vorrangig die ordinierten Amtsträger, die zwar unentbehrlich sind, aber doch nur knapp ein Prozent des Hauses der lebendigen Steine ausmachen ... Unsere Gemeinschaft in Leib und Blut Christi, unsere geistlichen Opfer, die Darbringung der Gabe des Geistes, den wir empfangen haben, verlangen, daß der Irrglaube obrigkeitlicher Autorität und Macht in der Kirche ausgetrieben wird und wir zu einer wahren Priesterschaft aller Gläubigen werden, die einander die Gaben und Aufgaben nicht auferlegen, sondern sie wechselseitig anerkennen, seien sie nun Ordinierte oder Laien. Mitten in unserer Zerrissenheit liegt diese Unvereinbarkeit und diese Machtkonzentration im Leben der Kirchen, die unsere Glaubwürdigkeit in einer Welt voller Machtstreben und Individualismus schwächt" (S. 220f).

Da der Bericht von Philip Potter nicht genügend zwischen dem Idealzustand und einem möglichen Mißbrauch, zwischen den von Gott eingesetzten und manchmal von den Menschen entstellten Funktionen unterschieden hat, hatte es den Anschein, als habe er nach dem Vorbild des „Klassenkampfes" einen Widerspruch zwischen dem ordinierten Amt und der allgemeinen Priesterschaft des Gottesvolkes gesehen. Deshalb ist dieser Teil des Berichtes von Philip Potter in der Plenarsitzung auf heftige Kritik von seiten der Orthodoxen gestoßen, insbesondere der Bischöfe, die sich nicht von solchen unvermittelten und schroffen Aussagen steinigen lassen wollten. Im allgemeinen befürchteten die Orthodoxen, daß sich hinter diesen Aussagen eben ein gewisser westlicher Ansatz zum Verständnis der Realität und Wahrheit verberge, nämlich die Tendenz, einen Gegensatz zwischen verschiedenen Aspekten der Realität zu machen, wenn man sie unterscheiden oder ihre Bedeutung hervorheben will. (Siehe in diesem Zusammenhang: J.M.Tillard „Jésus Christ — Vie du Monde, Perspective oecuménique", in „Irénikon" 3/1982, S. 332.) Im Protestantismus neigt die Theologie häufig dazu, das sakramentale Priestertum der allgemeinen Priesterschaft gegenüberzustellen — als Reaktion auf eine andere Haltung, die die Bedeutung der allgemeinen Priesterschaft erheblich schmälert. Außerdem hat das Argument der Zahl (daß das ordinierte Amt nur ein Prozent in den Kirchen ausmache) die Orthodoxen nicht überzeugt, denn die Bedeutung einer Funktion in der Kirche läßt sich nicht an der Zahl derer messen, die sie ausüben (was auch für die Kirche am Pfingsttag galt, als die zwölf Apostel im Vergleich zu den 3000 nur wenige waren).

Die Gemüter haben sich allerdings etwas beruhigt, als Philip Potter erklärte, daß er nicht das ordinierte Amt in Frage stellen wolle, zumal auch er selbst ordinierter Pfarrer ist, sondern nur ein Verständnis von Autorität im Sinne von Machtbesitz anstatt von Dienst kritisiere. Hier sind wir uns alle einig, daß im Leben unserer Kirchen oft die Gefahr besteht, die Autori-

tät in der Kirche nicht als Dienst und Verantwortung zu sehen. Übrigens hat ja bereits Petrus, auf den sich Philip Potter in seinem Bericht beruft, die Vorsteher der Gemeinde — ohne deshalb die Bedeutung ihrer Funktion abzuwerten — davor gewarnt, über die Gemeinden herrschen zu wollen, anstatt sich in ihren Dienst zu stellen (1Petr 5,3).

Trotzdem kam es in Vancouver nicht nur über unterschiedliche Interpretationen von Autorität und Macht zu Spannungen, sondern auch über den Zugang zu bestimmten Machtfunktionen innerhalb des Ökumenischen Rates selbst! Sicherlich ist die Tatsache, daß die verschiedenen Meinungen zum Ausdruck gebracht wurden, ein Zeichen der Redefreiheit und Demokratie auf einer solchen Versammlung, während das gemeinsame Suchen nach Möglichkeiten zur Überwindung der Spannungen und zum Zusammenbleiben auf eine spirituelle und ökumenische Reife schließen läßt. Das aber hat die Vollversammlung von Vancouver mehr als einmal bewiesen.

Hier empfehlen sich auch einige Beobachtungen über die Berichte über die Erneuerung des Lebens der Kirchen und die Sozialethik. Zunächst wollte die Vollversammlung daran erinnern, daß die Kirchen dem konkreten Leben der Welt nicht gleichgültig gegenüberstehen dürfen, auch wenn dies einigen Christen oder anderen, die nicht Mitglieder der Kirche sind, nicht gefällt. Solange das Christentum die Religion oder der Glaube an den Gott bleibt, dessen Sohn in dieser Welt Mensch geworden ist, muß das Leben der Welt, das Gott so sehr geliebt hat, im Mittelpunkt der Belange der Kirchen bleiben. Wer die Kirche einfach zu „Liturgiegesellschaften" oder Hüterin von „fleischlosen" Seelen oder einer verflüchtigten Spiritualität machen will, verfällt dem Doketismus und leugnet das Geheimnis Gottes, der für das Leben der Welt Mensch geworden ist. Es stimmt, daß Theologie und Spiritualität die zentralen Belange der Kirchen sind, aber sie äußern und entwickeln sich in der von Gott geschaffenen Welt und nehmen im konkreten Leben „Gestalt" an. Deshalb müssen die Kirchen vordringlich darauf achten, welche theologische und spirituelle Ausstrahlung sich in den konkretesten Handlungen des Lebens, den zwischenmenschlichen Beziehungen und in unserem Verhältnis zu konkreten Situationen der Geschichte und zur Natur, die Gott als Umwelt für das menschliche Leben geschaffen hat, niederschlägt.

In der gesundesten und authentischsten Tradition der ungeteilten Kirche ist niemals ein Gegensatz zwischen dem „Altarsakrament" und dem „Brudersakrament" gemacht worden. Selbst die Väter, die der Welt entflohen sind und sich in die Wüste zurückgezogen haben, sind zu dieser bemerkenswerten Erkenntnis gekommen: „Leben und Tod hängen von unserem

Nächsten ab. Wenn wir also unseren Bruder gewinnen, dann gewinnen wir Gott, wenn wir aber unseren Bruder verärgern, dann sündigen wir gegen Christus" (Abba Antonius). Als der armenische Katholikos Karekin II. in Vancouver erklärte, daß „die Fragen (der Vollversammlung) zu *unseren* Fragen" (d.h. zu den Fragen der Kirchen) geworden sind, stand er also im Geiste dieser Tradition.

Allerdings müssen wir auch zugeben, daß ein Grund dafür, daß viele Christen dem Ökumenischen Rat vorwerfen, zuviel Politik zu treiben, auch darin liegt, daß den Berichten und Erklärungen des Rates häufig gerade eine tiefe theologische Reflexion und starke spirituelle Ausstrahlung des christlichen Glaubens fehlt. Dadurch entsteht manchmal der Eindruck, daß die Inspiration für diese Erklärungen eher aus einem „säkularisierten Humanismus" kommt, anstatt Ergebnis einer spirituellen Vertiefung des christlichen Glaubens zu sein. Von daher wird es immer notwendiger, deutlich auf die sakramentale Ausstrahlung der christlichen Diakonie in der Welt und auf die Verwirklichung des sakramentalen Lebens der Kirche im Leben der Christen in der Welt hinzuweisen. Die Christen, die die sozialen Auswirkungen der Sakramente oder der Geheimnisse des Glaubens sehen, können auch den sakramentalen Aspekt der sozialen Diakonie erkennen. Denn durch den Altar und den Bruder begegnet man Christus in der Kirche und in der Welt!

IV. *Begeisterung und Zurückhaltung gegenüber dem Dokument von Lima über „Taufe, Eucharistie und Amt"*

Einer der positivsten Aspekte der Vollversammlung von Vancouver war zweifellos, daß man sich der Bedeutung des Lima-Dokumentes als einem entscheidenden Schritt auf dem Wege zur Einheit der Christen bewußt wurde. In der Gruppe mit dem Thema „Schritte auf dem Weg zur Einheit" wurde besonders ausführlich über dieses Dokument und den Prozeß seiner Rezeption in den Kirchen (einschließlich der römisch-katholischen Kirche, deren Theologen ja an der Ausarbeitung des Dokumentes mitgewirkt haben) gesprochen. Der Bericht dieser Sektion fand auch eine gute Aufnahme auf der Vollversammlung, die die Bedeutung dieses Dokumentes als theologische Konvergenz (d.h. eine Annäherung der Meinungen und kein völliger Konsens) über Taufe, Eucharistie und Amt unterstrich. Warum sind diese Themen so wichtig? Weil die Einheit der Kirchen das gegenseitige Anerkennen der Fülle des Glaubens in jeder einzelnen Kirche, die zur vollen Gemeinschaft mit den anderen kommen will, voraussetzt.

Dabei sind Taufe, Eucharistie und Amt die drei Aspekte, in denen sich der Glaube, das spirituelle Leben der Kirche und gleichzeitig auch ihre eigene Vorstellung vom Wesen der Kirche als Geheimnis der göttlich-menschlichen Vereinigung und Zeichen der Einheit in der Welt äußert.

Das Dokument von Lima ist ohnegleichen in der Geschichte der ökumenischen Bewegung. Das wird in dem Bericht folgendermaßen ausgedrückt:

„Zum erstenmal sind die verschiedenen Traditionen zu einer Konfrontation aufgerufen, nicht nur wegen ihrer jeweiligen Identität, sondern auch aufgrund des gemeinsamen Versuches, in konvergenter Weise den apostolischen Glauben auszudrücken ... Durch diesen Text werden die Kirchen dazu aufgefordert zu sagen, inwieweit sie gemeinsam den gleichen apostolischen Glauben anerkennen können. Dieses Dokument ist eine Einladung an die Kirchen, sich ausgehend von ihren getrennten Identitäten auf den Weg zu einer viel reichhaltigeren Gemeinschaft zu machen."

Viele der Teilnehmer von Vancouver haben dieses Dokument mit Freude aufgenommen, das auf dem Weg zur Verwirklichung der Einheit auch ein Zeichen der Hoffnung ist. Andere befürchteten allerdings, daß dieses Dokument die Lehre der traditionellen — eher hierarchisch und sakramental ausgerichteten — Kirchen im Vergleich zu den Reformierten und Freikirchen benachteilige. In jedem Fall wurde deutlich, daß in Zukunft eine Reflexion über das Geheimnis der einen Kirche von seiten aller Konfessionen nötig sein wird. Gewiß hat das Lima-Dokument bei allen (oder den meisten) Kirchen nicht nur Freude, sondern auch eine gewisse Beunruhigung hervorgerufen, denn das Dokument stellt eine neue Realität dar. Es kann bei vielen Christen die Angst verursachen, ihre eigene konfessionelle Identität zu verlieren oder eher, wie dies eine junge, ökumenisch engagierte Frau sagte, „die Angst, seine eigene Identität zu finden, nämlich die Identität von vereinigten und nicht von getrennten Christen".

V. *Eine Versammlung für alle — weite und reiche Beteiligung*

In bezug auf die Vielfalt der Teilnehmer war die Vollversammlung von Vancouver kein Konklave oder eine Synode von Bischöfen und auch kein Rat von Pastoren, eine Studientagung von Theologen oder ein Parlament von Laien, sondern ein echtes Abbild der Kirchen, in denen Ordinierte und Laien, Männer und Frauen — Verheiratete und Ordensleute, Junge und Alte, Kinder und Eltern, Behinderte und Randgruppen gemeinsam den Glauben an Jesus Christus, das Leben der Welt, feierten. Darüber hinaus waren unter den Gästen auch Vertreter anderer Religionen, die sogar im Plenum zu Wort kamen — Juden, Muslime, Buddhisten, Hindus. Unter

den Rednern waren nicht nur Theologen, sondern auch Wissenschaftler, Volkswirte etc. Besondere Programme wurden für Besucher, für Frauen (die besonders zahlreich und aktiv waren) und für Jugendliche veranstaltet.

All dies hat aus der Vollversammlung von Vancouver eine Versammlung und ein Fest für alle gemacht.

Was ihre Arbeiten und Auswirkungen anbelangt, so wird die Vollversammlung jetzt in den Kirchen weitergehen müssen, denn auch wenn in Vancouver ihre Vertreter zusammengekommen sind, so ist es nun an den Kirchen selbst, die geleistete Arbeit fortzusetzen und auszuwerten, um zu sehen, welche spirituelle und praktische Bedeutung Vancouver für sie hat. Nun obliegt es den Kirchen zu beurteilen, wie und inwieweit die Richtungen und Prioritäten, die die Vollversammlung als Leitlinie betrachtet hat und die die gesamte Arbeit des ÖRK in den nächsten Jahren bestimmen sollten, zu Orientierungshilfen für die Kirchen selbst werden

— in Richtung auf die Einheit
— in Richtung auf Gerechtigkeit und Frieden
— in Richtung auf eine lebendige und kohärente Theologie
— in Richtung auf neue Dimensionen des Selbstverständnisses der Kirchen
— in Richtung auf eine Gemeinschaft des Bekennens und Lernens.

Aus dem Französischen übersetzt von Roswitha Ginglas-Poulet.

Vancouver aus freikirchlicher Sicht

VON HANS-BEAT MOTEL

Unter den 30 westdeutschen Delegierten befanden sich zwei freikirchliche Vertreter: je einer von der Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden und von der Brüder-Unität. Das Zahlenverhältnis bei der DDR-Delegation sah ähnlich aus: von deren 17 Mitgliedern gehörte einer der Brüder-Unität an, ein Mitglied repräsentierte die Alt-Katholische Kirche, alle anderen vertraten den Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR. Das bedeutet, daß die beiden Delegationen die eigentliche ökumenische Landschaft in den beiden deutschen Staaten nur sehr unvollkommen widerspiegelten. Die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen gibt da ein viel lebendigeres Bild ab, ist dort doch beispielsweise der der Pfingstbewegung nahestehende Mülheimer Verband vertreten, gleichzeitig aber auch die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche (die sowohl dogmatisch als auch ekklesiologisch an einem ganz anderen Ort angesiedelt ist), um einmal das Spektrum und die Bandbreite der innerdeutschen Ökumene zu verdeutlichen. Aber die größeren deutschen Freikirchen, die nicht nur auf nationaler Ebene, sondern auch regional und auf Ortsebene fast ausnahmslos alle sehr aktiv an ökumenischen Beziehungen und zwischenkirchlicher Arbeit beteiligt sind, gehören nicht dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) in Genf an. Das gilt vor allem für die „klassischen" drei Freikirchen: den Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (Baptisten); den Bund Freier evangelischer Gemeinden und die Evangelisch-methodistische Kirche. Auch hier ist freilich wieder zu differenzieren: während die beiden erstgenannten „Bünde" dem ÖRK vor allem aufgrund ihres Kirchenverständnisses nicht beitreten können — wobei darauf hinzuweisen ist, daß es auch große Baptistenkirchen gibt, die Mitglied im ÖRK sind —, weiß sich die vergleichsweise zahlenmäßig kleine Evangelisch-methodistische Kirche durch ihre viel größere amerikanische Schwesterkirche in Genf vertreten.

Der Begriff „Freikirche" ist also im Feld der innerdeutschen Ökumene (auf die wir uns im folgenden beschränken) recht schillernd, und die Lage wird dadurch noch erschwert, daß man keinesfalls die Begriffe „evangelikal" oder „pietistisch" mit der Bezeichnung „Freikirche" gleichsetzen kann, auch wenn die Freikirchen alle aus verschiedenen Erweckungsbewegungen hervorgegangen sind. Trotz dieses recht bunten Bildes möchten wir versuchen, eine gewisse Eingrenzung vorzunehmen, und die

Sechste Vollversammlung des ÖRK in Vancouver einmal unter einigen freikirchlichen Charakteristika betrachten. Dabei halten wir uns vor allem an die Kennzeichen der drei „klassischen" Freikirchen, die freilich zum Teil in abgewandelter Form auch für die übrigen Freikirchen in Deutschland zutreffen.

Freikirchliche Merkmale

1. Allen Freikirchen ist gemeinsam, daß sie den *persönlichen Glauben* und vor allem die *eigene Entscheidung* dazu als Voraussetzung für eine Mitgliedschaft ansehen; dabei kann es sich je nachdem um ein Bekehrungserlebnis, ein öffentliches Glaubensbekenntnis „zu Jesus" oder um die sogenannte „Glaubenstaufe" handeln.
2. *Die Bedeutung der Einzelgemeinde* muß als freikirchliches Prinzip gesehen werden, das sich soweit durchsetzen kann, daß die jeweilige Gemeinde völlig autonom ist und man die gemeinsame, gemeindeübergreifende Organisation auf das notwendigste Minimum beschränkt (am stärksten ausgeprägt beim Bund Freier evangelischer Gemeinden).
3. Die Freikirchen verstehen sich sehr stark als *Laienkirchen* und bemühen sich, die neutestamentliche Idealvorstellung des „Priestertums aller Gläubigen" anzustreben.
4. Die Bezeichnung „*Frei*" bezieht sich nicht nur auf die persönliche, innere Entscheidung für den Glauben, sondern drückt auch aus, daß man sich in keiner Weise an den jeweiligen Staat oder an eine Staatsform anlehnen will und auch jeden Eindruck zu vermeiden sucht, Bürgergemeinde und Christengemeinde seien in irgendeiner Weise identisch.
5. Die Freikirchen sind ihrem innersten Verständnis nach *missionarische Gemeinden*; ohne eine starke evangelistische oder missionarische Ausrichtung verlieren sie der eigenen Auffassung nach ihre Existenzberechtigung.

Wir möchten im folgenden versuchen, diesen fünf freikirchlichen Merkmalen in Vancouver nachzugehen, wobei wir noch einmal betonen möchten, daß diese fünf Charakteristika nicht alles, was sich hinter dem Begriff „Freikirche" verbirgt, abdecken können.

Der persönliche Glaube

„Wenn Vancouver als Vollversammlung in die Geschichte eingeht, dann wird sie das als betende Vollversammlung tun", meinte einer der offiziellen katholischen Beobachter. Keine Frage — und darüber sind sich ja auch

nahezu alle Berichterstatter verschiedenster Couleur einig —, das weißgelbe Zelt mit seinen Gottesdiensten bildete das eigentliche Zentrum der gesamten Konferenz. Diese Gottesdienste waren wohl deshalb so eindrucksvoll und auch für die ganze Vollversammlung prägend und bestimmend, weil sie nicht nur den „Kopf", sondern in gleicher Weise auch das „Herz" ansprachen: intellektueller Anspruch und emotionales Ergriffensein waren gut gemischt und ausgewogen. Das lag zu einem guten Teil an der Musik, wie sie gehört, aber auch selber mit vollzogen werden konnte. Ihre Auswahl war ausgezeichnet und spiegelte in bewegender Weise etwas wider von der globalen Ökumene, wenn sich das russisch-orthodoxe Kyrieeleison an ein Lied aus Kamerun, das „Hallelujah" aus Simbabwe an die liturgischen Gesänge von Taizé reihten. Auch der Wechsel von Stille und Aktion, von Fürbitte und Handeln war gut aufeinander abgestimmt. In kürzester Frist spürte man, daß die mehrere tausend Teilnehmer umfassende Vollversammlung zu einer großen Gottesdienstfamilie heranwuchs. Die „Ergebnisse" von Vancouver mögen wenig Aufsehenerregendes oder gar Sensationelles enthalten — das gemeinsame Erlebnis der Gottesdienste wird auf lange Sicht seine Wirkung im Bereich der weltweiten Zusammenarbeit nicht verfehlen. Die schon 1925 in Stockholm geäußerte Erkenntnis, „Je näher wir Christus kommen, desto näher kommen wir einander", hat sich in Vancouver im Gottesdienstzelt erfahren und erleben lassen.

Dieses Element der „Herzensfrömmigkeit" und der gemeinsam erlebten Freude, das emotionale Ergriffensein ohne das Übergewicht des intellektuellen Gefordertseins — dies sind typische Kennzeichen vieler freikirchlicher Gottesdienste, die sich zumindest an diesem Punkt zum Teil wohltuend von den sonntäglichen Zusammenkünften lutherischer oder reformierter Prägung unterscheiden. Man wünschte sich, daß gerade auch der Genfer Ökumene kritisch gegenüberstehende deutsche Freikirchen diese Spiritualität der Vancouver-Gottesdienste hätten miterleben können, um auch sie als Teil der Arbeit des ÖRK zu erfahren.

Neben den Gottesdiensten waren die vielen persönlichen Berichte in Vancouver von großer Bedeutung. Was Bischof D. Tutu von seiner Situation in Südafrika erzählte, was die Vollversammlung aus dem südlichen Pazifik hörte, wie Christen die Macht des Todes in Korea oder Beirut hautnah erleben und doch an die noch viel größere Macht der Auferstehung Jesu Christi glauben können, dies waren nicht einfach „Berichte", sondern persönliche Glaubenszeugnisse, die gerade durch ihre biographische Echtheit nicht nur überzeugten, sondern betroffen machten. Hier wurde etwas bewegt: gelebte Hoffnung wurde verkündet und damit Mut zum eigenen

Glauben gemacht. Zweifellos haben gerade diese Zeugnisse mehr bewirkt als manche der sehr fundierten inhaltsreichen Vorträge. Hier sprachen Christen zu Christen und übermittelten den Zuhörern in oft sehr schlichter Weise die Frohe Botschaft von Jesus Christus, dem Leben der Welt. Persönliche Zeugnisse wurden nicht nur im Plenum abgelegt, sondern auch in den regelmäßig tagenden kleinen Gruppen, in denen es in mannigfacher Weise zu Gesprächen über den Glauben kam. Auch hier gilt: es wäre wünschenswert gewesen, wenn dieser so entscheidende Teil der Konferenz gerade auch von manchen Kritikern hätte miterlebt werden können. Die Presse hat darüber kaum etwas berichtet. Aber ein freikirchlicher Christ, dessen Frömmigkeitsgefühl seinen Ausdruck nicht so sehr in schriftlich fixierten Bekenntnissen als vielmehr im persönlichen Zeugnis findet, hätte an diesem Bestandteil der Vollversammlung entdecken können: auch dies ist Ökumene, die Verbindung mit der weltweiten Christenheit. Durch diese Zeugnisse ließ sich erfahren: wir dürfen aus der lokalen und provinziellen Sicht heraustreten und uns hineinnehmen lassen in die globalen Zusammenhänge der einen Welt Gottes, deren Leben Jesus Christus ist.

Die Einzelgemeinde

Kam in Vancouver das Prinzip der Koinonia, der überschaubaren, verbindlichen Gemeinschaft in Jesus Christus zum Zuge? Gab es das Element der persönlichen Begegnung als strukturierter Tagungsbestand? Hier sind zunächst noch einmal die „small groups", die kleinen Gruppen, zu nennen, 65 an der Zahl mit etwa 20 Mitgliedern. Delegierte, Berater und Gäste waren dazu eingeladen worden. Die Gruppen trafen sich fast täglich. In Gesprächen während und nach der Vollversammlung zeigte sich, daß die Bedeutung und Zielrichtung dieser kleinen Gruppen oft verkannt worden war (zum Teil auch von den für die Vorbereitung der Vollversammlung Verantwortlichen): Sie bildeten im Grunde genommen eine ideale, in mancher Weise einmalige Plattform für persönliche Begegnung, das Legen neuer Kontakte und vor allem für das Bewußtmachen dessen, was es heißt, als einzelner Christ zur globalen und universalen Gemeinschaft der Christen zu gehören. Die Schärfung dieses Bewußtseins, das Hören aufeinander und damit das „Lernen in Gemeinschaft" hätte wohl als Aufgabenstellung für diese Gruppen, die sich schon von ihrer Größe wohltuend vom übrigen Tagesgeschehen abhoben, genügt. Leider wurden aber von diesen Gruppen Beiträge verschiedenster Art zum Vollversammlungsgeschehen und zum Thema „Jesus Christus, das Leben der Welt" erwartet. In sogenannten „Clusters" mußten schon nach wenigen Tagen erste „Ergebnisse"

der Gruppenarbeit eingebracht werden, was teilweise als Überforderung empfunden wurde. Es gab im ganzen mit diesen Kleingruppen unterschiedliche Erfahrungen. Ich gehörte einer Gruppe an, die ein solches „Koinonia"-Erlebnis hatte und sich doch in den globalen Horizont der weltweiten Ökumene hineingestellt sah. Bei uns wurde gerade von den freikirchlichen Mitgliedern (Baptisten, Methodisten, Brüder-Unität waren vertreten, zudem zwei Angehörige von Pfingstgemeinden) dieses Erlebnis der „small group" als außerordentlich positiv und für das ganze Tagungsgeschehen als bereichernd erfahren.

Ein anderer Faktor kam dem freikirchlichen Gemeindeverständnis in Vancouver entgegen. Ganz zweifellos gab es Ansätze und deutliche Anzeichen für eine „Ökumene von unten". Nicht nur, daß wesentliche Beiträge in der Form vieler persönlicher Berichte erschienen, nicht nur, daß die Gottesdienste eine so entscheidende Rolle spielten und daß — zum ersten Mal in der Geschichte des ÖRK — die Plenarversammlungen die dritte Vorschlagsliste des Nominierungsausschussses zur Wahl des Zentralausschusses an einigen Positionen veränderte. Gerade das, was gelegentlich mit einem deutschen Kirchentag verglichen wurde (wobei dieser Vergleich nicht immer nur positiv ausfiel), dieses mit- und voneinander Lernen, dieses Umgehen miteinander als Christen, die auf dem gleichen Wege sind, die mancherlei Randprogramme und Angebote, die manchmal Happenings glichen und doch das Gesicht dieser Vollversammlung so stark prägten, all dies hatte nicht nur sehr stark mit der „Basis" zu tun, sondern erinnerte an das, was man konziliaren Prozeß nennt: da wurden nicht „von oben" Entscheidungen auferlegt, nicht einmal die Richtung wurde klar angezeigt, sondern die Vollversammlung selbst war ein Geschehen, das jeder sehr stark selbst mitbestimmen konnte und in das einzelne Gruppen das einbringen konnten, was ihnen wichtig erschien. Die Zeit, in der „Pioniere" der ökumenischen Bewegung vorangingen, ist längst abgelaufen. Vancouver hat deutlich gemacht, daß die Ökumene zurückgeworfen wurde auf ihre Träger selbst: die Kirchen, die Gemeinden, die einzelnen Christen. Es mag sein, daß diese Tatsache mit ein Grund dafür ist, daß mancherlei Ratlosigkeit im Blick auf die Wertung und Beurteilung der Vollversammlung entstanden ist. Wichtiger aber scheint mir, daß es in Vancouver zumindest im Ansatz gelungen ist, die Kluft zwischen der Ökumene „oben" und der Ökumene „unten" zu verringern. Das heißt aber auch, daß damit ein Teil des (in den deutschen Freikirchen nicht selten verbreiteten) Mißtrauens gegen den vermeintlichen Machtanspruch der „Genfer Ökumene" abgebaut worden ist.

In dieser für die Freikirchen so entscheidend wichtigen ekklesiologischen Zielrichtung gab es in Vancouver eine ganze Reihe hilfreicher Aussagen. So wurde etwa der Bericht der Fachgruppe 3 mit dem schönen deutschen Titel „In Richtung auf mehr Partizipation" mit großer Zustimmung entgegengenommen.

In ihm werden die Kirchen aufgefordert, die besonderen Gaben aller ihrer Glieder anzuerkennen und sie in allen kirchlichen Strukturen einzusetzen. Kirchliche Programme sollten unter dem Gesichtspunkt geprüft werden, ob sie der sinnvollen Zurüstung der Laien für deren Dienst in der Welt dienen. Besonders hervorgehoben werden dann noch einzelne, bislang unter dem Aspekt „Das Priestertum aller Gläubigen" oft benachteiligte Gruppen: Frauen sollen ermutigt und befähigt werden, beispielsweise auch an Fragen von Frieden und Gerechtigkeit mitzuwirken; die ökumenische Gemeinschaft soll dafür sorgen, daß die Frage ihrer Ordination auch dort lebendig gehalten wird, wo sie bisher wenig diskutiert oder gar tabuisiert wurde. Auch Jugendliche und ältere Menschen sollten in allen Bereichen der Kirche dienen können, auch in Schlüsselpositionen. Schon im Theologiestudium soll die Alten-Seelsorge einen gewichtigen Stellenwert bekommen. Schließlich werden die Mitgliedskirchen gebeten, auch den Kindern mehr Möglichkeiten bei der Mitwirkung am gottesdienstlichen Leben einzuräumen. Die Behinderten nahmen in Vancouver einen besonderen Platz ein; auch sie werden in dem Papier ausdrücklich als vollwertige und wichtige Glieder der Gemeinde mit einem besonderen Auftrag angesehen.

Auch die Fachgruppe 7 „Lernen in Gemeinschaft" beschäftigte sich ausführlich mit der Mitarbeit und dem Dienst aller im Leben der Kirchen. Da wird dazu aufgerufen, die liturgischen Formen in den Gottesdiensten so zu erweitern, daß sie auch wirklich möglichst alle Glieder der Gemeinde mit einbeziehen. Genannt werden in diesem Zusammenhang ebenfalls vor allem die Kinder; betont wird aber auch, daß das „Lernen in der Gemeinde" auch so ausgerichtet sein muß, daß etwa die Grenzen zwischen den Generationen überwunden werden können. Hier muß unterstrichen werden, daß die Vollversammlung in Vancouver selbst wichtige Zeichen und Signale dafür gesetzt hat, wie sich das „Priestertum aller Gläubigen" konkret manifestieren kann.

In der Zeit ihrer Entstehung wandten sich die Freikirchen bewußt gegen staatliche Zwänge und Bindungen an staatskirchliche Organisationsformen. Damals brachte dies aber nicht einen Rückzug „aus der Welt", sondern ein verstärktes Engagement in der Welt mit sich, denn man war ja von der Erkenntnis ausgegangen, daß die Kirche ihrem Herrn folgen muß, Salz der Erde zu sein hat und sich deswegen eben nicht an staatliche und politische Machtstrukturen anlehnen sollte, wie das bei den Großkirchen die Gefahr war.

Auch in Vancouver spiegelte sich etwas wider von dem Auftrag einer Kirche, die sich einzig und allein der Nachfolge Jesu Christi verpflichtet weiß. Wenn sich die Vollversammlung zu Frieden und Gerechtigkeit, zur „Welternährungs-Unordnung" und zu konkreten politischen Fragen äußerte, dann geschah das in erster Linie deswegen, weil das Thema der Vollversammlung ernst genommen wurde. Ein ganz besonders wichtiges und hoffnungsvolles Ereignis war die eindeutige Verschränkung der „vertikalen" und der „horizontalen" Frömmigkeit. Dies unterstreicht etwa auch ein „Offener Brief" evangelikaler Teilnehmer, Gäste und Beobachter, wenn es darin heißt, daß die Beschäftigung mit dem Hauptthema den Weg dazu bereitet hat, sich mit den Problemen auseinanderzusetzen, denen Christen heute gegenüberstehen. Der Glaube an den auferstandenen Herrn Jesus Christus führt folgerichtig zu einem Engagement für diese seine Welt: Dies kam immer wieder im Gottesdienstzelt und im Plenarsaal zur Geltung. Dieses Ineinandergreifen der „Vertikalen" und „Horizontalen" betraf alle vertretenen Konfessionen und vermochte hier und da neue Akzente zu setzen und Defizite zu füllen. So bleibt unvergeßlich, wie sich auch die orthodoxen Delegierten mit der Friedensfrage auseinandersetzten, wobei sie den Auftrag dazu aus ihrem Verständnis der Eucharistiefeier bezogen.

Die Beschäftigung mit sozialethischen Fragen und vor allem klare, öffentliche Stellungnahmen zu politischen Entwicklungen standen zweifellos bei den deutschen Freikirchen in den letzten Jahrzehnten nicht im Vordergrund. Die Freikirchen in unseren Breiten könnten aber gerade an diesem Punkt vom ÖRK lernen und dadurch wieder auf ihre theologische und ekklesiologische Ausgangsposition gestoßen werden: Frei zu sein von jeder Anlehnung an politische Machtstrukturen bedeutete ja damals, frei und mutig sich zu Jesus Christus in allen Bereichen des Lebens zu bekennen. Deswegen sind ja die Freikirchen, wie schon betont, nicht als eine „Insel

der Seligen" entstanden, sondern sie waren von Beginn an auch im sozialethischen Bereich engagiert. Das zeigen auch die Anfänge der Missionsgeschichte, an der die Freikirchen so stark beteiligt waren: da ging es nicht um eine Wortverkündigung, sondern auch gezielt etwa um die Befreiung aus der Sklaverei.

Erste Schritte zu einer klaren Stellungnahme zur Friedensfrage in der Öffentlichkeit wurden von der Brüder-Unität unternommen, als sie im Mai 1983 bei ihrer Synode ein Wort verabschiedete, das sich klar zur Friedensverantwortung als Kernfrage des Glaubens bekennt und die Mitglieder der Brüdergemeine aufruft, sich im „Lichte der Königsherrschaft Jesu Christi ohne Wenn und Aber gegen alle Massenvernichtungsmittel" zu stellen. Auch die Süddeutsche Konferenz der Evangelisch-methodistischen Kirche hatte sich im Frühjahr dieses Jahres in ähnlicher Weise geäußert. Hier sind also im freikirchlichen Bereich schon erste Möglichkeiten zu einer Weiterarbeit und Rezeption des Papiers „Friede und Gerechtigkeit" gegeben.

Die missionarische Gemeinde

Verschiedentlich wurde bedauert, daß die Studie des ÖRK „Mission und Evangelisation" in Vancouver nicht zur Sprache kam. Damit wurde tatsächlich ein erhebliches Defizit angesprochen, das aber mehr mit der Gesamtkonzeption der ökumenischen Konferenzen zusammenhing als mit der inhaltlichen Arbeit von Vancouver: Die Zuordnung der verschiedenen „Vorkonferenzen", etwa für Glauben und Kirchenverfassung in Lima oder auch der Konferenz für Glaube, Wissenschaft und die Zukunft in Boston 1979 oder eben der Weltmissionskonferenz in Melbourne 1980 zur Vollversammlung blieb weithin unklar.

Das für die Freikirchen existentiell so wichtige Thema der Mission und der Evangelisation als Aufgabe der Gemeinde und Kirche wurde behandelt, blieb aber im ganzen doch mehr eine Randerscheinung. Im Bericht zu den Programmrichtlinien wurde festgelegt, daß Evangelisation der Arbeit aller ÖRK-Programme zugrunde liegen sollte. Aber was dies nun konkret bedeuten könnte, wurde kaum ausgeführt. Der ÖRK sollte auch die Mitgliedskirchen in ihren missionarischen Bemühungen unterstützen. Dabei ging es um drei Gesichtspunkte:

1. Verständnis zu finden für die Beziehung zwischen dem jeweiligen kulturellen Kontext und dem Evangelium (kontextuelle Verkündigung).
2. Den Dialog mit den Evangelikalen, die dem ÖRK nicht angehören.
3. Die Klärung zwischen Evangelisation und Proselytismus.

Immerhin wurde die Verpflichtung für Mission und Evangelisation auch in die Schlußbotschaft der Vollversammlung mit aufgenommen. Dort steht unter anderem:

„Glauben können wir nicht durch unsere Beredsamkeit aufzwingen. Wir können ihn aber mit Geduld und Fürsorge hegen, damit der Heilige Geist, Gott der Evangelist, uns die Worte schenken möge, die wir sprechen können. Unsere Verkündigung muß in jede Sprache und Kultur übersetzt werden. In jeder Umgebung, unter Menschen verschiedener Religionen und solchen ohne Religion, erinnern wir uns daran, daß Gottes Liebe allen Menschen ohne Ausnahme gilt. Alle sind zum Gastmahl eingeladen. Jesus Christus, das lebendige Brot, ruft alle, die hungrig sind, und Speise, die er gibt, ist unbegrenzt" (S. 10f).

Im Blick auf die zukünftige Haltung der deutschen Freikirchen zum ÖRK wird viel davon abhängen, wie weit solche Aussagen von den Mitgliedskirchen wirklich rezipiert werden.

Der ÖRK und die Freikirchen

Wir haben uns darauf beschränkt, die Sechste Vollversammlung des ÖRK in Vancouver an den wichtigsten theologischen und ekklesiologischen Merkmalen der „klassischen" Freikirchen zu messen. Diese sind, soweit sie den deutschen Bereich vertreten, nicht Mitglied des ÖRK. Gerade diese Vollversammlung aber war ein Geschehen, deren tiefe geistliche Dimension die Frage der Mitgliedschaft beim ÖRK ganz in den Hintergrund treten ließ. Da wurden einerseits natürlich theologische Sachfragen diskutiert, andererseits aber wurde Ökumene, Gemeinschaft der Kirchen und Christen in Jesus Christus, einfach erlebt: in den kleinen Gruppen, im Plenarsaal, im Gottesdienstzelt. Die Hoffnung ist nicht unbegründet, daß diese Vollversammlung deswegen den Kirchen, die bislang dem ÖRK kritisch und ablehnend gegenüberstanden, einen neuen Zugang und ein neues Verhältnis für das Bemühen um das Ziel der ökumenischen Bewegung eröffnet hat. An diesem Punkt kommt nun anderen Gremien eine entscheidende Funktion zu: die Nationalen Christenräte, bei uns die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen, müßten versuchen, Vancouver so zu vermitteln, daß *alle* ihre Mitglieder — auch wenn sie Genf nicht angehören — erkennen, daß es der weltweiten Ökumene in erster Linie nicht um die organisatorische Einheit geht, sondern um die gemeinsame Verkündigung der Frohen Botschaft von Jesus Christus.

Und gerade da hat man nun in Vancouver Positionen erreicht, hinter die man nicht zurück kann und die im positiven Sinne eine Herausforderung an alle Kirchen und Christen darstellen. Zu nennen ist hier besonders die

Lima-Liturgie und ihre Abendmahlsfeier. Sie hat in bislang einmaliger Weise gewissermaßen am Herzstück des Glaubens die Einheit der Kinder Gottes demonstriert. Sie lädt auch die deutschen Freikirchen ein, sich dieser Form der erlebten Gemeinschaft in Jesus Christus zu stellen.

Vancouver mag in verschiedener Hinsicht nicht eindeutig zu bewerten sein. Dafür ist fast zu viel geschehen, dafür muß der große Stoß der verabschiedeten Papiere noch gründlich durchleuchtet werden. Eindeutig aber ist, daß Vancouver ein großes Zeugnis der christlichen Hoffnung war, die stärker ist als die Mächte des Todes in dieser Welt. Und dieses Zeugnis darf auch von den Freikirchen aufgegriffen und weitergetragen werden, die nicht Mitglied im Ökumenischen Rat der Kirchen sind.

Vancouver — seine Bedeutung für die Kirchen in der DDR

VON EBERHARD NATHO

1. *Vorarbeit*

Über einen Zeitraum von nahezu zwei Jahren haben sich die 14 Delegierten und die offiziellen Teilnehmer aus den Kirchen in der DDR in z. T. mehrtägigen Klausurtagungen auf die 6. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Vancouver vorbereitet. Eine Arbeitsgruppe des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR verfolgte von vornherein ein doppeltes Ziel: Anleitung der Delegierten und Hineinnahme der Gemeinden in die Vorbereitungsarbeit. Dazu wurden Materialien zusammengestellt und biblische Texte aufbereitet. Unter dem Titel „Einladung zur Vorbereitung der 6. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Vancouver 24. 7. - 10. 8. 1983" wurden fünf Problembereiche aufbereitet und den Gemeinden nahegebracht: 1. Gute Nachricht für die Armen, 2. Taufe, Eucharistie und Amt, 3. Miteinander teilen — füreinander da sein, 4. Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche und 5. Das Überleben der Menschheit und unser Lebensstil.

In der Vorbereitungsgruppe der Teilnehmer wurde ein Papier zur Friedensfrage erarbeitet und leidenschaftlich diskutiert. Die wenigen, die an den der Vollversammlung vorauslaufenden ökumenischen Gruppenbesuchen und an Bosseykursen teilnehmen konnten, werteten ihre Erfah-

rungen in der Gemeinschaft der sich Vorbereitenden aus und reflektierten die Möglichkeiten zukünftiger Mitarbeit. Das alles entsprach nicht der sprichwörtlichen deutschen Gründlichkeit, sondern ist vielmehr Ausdruck für die seit Jahren dankbar und engagiert geübte Mitarbeit in der Ökumene. In einer Kirche, die nicht den selbstverständlichen Zugang zur weltweiten Gemeinschaft der Christenheit hat, wird die Mitarbeit in besonders engagierter und aufmerksamer Weise wahrgenommen. Gerhard Thomas hat in der „Ökumenischen Rundschau" (Heft 2/1983) in sehr plastischer Weise die Ökumene-Beziehungen des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR dargestellt. Er hat es nicht unterlassen — und das erwähne ich mit dankbarem Respekt —, auf die mancherlei Spannungen aufmerksam zu machen, die sich aus diesem Engagement einerseits und dem Eingebundensein unserer Gemeinden in die alltäglichen Schwierigkeiten ergeben. Nicht der Tagungsort und die Veranstaltung an sich waren und sind populär in den Kirchen der DDR, wohl aber ist die Thematik von höchstem Interesse, und alles liegt daran, wie die Ergebnisse von Vancouver umgesetzt werden können in die Arbeit der Gemeinden unserer Kirchen. Trotz großer Bemühungen mußte manches in der Vorbereitung mangelhaft bleiben: der offizielle Bericht des Zentralausschusses an die 6. Vollversammlung „Von Nairobi nach Vancouver" kam erst wenige Tage vor der Abreise in die Hand der Delegierten und blieb vielfach ungelesen zu Hause. Das Arbeitsbuch, das wir gern für unsere Vorarbeit genutzt hätten, konnte nur auf der Flugreise überlesen werden. Die Vielzahl der Veranstaltungen, das Rahmenprogramm und die gedrängte Tagesordnung überfielen uns ebenso wie die bisher nie geschaute Schönheit von British Columbia im Westen Kanadas. Niemand kann eine Vollversammlung vorarbeitend vorwegnehmen. Sie hat ihr eigenes unverwechselbares Gepräge. Gott sei Dank!

Das erstmals aus dem Raum unserer Kirchen jüngere Leute als Stewards und Jugenddelegierte teilnehmen konnten, erfüllt uns mit Freude und dürfte eine Folge des Gespräches sein, das Generalsekretär Dr. Philip Potter in Begleitung von Erzbischof Scott und Dr. Konrad Raiser zusammen mit Bischöfen unserer Kirchen 1981 im Anschluß an die Tagung des Zentralausschusses in Dresden mit dem Staatsratsvorsitzenden der DDR, Erich Honecker, in Berlin führen konnte.

2. *Teilnahme*

„Wir sind hier zur Sechsten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen zusammengekommen und vertreten mehr als dreihundert Kirchen aus über

hundert Ländern. Allein unsere Anwesenheit hier ist ein Zeichen der Einheit, die Gott für alle Menschen will. Wir haben uns und unsere Kirchen verpflichtet, zusammenzubleiben, zusammenzuwachsen und zusammen zu kämpfen. So wollen wir nun unsere Absicht bezeugen, zusammen zu leben, und dabei das Symbol des Regenbogens benutzen, dieses alte Zeichen des Bundes Gottes mit der Welt, das gleichzeitig Symbol der Einheit in der Vielfalt ist. Sind wir auch viele, so sind wir doch Glieder eines Leibes, miteinander verbunden durch Christus, durch den wir Leben — das Leben in seiner ganzen Fülle — haben."

Mit diesen Worten schlug Dr. Philip Potter im Eröffnungsgottesdienst das Thema an, das uns nun 18 Tage und Nächte nicht mehr loslassen sollte. Jesus Christus — das Leben der Welt. Leben in seiner ganzen Fülle. Vom ersten Augenblick an bis in die hektischen Schlußstunden hinein umgab uns „Fülle" des Lebens. Hier aber im Gottesdienst und dann auch in den unzähligen Begegnungen, Diskussionen, Einzel- und Gruppengesprächen, in der Nachtarbeit bei Formulierungen der Dokumente und immer wieder in den Andachten und Gottesdiensten — in der Fülle des Konferenzgeschehens durfte dankbar die Präsenz Christi erfahren werden. Über der Halbinsel des Universitätsgeländes von British Columbia hing oftmals wie eine schwebende Decke das melodische Kyrie eleison aus der Liturgie der Russischen Orthodoxen Kirche. Dieses Kyrie eleison war der verbindende Gesang und der verbindliche Ausdruck des Glaubens all derer, die da aus so unterschiedlichen Situationen und Traditionen zueinander gekommen waren. Hier im Gottesdienst, im anbetenden Lobpreis, in der Stille des Gebetes und in den — zwar oft fremden — aber durch den kräftigen Chor immer gut geführten Gesängen ereignete sich die Wirklichkeit des 3. Artikels. Die immer wieder geübte Geste des Friedensgrußes, Umarmung und Kuß, Händedruck und der warme Blickkontakt haben mir etwas von gottesdienstlicher Wirklichkeit erschlossen, die ich so bisher nie erlebt hatte. Hier schlug das Herz der Vollversammlung und hier lag auch ihre eigentliche Stärke. In den vielen und oftmals beißend kritischen Pressestimmen der westlichen Welt kommt dies alles nicht in den Blick. Dabei war doch das gerade n e u : *gemeinsame* Gottesdienste mit liturgischen Stücken aus vielen Traditionen, stark besucht und mit innerster Anteilnahme erlebt. Einfach war es nicht, noch kaum ausgeschlafen den Herrn zu loben und in so ungewohnter Weise, das Ohr an Klänge zu gewöhnen, die so fremd sind, wie die vielen Gewänder, Gerüche, Farben, Sprachen und Gesten. Die Gottesdienste der 6. Vollversammlung — hervorragend vorbereitet und ausgearbeitet — haben die versammelten Kirchen geeint und waren ein glaubwürdiges Zeugnis für den Willen nach größerer Gemeinschaft, Nähe und Einheit. Von woher sollte denn Erneuerung der Kir-

chen, Stärkung des Glaubens und Vertiefung der Freude und Gewißheit erfolgen, wenn nicht vom Gottesdienst, von der Anbetung, vom Hören auf das Wort und von der Teilnahme am Mahl des Herrn? So bleibt der Schmerz, daß es auch in Vancouver n o c h nicht gelingen konnte, endlich die Fülle des Gottesdienstes in Einheit von Wort *und* Sakrament feiernd zu erleben. Aber es war etwas spürbar von der Nähe des solange schon erstrebten Zieles. Vancouver — das ist meine Hoffnung — war die letzte Vollversammlung in der Trennung am Tisch des Herrn.

Welche Bedeutung könnte die Teilhabe an den gottesdienstlichen Feiern der Vollversammlung für unsere Kirchen in der DDR haben? Der Abschlußbericht der Fachgruppe 1 „Zeugnis in einer gespaltenen Welt" unterstreicht, daß wir alle im Gottesdienst „Empfangende der Liebe Gottes" sind.

„Wir haben die zentrale Rolle schätzen gelernt, die der tägliche Gottesdienst auf dieser Vollversammlung gespielt hat. Er erneuerte die Gemeinschaft des Geistes und gab uns die geistliche Stärke, mit den verschiedenen Herausforderungen und auch Frustrationen fertig zu werden, vor die wir uns gestellt sahen."

Auch in Vancouver — oder: gerade dort? — lebten wir nicht auf einer Insel der Seligen, sondern blieben inmitten freilich andersartiger Schwierigkeiten, als sie uns zu Hause umgeben. In Vancouver wurde nicht nur hart gearbeitet, unter der Fülle der Anforderungen gestöhnt, sondern auch nüchtern eingestanden, „daß der Gottesdienst Mittelpunkt des kirchlichen Lebens sein *sollte*. Wir haben von einer weitverbreiteten Gottesdienstmüdigkeit in einigen Mitgliedskirchen des ÖRK gehört. Wo dies zutrifft, da hat der Gottesdienst nicht den öffentlichen Zeugnischarakter, den er haben sollte".

Vancouver rückt erneut ins Bewußtsein: der Gottesdienst ist die Mitte aller Gemeindearbeit. Dankbar für vielfältige Formen der Sammlung der Gemeinde werden wir an der Erneuerung des Gottesdienstes als dem zentralen Ort christlicher Gemeindeversammlung zu arbeiten haben, unsere Liturgie zu überprüfen, die Sprache der Verkündigung und des Lobpreises sorgfältig auszuprägen und zu überdenken haben, wie wir den Formenreichtum der Ökumene für uns fruchtbar machen können. Dem ökumenischen Liedgut wünsche ich einen beschleunigten Eingang in unser gottesdienstliches Leben. Aber wir sollten endlich auch lernen, daß Symbole und Gesten aus anderen gottesdienstlichen Traditionen unseren oft so steifen Gottesdienst lebendiger machen können. Die Konzentration auf Wort und Sakrament muß ja nicht zwangsweise Verarmung liturgischer Formen bedeuten, sondern darf als Ausdruck der Fülle der Liebe Gottes

zum entscheidenden Anstoß für die Bereicherung gottesdienstlichen Lebens führen. Dabei sollten wir den Satz aus dem Schlußbericht nicht überhören: „Um des christlichen Zeugnisses willen müssen wir eine authentische Verbindung zwischen dem Gottesdienst und unserer Verflechtung in das Leben der Gesellschaft finden."

Um die authentische Verbindung zwischen Glaube und Liebe, Gabe und Aufgabe, Bindung und Freiheit, um die authentische Verbindung von Gott und seiner Schöpfung, von Christus und seiner Kirche, von den zum Glauben Gerufenen und zum Tun des Gerechten Befreiten ging es auf der 6. Vollversammlung. Die vorrangige Aufgabe bestand im Hören. Jeder hört auf seine Weise, mit seinen Ohren, aus seiner Situation heraus, in seiner Sprache. Aus der manchmal erdrückenden Fülle des Gehörten wähle ich zwei Bereiche aus, die für die Kirchen der DDR in besonderer Weise zu bedenken sind. Die Auswahl ist subjektiv und darf nicht zu dem Schluß verleiten, daß andere Sätze, Dokumente, Ergebnisse weniger von Bedeutung oder gar ohne Belang für die Kirchen meiner Heimat seien.

1. *Beispiel: Aus dem Bericht des Vorsitzenden des Zentralausschusses, Erzbischof Scott*

Einleitend nennt er Gründe, die ihm die Abfassung des Berichtes erschwert haben: „1. Die Aktivitäten und die Beziehungen des Rates haben stark zugenommen, und die dringendsten Probleme lassen sich immer schwerer erkennen. 2. Die Welt, in der wir leben, ist noch turbulenter geworden, und es ist nicht leicht, die Zeichen der Zeit zu lesen" (S. 199).

Das Verhältnis von Rat und Mitgliedskirchen sieht Scott durch die „gegenseitige Rechenschaftspflicht" bestimmt, und er bittet die Teilnehmer, „ihre Kirchen bei ihrer Rückkehr an die Pflichten zu erinnern, die sie als Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates haben". Gerade eine Kirche, die sich durch Mitarbeit im ÖRK so bereichert, beschenkt und ermutigt weiß wie die unsrige, wird sich auch fragen lassen müssen, ob sie in ihrer alltäglichen Arbeit sich dessen bewußt ist, Mitgliedskirche des ÖRK zu sein. Gegenseitige Rechenschaftspflicht — das heißt doch auch: in Offenheit bereit zu sein, Fragen zu stellen und Antworten zu geben, Situationen präzise zu beschreiben und der Neigung zu widerstehen, den unangenehmen Teil der Wahrheit ungesagt zu lassen. Gegenseitige Rechenschaftspflicht kann es nur geben für liebende Partner, nicht für streitende Parteien, nur für versöhnte Glieder und nicht für auf Überwindung be-

dachte Gegner. Gegenseitige Rechenschaftspflicht überwindet Mißtrauen ebenso wie Gleichgültigkeit. Dieses Stichwort von der gegenseitigen Rechenschaftspflicht sollte uns nicht nur im Ohr bleiben, sondern das Herz und den Mund öffnen. Keine Kirche wird von sich sagen können, dieser brüderlichen Verpflichtung schon zu genügen.

Die Zahl der durch den ÖRK bewirkten Veröffentlichungen und Studien ließ sich nur durch eine eigens dafür hergestellte Broschüre verdeutlichen. Doch Scott klagte, daß gute Ausarbeitungen nicht genügend Aufmerksamkeit fänden. Hier aber muß gefragt werden: Überfordert der ÖRK nicht seine Mitgliedskirchen, zumal die kleineren und die, die unter besonderen politischen Verhältnissen zu leben haben? Wer oder welche Kirche ist wirklich noch in der Lage, auch nur den Überblick über die Vielzahl der Ausarbeitungen zu behalten? Die Situation gleicht auf verblüffende Weise der eigenen: In wieviel Pfarrämtern unserer Kirchen liegen Ausarbeitungen (die in Verantwortung des Bundes meist hektographiert zugesandt werden) ungelesen in den Regalen? Wer kann noch neben der Gemeindearbeit in bis zu 10 Ortschaften die „Fülle" derartiger Lektüre bewältigen? Es ist dringend zu wünschen, daß die Arbeit im ÖRK konzentriert wird. Gegen Ende der Tagung wurde in der täglich erscheinenden Zeitung eine kleine Karikatur gezeigt. Inmitten eines riesigen Papierberges liegt ein Mensch, dessen Haare, Hände und Füße noch aus dem Papierstapel hervorgucken. Er selbst scheint plattgedrückt. Wirklich nur eine Karikatur?

Im Schlußteil seines Berichtes nimmt der Erzbischof die beiden rivalisierenden Ideologien in den Blick: den Kapitalismus und den Kommunismus. Und über beide führt er aus:

„Ich bin jedoch überzeugt, daß keine dieser heutigen Ideologien wirklich den Herausforderungen unserer Zeit gerecht wird. Denn keine befriedigt das innerste Streben des Menschen, und keine hat die Kraft, ihre Anhänger zusammenzuhalten, für Einheit zu sorgen, richtunggebend zu sein, Maßstäbe zu setzen und ihrer jeweiligen Anhängerschaft Mut einzuflößen. Beide befinden sich in der Defensive, und der gegenwärtige Kampf zwischen ihnen, bei dem Macht in einer Größenordnung entfaltet wird wie es sie in der Menschheitsgeschichte bisher noch nie gegeben hat, birgt die Möglichkeit, nicht nur die Zivilisation, wie wir sie heute kennen, sondern alles Leben auf unserem Planeten zu zerstören. Ich glaube, daß diese beiden Ideologien, obwohl sie nach wie vor große Macht haben, nicht mehr in angemessener Weise auf die Herausforderung unserer Zeit reagieren. Eine Epoche geht zu Ende" (S. 212).

Die Vollversammlung antwortete mit langanhaltendem Beifall und stimmte auf die gleiche Weise auch diesem Satz zu: „Ich glaube, wir sind heute Zeugen gemeinsamer Bemühungen seitens der Kirchen, aus ihrer kulturellen Gefangenschaft auszubrechen, und ich bin der Überzeugung, daß

der Ökumenische Rat der Kirchen hier eine deutliche Führungsrolle übernommen hat" (S. 212).

War es nur dem Umstand zuzurechnen, daß Zeit zur größten Mangelware dieser Versammlung wurde, daß niemand im Plenum zu diesen Gedanken auch nur ein Wort sagte? Was aber bedeutet diese Analyse — falls man ihr zustimmt — für Kirchen im realexistierenden Sozialismus? Wußte der Erzbischof wirklich nicht, daß die Ausrufung des Endes des Kommunismus in den Ländern des Warschauer Vertrages schlicht als Konterrevolution aufgefaßt wird? Daß die Mächtigen hierzulande sich gerade erst am Anfang und keineswegs am Ende einer Entwicklung verstehen? Auch wenn Scott der Überzeugung war, daß die Vollversammlung sich der Frage stellen müsse: „Werden wir eine neue Vision finden, die uns befähigen wird, unter Gottes Führung aus unserer kulturellen Gefangenschaft auszubrechen?" (S. 212), so hat doch vor meinen Ohren in Vancouver niemand diese Fragestellung aufgegriffen. Dabei hätte nicht nur der Erzbischof, sondern vielmehr noch sein Anliegen eine offene Diskussion verdient. Ob unsere Kirchen diese Fragestellung aufgreifen? Wir haben doch — unter erheblichen Schmerzen! — gelernt, unsere Situation anzunehmen, aus dem Glauben heraus zu bejahen, daß Gott auch in einem sozialistisch regierten Land „im Regimente sitzt" und es möglich ist, IHM zu dienen und zu gehorchen in und unter Verhältnissen, die bewußt aus einer Gott ablehnenden Überzeugung heraus gestaltet werden. Es könnte zu einer gefährlichen Illusion führen, in unseren Verhältnissen eine Welt jenseits der realexistierenden politischen Machtverhältnisse zu suchen. Vielmehr ist es ja gerade die unabweisbare Aufgabe von Christen in unserem Land, den Glauben *in* der Zeugnis-und Dienstgemeinschaft zu leben als Glieder einer Kirche, die gewiß nicht *„von* dieser Welt", aber eben *„in* dieser Welt" ist.

Was wirklich unter „kultureller Gemeinschaft" zu verstehen sei und was möglicherweise nach dem Ende der jetzigen Epoche kommt, wurde weder definiert noch in den Blick genommen. Ein Vorgang, der sich in den 18 Tagen häufig wiederholen sollte und der eine energische Nacharbeit erforderlich macht.

2. *Beispiel: Aus dem Bericht des Generalsekretärs*

Den vielen, die immer aufs neue dem ÖRK im allgemeinen und seinem Generalsekretär im besonderen vorwerfen, die biblischen Grundlagen zugunsten sozialpolitischer Aktivitäten wenn nicht zu verlassen, so doch gering zu achten, denen sei die Lektüre dieses Berichtes warmherzig empfohlen.

1Petrus 2,4-10 gehörte zu der die Vollversammlung vorbereitenden Bibelarbeit, und von diesem Kapitel ausgehend hat Philip Potter tiefgründig meditiert,

„was es für die Kirche bedeutet, ‚das Haus der lebendigen Steine' zu sein in einer feindlichen Welt, die sich noch immer danach sehnt, ein Haus der lebendigen Steine zu sein, eine Gemeinschaft, in der Gerechtigkeit und Frieden wohnen" (S. 214). Petrus „will mit diesen Worten sagen, daß die Gläubigen, genau wie lebendige Steine, die Spaltungen des Rassismus überwinden und dabei sind, sich zu der wahren menschlichen Rasse zu entwickeln, die nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen ist; daß alle Gläubigen, Männer wie Frauen, Priester des Königs, des Herrschers über ihr Leben, sind, die sich selbst und die Welt in ihrem Gebet und Zeugnis Gott darbringen; daß der Nationalismus mit all seinen ausschließenden Haltungen von einer Gemeinschaft abgelöst wird, die Gott und seinem Vorhaben geweiht ist, alle Völker in ihrer ganzen Vielfalt in einem Haus, dem oikos, zu vereinen; und daß alle Menschen Kinder Gottes sind als ein Zeichen des Heilsplanes Gottes (oikonomia — die Verwaltung des Hauses), alle Völker in Gerechtigkeit und Frieden in einer menschlichen Familie zu vereinen" (S. 216).

Wozu die ökumenische Bewegung eigentlich da ist, formuliert Potter so: „Die ökumenische Bewegung ist daher das Mittel, durch das die Kirchen, die das Haus (oikos) Gottes bilden, versuchen, vor allen Völkern so zu leben und Zeugnis abzulegen, daß die Umwandlung der ganzen oikumene in den oikos Gottes durch den gekreuzigten und auferstandenen Christus und kraft des lebenspendenden Geistes Wirklichkeit werde" (S. 217).

Das in den letzten 35 Jahren auf der „ökumenischen Reise" Erlernte faßt Potter in acht Punkten zusammen, denen die Kirchen in der DDR gern zustimmen werden. Denn sie mußten in der Tat nach 1945 vordringlich erlernen, „eine Gemeinschaft des Bekennens" (1) zu werden, nachdem nur ein kleiner Teil der Christen in Deutschland sich zur „Bekennenden Kirche" gehalten hatte. Die Gemeinschaft des Bekennens bedarf der ständigen Erneuerung dem reformatorischen Grundsatz entsprechend: ecclesia semper reformanda. „Daß die Kirchen eine Gemeinschaft von Lernenden" (2) sind, ist ein Gedanke, den mehrere Bundessynoden in der DDR aufgegriffen und vertieft haben. Die Standortfindung der Kirchen in der DDR wäre ohne die Bejahung der Kirche als Lerngemeinschaft nicht zu vollziehen gewesen. Sehr viel schwieriger ist es, daß Kirchen sich zu einer „Gemeinschaft der Teilhabenden" (3) entwickeln. Zu sehr sind noch immer die Strukturen unserer Kirchen darauf angelegt, für sich allein Aufgaben wahrzunehmen, und zu wenig will es gelingen, eine Gemeinschaft zu entwickeln, die „in gegenseitiger Unterstützung, in Dienst und Miteinanderteilen zusammensteht". Und doch wird alles daran liegen, daß die Kirchen in der DDR auf diesem Gebiet sichtbare Schritte nach vorn gehen. Daß der Generalsekretär in diesem Punkt dann verlangte, „daß der Irrglaube obrigkeitlicher Auto-

rität und Macht in der Kirche ausgetrieben wird und wir zu einer wahren Priesterschaft aller Gläubigen werden, die miteinander die Gaben und Aufgaben nicht auferlegen, sondern sie wechselseitig anerkennen, seien sie nun Ordinierte oder Laien", wird den nicht überrascht haben, der Philip Potter ein wenig näher kennt. Die Direktheit, mit der hier hierarchische Strukturen und „bürokratische Machtkonzentration" attackiert wurden, mußte freilich angesichts der großen Zahl orthodoxer Teilnehmer verwundern. In der Debatte wurden denn auch fast nur diese Passagen von orthodoxen Bischöfen aufgegriffen. Die „Gemeinschaft des Miteinanderteilens" (4) liegt wohl als d i e aktuelle Aufgabe vor den Kirchen, die sich allein aus dem Motiv der sorgenden Liebe gerufen sehen, sozialpolitische Mißstände zu verändern. Hier freilich erscheint dann auch das Problem des Umgangs miteinander in der Kirche.

„Die Kirchen sind manchmal sehr überheblich gegenüber diesen Gruppen, und die Gruppen sind ebenso überheblich gegenüber den kirchlichen Behörden" (S. 222).

Potter sieht hier die Wurzel für Spannungen und Verärgerungen zwischen dem Rat und den Kirchen. Diese wichtige Frage wurde aus Zeitmangel von der Vollversammlung nicht aufgegriffen. Die Spannung zwischen Gruppen, die z.B. ein verstärktes friedenspolitisches Engagement der Kirche fordern, und den Kirchen in der DDR ist durchaus vorhanden und muß überwunden werden, wenn wir wirklich eine Gemeinschaft von Teilhabenden werden wollen. Keine Frage, daß vor den Kirchen der DDR immer stärker die Aufgabe steht, „eine heilende Gemeinschaft" (5) den vielen zu bieten, die an der Zerrissenheit der Zeit mehr und mehr leiden. Die Auswertung der Fachgruppe 4 „Das Leben in Gemeinschaft teilen und heil machen" wird in unseren Kirchen besondere Aufmerksamkeit beanspruchen dürfen. Die „Gemeinschaft der Versöhnung" (6), die Ausübung des Amtes der Versöhnung „ist besonders dringlich in einer Zeit der scharfen Konfrontation, der gegenseitigen Verdammung von Nationen und Völkern, besonders der mächtigen, und des ohnmächtigen Hintreibens zur apokalyptischen Vernichtung der ganzen oikumene" (S. 223).

Die Kirchen in der DDR, an der Nahtstelle der beiden großen und nach wie vor scharf entgegengesetzten Systeme, haben sich der Aufgabe der Versöhnung immer in besonderem Maße verpflichtet gewußt. Eine „Gemeinschaft in Einheit" (7) zu bilden, bleibe die Hauptaufgabe des Ökumenischen Rates. „Wir können bemerkenswerte Fortschritte auf dem Weg zur Einheit, besonders in den letzten 35 Jahren für uns beanspruchen" (S. 224). Warum der Generalsekretär nur mit zwei kleinen Sätzen (ebd.) die Arbeitsergebnisse von Lima erwähnt hat, ist für viele Teilnehmer an der Vollver-

sammlung rätselhaft geblieben. Liegt doch in dem sogenannten Lima-Papier d a s Dokument schlechthin auf dem Tisch der Kirchen. Seine mit klaren Terminen verabredete Rezeption, die in unseren Kirchen bereits begonnen hat, stellt erstmals die Ermöglichung der vollen Gemeinschaft in Aussicht.

Potter beschließt seinen Bericht mit dem Hinweis, daß neu gelernt wurde, „daß die Kirchen eine Gemeinschaft der Erwartung" (8) sind. „Sie bestehen nicht um ihrer selbst willen, sondern weisen auf das Reich Gottes hin und sind aufgerufen, Zeichen dieses Reiches zu sein" (S. 225). Diese Selbstbestimmung der Kirche steht ihrem Inhalt nach wirksam aller Versuchung entgegen, sich ein fremdes Mandat anzueignen. Dieser ureigene Auftrag der Kirche wird freilich auch wirksam aller Resignation und Mutlosigkeit entgegenstehen.

Es fällt schnell in den Blick, daß die acht von Potter benannten Merkmale der Gemeinschaft der Kirchen nicht in einem einzigen Punkt als erledigte Aufgaben angesehen werden können. Wohl aber sollte es möglich sein, größere Nähe zur Erfüllung dieser Aufgaben zu erreichen. Dem werden sich die Kirchen in der DDR stellen.

3. *Ergebnisse*

Die Ergebnisse der 6. Vollversammlung liegen in der Form der Botschaft, der Abschlußberichte der Fachgruppen, der Erklärungen und Resolutionen vor und enthalten eine Vielzahl von Empfehlungen an die Kirchen. Für den Bereich unserer Kirchen wird viel davon abhängen, wann und in welchem Umfang die „Ergebnisse" von Vancouver veröffentlicht und damit den Kirchen und ihren Gemeinden nahegebracht werden können. Aber viel entscheidender wird es sein, ob überhaupt und in welchem Maß diese Ergebnisse von den Gemeinden aufgenommen, aufgegriffen und weiterbearbeitet werden. Hier stellt sich mir die Frage, ob es sinnvoll ist, in Fachgruppen einer Vollversammlung Papiere zu erarbeiten, ohne dabei auf Vorlagen zurückzugreifen, die bereits vor der Vollversammlung den Kirchen zur Diskussion übersandt wurden. Denn die Frage ist ja unabweisbar, welches Gewicht Aussagen haben, die in der zufälligen Zusammensetzung einer Fachgruppe gewiß unter großer Anstrengung erarbeitet worden sind, die aber in wohl keinem einzigen Fall einer wirklichen Besprechung in der Vollversammlung ausgesetzt werden konnten. Dies bleibt ein Mangel, der auch nicht durch eine relativ breite Zustimmung in der Vollversammlung ausgeglichen werden kann. Die über weite Strecken

spürbare Unzufriedenheit wohl der meisten Teilnehmer hatte doch ihre Ursache in dem Gefühl der Unbeeinflußbarkeit des Konferenzgeschehens. Zur Verdeutlichung wähle ich die Fachgruppe 5 (Den Bedrohungen des Friedens und des Überlebens begegnen), an der ich selbst teilgenommen habe. Warum war es nötig, die ohnehin knappe Zeit erneut mit Einführungsreferaten auszufüllen, wo doch die Ergebnisse z.B. des Hearings von Amsterdam und der Konferenzen von Uppsala und Moskau bekannt waren? Welchen Sinn soll es geben, wenn im Arbeitsbuch zu dem Fragenkreis der Fachgruppe 5 präzise Fragen gestellt werden, auf die dann keiner der einleitend Referierenden zurückkommt? Auch konnte ich keine Beziehung der Einleitungsreferate untereinander feststellen. Diese nach meiner Auffassung verfehlte Methodik hat zu erheblicher Verwirrung beigetragen und die Arbeit unnötig belastet. Am Ende stand dann eine „Erklärung zu Frieden und Gerechtigkeit", deren Verhältnis zum Abschlußbericht „Den Bedrohungen des Friedens und Überlebens begegnen" ungeklärt bleibt. Und hier sehe ich eine Versuchung, der man energisch widerstehen sollte: der Vielzahl von Papieren. Es dient der Sache des Friedens nicht, wenn selbst auf einer Vollversammlung zu diesem Thema unterschiedliche Papiere, unterschiedlich nach Inhalt und Wertigkeit, erstellt werden. Die Rezeption in den Kirchen und Gemeinden wird unnötig erschwert, die Autorität kirchlichen Redens dadurch gemindert.

4. *Nacharbeit*

Die Vollversammlung ist beendet. Ihre Bedeutung wird sich in der nun einsetzenden Nacharbeit erweisen. Vancouver hatte kein eigenes und kein neues Thema. Ein Schade ist dies nicht. Vancouver war die festliche Zwischenstation auf der langen und manchmal auch staubigen Straße des ökumenischen Alltags. Wer lange Wege gehen muß, braucht Zwischenstationen. Wer hart arbeitet, muß feiern können, um Freude und Kraft zu gewinnen. Vancouver war die große Bestätigung der laufenden Arbeit, der unabgeschlossenen Programme und der neu anzupackenden Aufgaben. Für die Teilnehmer war diese Vollversammlung eine kräftige Ermutigung. Dies wird hineinwirken in die Kirchen — hoffentlich! Vancouver war der Ausdruck einer gewachsenen Einheit in der praktizierten gegenseitigen Annahme. Es gab Spannungen, aber niemals drohten Spaltungen. Selbst mit so brisanten politischen Themen in der Erklärung zu den Menschenrechten konnte diese Vollversammlung offensichtlich besser umgehen als alle ihre

Vorgängerinnen. Die fehlende Möglichkeit, vorgelegte Papiere wirklich zu diskutieren und damit auch einen glaubwürdigen Konsens zu erreichen, bleibt ein schwerer Mangel, mindert aber nicht die Erkenntnis, daß in den meisten Fragen ein breiter ökumenischer Konsens tatsächlich vorhanden ist. So bedurfte es nach meinem Urteil keiner neuen Vision für die Zukunft. Es liegen genug Aufgaben da. Der Zentralausschuß wird nicht in die Versuchung kommen, Vergangenheitspflege zu betreiben. Er und die in ihm vertretenen Kirchen werden mehr Kraft aufwenden müssen, als manchmal vorhanden ist, um die nächsten Schritte zu gehen. Zwei Problembereiche sind — zunächst noch unabhängig von der Vollversammlung — durch das höchste Leitungsorgan unserer Kirchen, durch die Bundessynode in Potsdam, im September 1983 bereits aufgegriffen worden: die Rezeption der Lima-Papiere ist in unseren Kirchen im vollen Gang, und die Fragen des Friedens werden mit wachsendem Engagement in unseren Kirchen diskutiert.

So sollen abschließend zu diesen beiden Bereichen kurze Anmerkungen gemacht werden: Seit 1969 (Gründung des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR) und verstärkt seit der Delegiertenversammlung aus den Synoden der Kirchen in der DDR vom Januar 1979 auf dem Hainstein scheint sich das vorrangige Interesse der Evangelischen Kirchen in der DDR auf ihr Verhältnis untereinander zu konzentrieren. Dabei darf nicht übersehen werden, daß in den letzten Jahren nicht nur Lehrgespräche mit der Russischen Orthodoxen und der Bulgarischen Orthodoxen Kirche aufgenommen und mehrfach durchgeführt wurden, sondern daß auch im eigenen Land die Gespräche mit den Freikirchen erheblich intensiviert worden sind. Gespräche mit der römisch-katholischen Kirche werden regelmäßig auf der Ebene einer eigens für diese Begegnungen eingerichteten Konsultativgruppe und daneben in der Begegnung der Ökumenischen Kommission beider Kirchen geführt. Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der DDR ist das Forum für den kontinuierlichen theologischen Meinungsaustausch und für den Versuch, die Kirchen einander näher zu bringen. Daß die Friedensdekaden längst nicht mehr allein in den Evangelischen Landeskirchen, sondern in gemeinsamer Verantwortung durch die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen mitgetragen und durchgeführt werden, ist nur ein Zeichen für wachsende Gemeinschaft unter unseren Kirchen. Bei ihrer letzten Klausurtagung hat sich die Arbeitsgemeinschaft intensiv mit den Lima-Papieren befaßt. So darf mit Recht erwartet werden, daß der Rezeptionsprozeß auch eine Vertiefung der Gemeinschaft mit den Kirchen im eigenen Land befördern wird. Auch wenn wir dabei deutlicher

unsere Unterschiede erkennen, längst schon ist die Furcht und das Mißtrauen voreinander abgebaut und der Weg eröffnet für vorwärtsweisende Gespräche. Vancouver wird ein kräftiger Anstoß bleiben, diese Bemühungen energisch voranzutreiben.

Es sollte niemanden verwundern, daß für Kirchen, die in einem geteilten Land an der Nahtstelle der beiden einander scharf entgegengesetzten wirtschaftlichen und politischen Systeme leben, die Fragen des Friedens besonders dringlich sind. Im riesigen Kanada, dem Land ohne allgemeine Wehrpflicht und mit soviel Freiheiten auf allen Gebieten, leuchtete es doch sehr schnell ein, wenn unsere Delegierten in Gesprächen und Begegnungen sagten: Wir leben in einem Land, wo sich Soldaten beider Großmächte Auge in Auge gegenüberstehen, wo ein kleiner Fehler entsetzliche Folgen haben kann, und darum müssen wir alles, aber auch alles nur denkbar Mögliche tun, um Frieden sicherer zu machen. Die „Erklärung zu Frieden und Gerechtigkeit" wird in den Kirchen der DDR rasche Verbreitung und interessierte Aufnahme finden. Unsere Delegierten werden mit einer gewissen Zufriedenheit darauf verweisen, daß beinahe alle in ihrem Papier vorgetragenen Anliegen in der Erklärung Aufnahme gefunden haben. Ein Beweis für die Hörfähigkeit und brüderliche Aufgeschlossenheit, denn diskutiert — in der Fachgruppe 5 oder gar in der Plenarsitzung — wurde das nur in englischer Fassung ausgelegte Papier der Delegierten aus den Kirchen der DDR nicht. Mit der Aufnahme der „Erklärung" beginnt freilich auch die Arbeit an notwendigen Klarstellungen. Ein Recht auf Wehrdienstverweigerung gibt es in der DDR nicht. Nach der Verfassung und dem neuen Wehrgesetz aus dem Jahre 1982 sind vielmehr alle Bürger verpflichtet, ihren Dienst im Rahmen der Verteidigung zu leisten. Die öffentlich-politische Moral verpflichtet schon die Schulkinder zu aktivem Verteidigungswillen, neben dem gesetzlich geregelten Militärdienst stehen die Betriebskampfgruppen und weite Kreise der Bevölkerung werden in Zivilschutzübungen einbezogen. Dies alles erscheint den Kirchen als schwer ertragbare Militarisierung des gesamten öffentlichen Lebens, und auf diesem Hintergrund dürfen die Abschnitte 20 e und 26 der „Erklärung" alsbald eine besondere Bedeutung erlangen. Was heißt es, daß „Christen erklären sollten, daß sie es ablehnen, sich an einem Konflikt zu beteiligen, bei dem Massenvernichtungswaffen oder andere Waffen, die wahllos alles zerstören, eingesetzt werden"? Wird es im kriegerischen Konfliktfall überhaupt die Möglichkeit geben, hier Unterscheidungen zu treffen, Erklärungen abzugeben? Bei der Behandlung der „Erklärung" hat Bischof Habgood/England die Frage aufgeworfen, ob hier „Aufhetzung zu zivilem

Ungehorsam" erfolge. Eine Frage, die eine Antwort erheischt — gerade in unserem Land.

Welche Bedeutung wird Vancouver für unsere Kirchen erlangen? Die Antwort ist nicht vorwegzunehmen. Unsere engagierten jungen Christen werden mit viel Freude und manchmal auch mit Begeisterung vielen Aussagen der Vollversammlung zustimmen, aber sie werden die Fragen nicht unterlassen: *Wie* soll denn das alles verwirklicht werden? Nimmt eine Kirche hier nicht den Mund zu voll? Redet sie wirklich sachkundig? Kann sie Anleitung geben, wie Christen, die in einer nichtchristlichen Umwelt in ganz bestimmten politischen Strukturen leben, die Aussagen von Vancouver verwirklichen können? Die Nacharbeit muß unsere Kirchen zur Antwort befähigen. Damit beginnt Vancouver vor Ort. Die 6. Vollversammlung fängt jetzt erst richtig an.

Vancouver und zurück

VON JOHANNA LINZ

Wie der Weg nach Vancouver aussehen könnte, wer die Reisenden wären, das hatte ich mir in der Vorbereitung auf die Vollversammlung in einem Bild vorzustellen versucht: Menschen, die aus verschiedenen Richtungen kommend, aufeinander zugehen mit dem Ziel, mit anderen darüber nachzudenken, was es für sie existentiell und in ihrem Glauben bedeutet, daß Jesus Christus das LEBEN der Welt ist. Ich habe mir Menschen vorgestellt, die mit leichtem Gepäck, vielen Fragen, Hoffnungen und Erwartungen kommen, und andere, mit schweren Koffern, solche, die wie ich zum ersten Mal zu einer ökumenischen Vollversammlung fahren, und andere, die das Geschäft gut kennen und meist ein paar Schritte voraus sind — die Mehrzahl von ihnen Männer, aber auch eine nicht zu übersehende Zahl von Frauen und Jugendlichen, ein lebendiges und farbiges Bild.

Vieles war dann auch so: erstaunlich offene Gespräche, zugewandte Begegnungen, Gemeinschaft in den kleinen Arbeitsgruppen; eine für mich unerwartete Verbundenheit durch das gemeinsame Singen und Beten im Got-

tesdienst, Partizipation nicht nur als Programmschwerpunkt, sondern praktiziert in dem Versuch, möglichst viele in das Geschehen der Vollversammlung einzubeziehen und aktiv zu beteiligen. So z. B. die Kinder, die in Vancouver ein eigenes Kinderlager und ihr Programm hatten und mit Bildern und einem von ihnen gestalteten Gottesdienst uns ihre Hoffnungen, Träume, Wünsche und Ängste mitteilten. „I don't want the world to blow up before I grow up" — totale Vernichtung, das ist eine reale Angst, mit der Kinder heute leben. Es hat mich nachdenklich über mich selbst und mein Verständnis von Kirche gemacht, daß auf meinem Bild vom Weg nach Vancouver keine Kinder mitgingen, auch keine Menschen im Rollstuhl. Ich war froh, daß sie in Vancouver dabei waren.

Daneben die anderen Erfahrungen: daß Begegnungen nicht immer leicht sind, ich nur zögerlich auf einen anderen zugehe und er auf mich; daß Unterschiede, die aus entgegengesetzten Lebenssituationen herrühren, uns trennen und nicht einfach mit Worten zu überbrücken sind, auch nicht mit dem Hinweis, daß wir Schwestern und Brüder in Christus sind, wenn der eine Teil von Gottes Familie im Keller haust, während die anderen Geschwister auf den oberen Etagen wohnen; das Machtgerangel, wenn es um zu besetzende Positionen geht, bei dem dann die Partizipation ziemlich schnell auf der Strecke bleibt.

Trotz all unserer Grenzen und Begrenzungen war der starke Wunsch spürbar, diese drei Wochen zu gemeinsamer Arbeit zu nutzen, die die Menschen und die Schöpfung bedrohenden Probleme zu benennen und möglichst konkret die Verantwortung aufzuzeigen, die Christen und Kirchen für die bewohnte Welt tragen.

Vier Tage vor Beginn der Vollversammlung trafen sich die Frauen, zum ersten Mal in der Geschichte des Ökumenischen Rates eine Frauen-Vorkonferenz. Zu den rund 250 Teilnehmerinnen (Delegierte, Beobachterinnen und Beraterinnen) waren auch dreißig Männer eingeladen. Damit wollten wir deutlich machen, daß eine eigene Veranstaltung von Frauen für Frauen für uns wichtig ist, um Zeit und Raum zu haben, unsere Fragen zu formulieren, unseren eigenen Stil zu finden, daß wir uns aber nicht abschließen und Männer ausschließen wollen. Weil die neue Gemeinschaft in Kirche und Gesellschaft die von Frauen *und* Männern ist. Die anwesenden Männer haben sich, wie sie sagten, bei dieser Vortagung „wohl gefühlt". „Ihr habt uns nicht thematisiert", sagte einer, „sondern uns ganz selbstverständlich mit hineingenommen in eure Gemeinschaft, und das war gut so." Eine weitere Bemerkung, die mir aus der Schlußrunde in Erinnerung ist: Es ist euch Frauen bei dieser Tagung gut gelungen, alle gleichermaßen mit ein-

zubeziehen, und ihr habt die Verantwortung auf viele verteilt, — wir Männer schaffen das so nicht.

Vielleicht liegen in dem andersartigen Umgang von Frauen miteinander und der partnerschaftlichen Weise zu leiten Ansätze für einen neuen Umgang und Leitungsstil in unseren bürokratischen und patriarchalisch strukturierten Kirchen. Daß wir erst auf dem Weg zu Veränderungen sind, war uns in Vancouver wohl bewußt. Wissend und sicher fühlten wir uns am Beginn der Tagung keineswegs, wir waren aber voller Erwartung. „Mit Freude und Bangen gehen wir in diese Tagung", sagte Bärbel von Wartenberg bei der Eröffnung. Würde es uns gelingen, die Schwesterlichkeit zu schaffen, die wir uns wünschen und die wir so dringend brauchen, von der wir Vorstellungen haben, vielleicht erste Erfahrungen, deren Qualität wir im einzelnen aber noch nicht genau beschreiben können. Ich möchte nur zwei Aspekte nennen, die mir in Frauengruppen bei uns und in den Tagen in Vancouver aufgefallen sind: Schwesterlichkeit geht anders mit Macht um als die Brüderlichkeit. Sie versucht, Macht zu verteilen, statt sie auf einige wenige zu konzentrieren; und ein zweites: in der Schwesterlichkeit lebt „frau" anders als man normalerweise in der Gemeinschaft von Brüdern lebt — nämlich „ganzheitlicher". Ich habe das besonders in den beiden Bibelarbeiten zu den Themen „Lebendige Steine" und „Geburt" erlebt. Bärbel von Wartenberg hatte uns geschrieben, von zuhause einen Stein mitzubringen. In kleinen Gruppen saßen wir zusammen und sprachen über unseren Stein, jeder hatte seine eigene Geschichte. Es war einfach befreiend, die ganz persönlichen Erfahrungen mit biblischen Bildworten zu verbinden, zu vergleichen, entgegenzusetzen, sich nicht gleich wieder einengen zu lassen durch die Frage, ob das denn exegetisch „richtig" und damit statthaft sei. Noch elementarer diese Erfahrung bei dem Gespräch über Geburt. Selbst lebendig zu sein, neues Leben in sich wachsen zu spüren, Leben schenken, weitergeben. Zukunft und Hoffnung verbinden sich mit Schwangerschaft und Geburt — doch nicht für alle. Frauen aus der Dritten Welt berichten, daß sich in ihren Ländern Mütter oft nicht freuen können, wenn sie ein Kind erwarten, im Gegenteil, die Monate der Schwangerschaft sind von Tränen begleitet, weil sie nicht wissen, ob sie das Kind, das sie erwarten, vor dem Hungertod bewahren können. Die abstrakte Zahl der täglich verhungernden Kinder wird konkret und gegenwärtig durch Frauen, die mich hineinnehmen in die eigene Geschichte und die Leiden der Armen in ihrem Land. Was es vor einem solchen Hintergrund für sie bedeutet, daß Jesus Christus das Leben der Welt ist, wage ich weder zu fragen noch weiß ich in der Situation darauf eine Antwort. Mich trifft, was Allan Boesak im Ple-

num von seiner Gemeinde in Kapstadt berichtet, wo eine Frau im Zusammenhang mit dem Thema von Vancouver ruhig, fast verzweifelt sagte: Man muß wohl weiß und reich sein, um das glauben zu können.

Was sich wie ein roter Faden später auch durch die Vollversammlung zog, wurde schon in der Frauenkonferenz eindeutig hervorgehoben: Frieden und Gerechtigkeit gehören zusammen, wir müssen beides zusammenbringen und es dort zusammenhalten, wo es droht, auseinandergerissen zu werden. Für mich ist diese eindringliche Warnung an uns Vertreter aus den USA und Europa in den Wochen seit Vancouver immer wichtiger geworden für alle Gespräche in der gegenwärtigen Diskussion um den Frieden bei uns. Wo Ungerechtigkeit ist, kann kein Frieden entstehen. In den Gesprächsgruppen zu den acht Problembereichen wurde deutlich, daß Frauen zu denen zählen, die am stärksten unter Ungerechtigkeiten leiden, am härtesten betroffen sind von ungerechten Strukturen, Menschenrechtsverletzungen, Armut und Hunger. Rassismus, Sexismus und Klassenzugehörigkeit sind für Millionen Frauen eine dreifache Unterdrückung.

Es waren die persönlichen Berichte und Zeugnisse von Frauen und Männern bei der Entfaltung des Themas und der vier Unterthemen, die uns berührt, nachdenklich und betroffen gemacht, manche von uns zum Weinen gebracht haben, wie der Bericht von Darlene Keju-Johnson über die Auswirkungen der Nuklear-Tests im Pazifik. Seit zwanzig Jahren testen Amerikaner und Franzosen im Interesse amerikanisch-europäischer Sicherheit Atombomben in diesem Gebiet. Unter den Folgen unseres Sicherheitsbedürfnisses und unseres Feinddenkens leiden nicht wir, sondern Menschen, die in ihrer Sprache das Wort „Feind" nicht einmal kennen.

Was heißt „Leben in seiner ganzen Fülle" und „Leben ein Geschenk Gottes", wenn durch den nuklearen Fall-out die Bewohner der Pazifik-Inseln zunehmend von Leukämie und anderen Krebskrankheiten befallen werden, Frauen nicht selten mehrere Fehlgeburten hintereinander haben, Totgeburten und mißgebildete Kinder zur Welt bringen. Wird Leben nicht pervertiert, wenn nach neun Monaten „etwas" geboren wird, das sich nur atmend auf und ab bewegt, keine menschliche Gestalt erkennen läßt, sondern eher an eine Qualle erinnert und nach Stunden, vielleicht einem Tag stirbt? Warum ist es manchen „Kirchenführern" so unmöglich, angesichts solcher Lebenstatsachen ein eindeutiges NEIN zu den Atomwaffen zu sagen, habe ich mich bei der Plenardebatte und Abstimmung über die Erklärung zu Frieden und Gerechtigkeit gefragt. Die Antworten, die gerade jetzt in vielen kirchlichen Diskussionen zum Thema Frieden zu hören sind, hier müsse „man" differenzierter argumentieren und erst einmal theologisch

„sauber arbeiten", überzeugen mich nicht — sie haben für mich keinen „Sitz im Leben", den jedoch haben die Berichte und Zeugnisse von Aruna, Domitila, Darlene, Dorothee, Hyung Kyu Park, Allan Boesak...

Vancouver hat für mich noch einmal mehr deutlich gemacht: Es ist das gelebte Leben, es sind die Erfahrungen von Menschen, die wirklich zählen und sichtbar machen, was vor Gott recht und unrecht ist — es sind nicht unsere Theorien und Theologien, die darüber entscheiden. „Paper doesn't work" ist ein ökumenischer Merksatz, den ich von Werner Simpfendörfer gelernt und auch an mir selbst erfahren habe. Ökumene ist vor allem Begegnung, Erleben von Gemeinschaft — das sind Menschen, Gespräche, gemeinsames Gottesdienstfeiern, das Akzeptieren von Andersartigkeiten, die Wahrnehmung von Grenzen und die Überwindung von Trennungen. Ökumene ist lebendiger, gemeinschaftlicher Vorgang, der eigentlich nur gelebt und kaum beschreibend vermittelt werden kann.

So ist der Weg von Vancouver zurück die schwierigere Wegstrecke. Die Arbeitsergebnisse der Vollversammlung, die in den Resolutionen und Empfehlungen vorliegen, sind eben Papiere — für die einen zu schwierig, zu steil, zu politisch formuliert, für andere inhaltlich richtige und notwendige Äußerungen, aber sie fühlen sich ohnmächtig angesichts der Gesamtproblematik.

Ökumene lernen heißt nach Vancouver vor allem für uns in den Kirchen der Bundesrepublik, gemeinsam zu entdecken, daß Gott uns in Christus nicht eine erste, zweite und dritte Welt gegeben hat, sondern EINE Welt, er dieser EINEN Welt eine gemeinsame Zukunft gegeben hat und daß der Zuspruch der Vollversammlung „Jesus Christus das Leben der Welt" allen Menschen und der gesamten Schöpfung gilt. Zu diesem Lernen brauchen wir die Gemeinschaft der Christen, denn es gibt Dinge, die wir uns nicht gerne selber sagen, weil sie uns in Frage stellen. „Wir aus der ‚Dritten Welt' appellieren an die Christen in der Ersten Welt, auf das Gespräch Jesu mit dem reichen Jüngling zu hören", sagte der Koreaner Hyung Kyu Park in seinem Bericht. „Der reiche Jüngling wollte ewiges Leben haben. Jesus sagte ihm, er solle all seinen Besitz verkaufen und ihn den Armen geben. Jesus fordert auch von euch, daß ihr aufgebt, was ihr besitzt, und es mit den Armen in der Dritten Welt teilt... Wenn ihr behalten wollt, was ihr habt — euren Reichtum, eure Macht und vielleicht auch euer Gesicht, eure Ehre und euer Ansehen als Erste Welt — müßt ihr noch mehr zerstörerische Macht besitzen."[1]

[1] Vielleicht können wir dies besser hören und eher annehmen als das, was uns Dorothee Sölle zu demselben Bibelwort sagt?

Ökumene lernen heißt nämlich zu begreifen, daß die Gemeinschaft eine Verpflichtung ist. Ökumene ist aber auch Chance und Ermöglichung zu entdecken, daß „Leben teilen" reich macht.

Jugend in Vancouver

VON MARGOT KÄSSMANN

A. Beobachtungen bei der Jugend-Konferenz

„Wir, die jungen Menschen auf der ÖRK-Vollversammlung von Vancouver, sind aus vielen Kirchen in allen Teilen der Welt zusammengekommen, um neue Beziehungen herzustellen, zusammenzuarbeiten, Erfahrungen auszutauschen und unseren Glauben an Jesus Christus zu bezeugen, der mit uns kämpft, der uns zum Handeln zwingt, der uns eint und der uns Leben gibt."[1]

Dieser einleitende Satz der Botschaft der Jugendvorkonferenz, die vom 17. - 21.7. 1983 in Vancouver tagte, an die Vollversammlung des ÖRK faßt das Programm der Tagung zusammen. Aus allen Enden der Erde hatten sich junge Christen — d.h. Stewards und Delegierte unter dreißig Jahre — versammelt, um sich auf die Vollversammlung vorzubereiten und zunächst im kleineren Kreis die eigenen Perspektiven zu klären. Neben der direkten Vorbereitung auf die Verfahrensweisen und Themen der Vollversammlung standen die Fragen eines gemeinsamen Beitrages der Jugend zur Vollversammlung und der Entwicklung gemeinsamer Vorstellungen über die Möglichkeiten und Chancen junger Menschen innerhalb der ökumenischen Bewegung.

Das Vancouvertreffen wußte sich in der Kontinuität der ökumenischen Jugendbewegung, von der seit dem Ende des letzten Jahrhunderts immer wieder entscheidende Impulse ausgegangen waren, sei es aus dem Christlichen Studentenweltbund, dem CVJM o.ä. Bei der ersten Vollversammlung des ÖRK 1948 in Amsterdam schließlich waren offiziell einhundert junge Menschen beteiligt, jedoch ohne Stimmrecht als Stewards und Chor. Aus jenen Reihen rekrutierten sich die späteren Führer der ökumenischen Bewegung. Das zunehmende Selbstbewußtsein der Jugend fand seinen Höhepunkt bei der Vollversammlung in Uppsala 1968, wo der Versuch jener Generation, von ihrem Aufbruch her der ökumenischen Bewegung neue Impulse zu geben, am deutlichsten in Erscheinung trat. Diese Tradi-

tion und der aus ihr stammende Anspruch wurden in Vancouver nicht nur als Stütze, sondern auch als Last empfunden. Eine ökumenische Jugendbewegung ist als solche derzeit nicht greifbar und sicherlich nicht durch Organisation herzustellen. Der Wunsch, als Jugend Impulse zu geben, herauszufordern und somit „Speerspitze der ökumenischen Bewegung" (Ph. Potter) zu sein, schien zur eigenen Überforderung zu werden.

Wurde die Jugend — nicht zu Unrecht, aber im Ton eher „gönnerhaft" — als „Kirche von heute und nicht erst von morgen" bezeichnet, so ist doch zu fragen, ob die etablierte ökumenische Bewegung und die Kirchen, die Jugendliche entsenden, wirklich auf neue Impulse aus der Jugend warten oder sie nur als Kreis von Auserwählten sieht, aus dem sich die kommende ökumenische Elite herausschälen wird. M.a.W.: Zählt Jugend nur als „Dekorationsmaterial" öffentlicher Sitzungen oder besteht ein echtes Interesse, sich von dieser Seite in Frage stellen und vielleicht auch erneuern bzw. verändern zu lassen? Gemessen an der derzeitigen Verfassung und Unterstützung der Abteilung „Jugend" in Genf können Interesse und Erwartung nicht groß sein.

Gleichzeitig ist natürlich zu fragen, ob „die Jugend" überhaupt einen solchen eigenen inhaltlichen Beitrag zu leisten vermag. Als Handicap erwies sich in Vancouver vor allem, daß nur sehr wenige Jugendliche an der Arbeit der Kommissionen und Entscheidungsgremien beteiligt gewesen waren. Der dadurch entstandene Informationsmangel und das Gefühl, inkompetent zu sein, sind allerdings nicht dem ÖRK anzulasten. Wo in den Kirchen, aus denen die Versammelten kamen, wird denn Partizipation von Jugend durchgehend realisiert?

Stets werden doch Alter und mangelnde Erfahrung gegen die Beteiligung von Jugend ins Feld geführt, sei das nun beispielsweise im EKD-Kontext ein Kirchenvorstand, eine Synode oder ein anderes verantwortliches Organ. Was dadurch verlorengeht, ist mit Sicherheit der Schwung und die Vehemenz des Fragens — das wurde in Vancouver m.E. überdeutlich. Ungeschütztes, ja unvorsichtiges Reden und der Mut zu vielleicht unrealistischen Utopien können nicht nur destruktiv wirken, wie viele meinen, sondern gerade auch neue Wege eröffnen. Der Wille zur Veränderung, zum Durchbrechen der bestehenden Strukturen und zur radikalen Umkehr aus den Verstrickungen dieser Welt, das ist der genuin jugendliche Impuls in der Kirche heute. Die Entschlossenheit zum Handeln war es auch, die sich im Abschlußdokument der Jugend niederschlug:

„Wir kommen mit der schmerzlichen Sehnsucht, Werkzeuge der sichtbaren Kraft des Evangeliums zu sein. Deshalb verpflichten wir uns, gemeinsam mit den Unter-

drückten den Kampf um Gerechtigkeit zu führen, damit sie in Frieden leben können. Mit diesem Ziel vor Augen verpflichten wir uns, die Ebene reiner Proklamation hinter uns zu lassen und mit Entschlossenheit nach Wegen konkreter Aktion in unserer eigenen Situation zu suchen. Wir wollen das in Gemeinschaft mit anderen tun...“[2]

Gelähmt wurde diese Kraft in Vancouver durch das Bemühen, die eigene Arbeit nicht diskreditieren zu lassen, was zu starrem Formalismus, bürokratischen Verfahrensweisen und dem Drang nach Papieren führte. Es waren die, die selbst am stärksten betroffen waren und sich hierdurch den Wind nicht aus den Segeln nehmen ließen. Sie waren es, die in den theologischen Reflexionen über „Jesus Christus — das Leben der Welt“ Glauben und Handeln als Einheit darstellten und hieraus angesichts der ausweglos erscheinenden Situation Hoffnungssignale entwickelten. Von dem Verständnis des Lebens als Geschenk Gottes und der Theologie des Kreuzes her stellten beispielsweise die jungen Christen aus Lateinamerika ihre Situation dar. Begleitet von den Nachrichten über die zunehmende Spannung in Nicaragua berichteten junge Lateinamerikaner über den Kampf zwischen Leben und Antileben auf ihrem Kontinent. Seien es die Bergarbeiter in Bolivien, die Eingeborenen in Guatemala, die Armen in Haiti oder andere — die Macht des Todes scheint übermächtig. Es wurde von Erfahrungen berichtet, daß gerade Neutralitätserklärungen nur den Mächtigen helfen und „Frieden“ zum Synonym für Schweigen und Repression geworden ist. Was heißt Christsein in dieser Umwelt? Für die jungen lateinamerikanischen Christen gibt es ohne Befreiung von den Gewaltstrukturen keine Erlösung von der Sünde. Die Auferstehung Christi, die für sie Quelle der Hoffnung ist, steht gegen diese Strukturen. Gesucht wurde nach einer christlichen Ethik, die ihren Wert aus Jesu Verheißung des Reiches Gottes nimmt. Gesucht wurde nach einer Kirche, die bei Christus als dem Leidenden und dem Verstoßenen steht und Gott vom Kreuz her, aus der Erfahrung seiner Ferne heraus erkennt.

Neben der Jugend Asiens, die zum Thema „Leben im Angesicht und in Überwindung des Todes” eindrucksvoll ihr Leben als christliche Minderheit schilderte, trat die Ausführung der Europäer zu „Leben in Einheit“, die vor allem die Teilung dieses Kontinents, die drohende Eskalation des Rüstungswettlaufs und die Hoffnung auf eindeutige Stellungnahmen in den Vordergrund stellte. Afrika schließlich stellte klar heraus: Leben in seiner Fülle gibt es auf diesem Kontinent nicht. Neben Hunger und dem Flüchtlingsproblem nahm die menschenrechtswidrige Apartheidspolitik breiten Raum ein. Die Schilderung der Leiden, die die Diskriminierung Nicht-Weißer in Südafrika hervorruft, unterstrich die Dringlichkeit sofortigen Eingreifens.

Die Suche nach einem neuen Lebensstil von Kirche war aus der Betroffenheit über die Analyse der gegenwärtigen Lage immer wieder zu hören: „Wir kommen aus vielen kaputten Kirchen und kaputten Gemeinschaften in einer kaputten Welt. Unsere Welt scheint weit entfernt zu sein von dem einen Leib Jesu Christi. Christi Wunsch ist es, uns durch das Kreuz mit Gott zu einem Leib zu versöhnen."[3] Das einheitliche und solidarische Handeln der Weltchristenheit und die darin liegende Chance der Herausforderung der Welt in ihrem jetzigen desolaten Zustand, das ist es, was die in Vancouver versammelte Jugend ihre Hoffnung auf die ökumenische Bewegung setzen läßt. Hier deutet sich für viele eine Kirche an, die nicht die Mächtigen stützt, zur kulturellen Entfremdung beiträgt und sich als Institution mit verkrusteten Strukturen verteidigt. Jene *Bewegung*, nicht eine Überkirche, macht Mut zum Christsein in der Welt und löst den Wunsch nach Mitarbeit, nach Verantwortung aus.

B. Randbemerkungen zur Vollversammlung

Die Differenzen zwischen den Jugendlichen aus Ost, Nord, Süd und West waren sicher so vielfältig, wie die Kulturen und Machtbereiche aus denen sie kamen. Neben der Enttäuschung hierüber konnte gerade dies auch als Realitätsgewinn verbucht werden. Es wurde deutlich, daß die Jugend nicht so starke Impulse geben konnte wie die Frauen in Vancouver, sondern sich eher in einer Phase des Aufholens, der Perspektivengewinnung, der Suche befindet. Die Gemeinschaft, die dabei auf der Vorkonferenz entstanden war, sollte sich erst auf der Vollversammlung selbst als fruchtbar erweisen. Zunächst brachte diese Vollversammlung die Trennung der Jugend in Stewards und Delegierte — eine Spaltung, die oft schmerzlich und problematisch war, gerade auch bei EKD-Teilnehmern. Insgesamt scheint es den Stewards besser gelungen zu sein, Gemeinschaft und Solidarität zu erhalten als den jugendlichen Delegierten. Dies hing vor allem mit deren Vereinnahmung durch ihre Delegationen zusammen, die über Nacht zu Trennungen räumlicher und inhaltlicher Art führte. Hierauf waren die Jugendlichen nicht genügend vorbereitet, so daß die Vereinzelung um sich griff, insbesondere dort, wo nur ein oder zwei Jugendliche in einer Delegation waren. Eine gemeinsame Verarbeitung der Vorträge und der daraus resultierenden Betroffenheit konnte so nicht zustande kommen, gerade bei ganz „Neuen" kam dadurch ein Gefühl von Unzulänglichkeit und Fehl-am-Platze-sein auf.

Als Forum zur Verarbeitung der präsentierten Vielfalt bot sich für viele die Kleingruppe an. Genau dieses so wichtige Forum, das von den Erfahrungen vorangegangener Vollversammlungen her konzipiert worden war, wurde jedoch von profilierten Leuten, deren Erfahrungen und Vorwissen Hilfe und Klärung hätte bedeuten können, für zu unwichtig befunden, als daß sie es regelmäßig besucht hätten. Viele Kleingruppen fielen dieser Haltung zum Opfer. Auch die Treffen der Jugendlichen konnten hier keinen Ersatz schaffen, zumal sie aufgrund der Arbeitszeit der Stewards nie vor 22 Uhr stattfinden konnten, was nach einem anstrengenden Konferenztag zu spät war. Die Sitzungen der Fachgruppen zu den acht Problembereichen boten schließlich auch kein Feld explizit jugendlicher Beteiligung, viel Fachwissen und Kenntnis ökumenischer Entwicklungen wurde in den Äußerungen produziert und vorausgesetzt. Den jüngeren Teilnehmern nutzte alle Vorbereitung wenig, obwohl gerade die Vorkonferenz gezeigt hatte, daß junge Leute auf diesem Gebiet durchaus kompetente Sachbeiträge leisten können. Die erfahrenen Ökumeniker und die vorgegebenen Stichworte beherrschten das Feld. So sehr die Planung der Vollversammlung die Beteiligung möglichst vieler vorstrukturiert hatte, so schwierig erwies sich der Prozeß. Angesichts dieser Lage fanden die Jugendlichen wieder bzw. enger zueinander. Es wurde ein Solidaritätsgefühl spürbar, und die eigenen Prioritäten, die sich herausgeschält hatten (Frieden, Antirassismus-Programm, Sheffield u.a.) wurden zur Grundlage einer Vision vom gemeinsamen Handeln, jeder an seinem Ort, die im Jesajatext von der Verwandlung der Schwerter in Pflugschare Ausdruck fand: „Gemeinsam müssen wir vorwärtsschreiten in der Überzeugung, daß der Eine, der das Leben will, es für alle Menschen will. Der Eine, der das Leben will, ist unser Leben."[4] Es kamen Mut und Wille auf, sich selbst als „Jugendliche(r)" zu verstehen, und gerade diese Kategorie nicht von anderen Kategorien, denen man angehörte (Kirche, Konfession, Geschlecht o.ä.) in den Hintergrund drängen zu lassen. In diesem Zusammenhang kam auch die Erklärung der jugendlichen Teilnehmer an der Vollversammlung zu den Rechten der Urvölker Kanadas zustande.[5] Enttäuschung breitete sich aus, als die Liste der Nominierungen zum Zentralausschuß nicht einmal die vorgesehenen 15 % junger Delegierter auswies.

Trotz massiven Protestes im Plenarsaal konnte die Zahl der Zentralausschußmitglieder, die jünger sind als 30 Jahre, nicht über die Elf-Prozent-Marke angehoben werden, d.h. auch die Zahl von 13 Prozent (Jugenddelegierte in Vancouver) wurde nicht erreicht. Der Wille zur Partizipation, zur verantwortlichen Mitarbeit war für viele zeichensetzend zurück-

gewiesen worden. Angesichts der Tatsache, daß viele Jugendliche sich durch Vertreter der ökumenischen Jugenddefinition „unter dreißig" gar nicht mehr repräsentiert fühlen, ist dies um so verständlicher. Viele Kirchen hätten es bitter nötig, die Jugend in die Kirchen und d.h. auch in deren Entscheidungsstrukturen hineinzuholen, anstatt sie nur als Objekte kirchlichen Handelns zu betrachten. Auch und gerade als Subjekte solchen Handelns könnten Jugendliche einen substantiellen Beitrag zum Leben der Kirche leisten, zumal sie dann erst wirklich auch ihre Kirche wäre. Das offensichtliche Problem scheint sich in den Kirchen Ost- und Westeuropas am deutlichsten zu äußern.

C. Jugend und Friedensfrage — Perspektiven

Die Trostlosigkeit der derzeitigen Vorfindlichkeit unserer Welt, wie sie sich in Vancouver offenbarte, wirkte deprimierend. Wie soll die sogenannte junge Generation damit fertig werden, daß ihr jede Möglichkeit zum Handeln verwehrt zu sein scheint durch die Sackgasse, in der sich die Welt befindet? Besonders offenbar wurde dies im Rechenschaftsbericht des Zentralausschußvorsitzenden Scott, der die historische Situation als Ende der Epoche definierte, da die beiden beherrschenden Ideologien nicht mehr angemessen auf die Herausforderungen der Zeit reagieren könnten.[6] Von wirtschaftlicher Seite charakterisierte Jan Pronk die Lage: das Überleben steht auf dem Spiel! Gerade die UNCTAD VI habe gezeigt, so Pronk, daß die reichen Länder keinen Einsatz für die sogenannte Dritte Welt leisten wollen und jenen auch keinerlei Druckmittel zur Verfügung steht. Die westlichen Industrienationen leben weiterhin auf Kosten der Armen — die gegenwärtige Weltwirtschaftsordnung ist gescheitert.[7]

Die brutale Systematisierung der Gewalt, die Folgen des Rüstungswahns, die Massenverelendung und die Zerstörung der Schöpfung, wie sie aus allen Enden der Erde zu hören sind, wirkten derart beängstigend, daß die Jugend ständig gegen die Gefahr einer großen Depression und Perspektivlosigkeit ankämpfen mußte. Die Kraft zu diesem Kampf, gegen die eigene Verzweiflung, wurde direkt vom Evangelium her aufgesogen und kulminierte in der gemeinsamen Proklamation der Friedenssehnsucht der Jugend:

„*Wir wollen Frieden: Nicht* wie die Doktrin nationaler Sicherheit ihn definiert: als Repression, versteckte Gewalt, Abwesenheit von Krieg, *sondern* als Gottes Schalom, der auf sozialer Gerechtigkeit basiert; *nicht* als

Eskalation nuklearer Rüstung, *sondern* als eine Bejahung menschlicher Würde und die Erfüllung grundlegender menschlicher Bedürfnisse; *nicht* als Bequemlichkeit und Selbstzufriedenheit, *sondern* als Überzeugung und Aktion die im Evangelium verwurzelt sind!"

Gerade die Erklärung zu Frieden und Gerechtigkeit, die die Vollversammlung verabschiedete, war daher für die Jugend wichtig. Für die westliche Jugend, die im Engagement für die Friedensbewegung gegen die Resignation in den Ländern der materiellen Fülle ankämpft, war besonders die Warnung A. Boesaks, „nicht die Friedensfrage (zu) benutzen, um den Problemen der Ungerechtigkeit, der Armut, des Hungers und des Rassismus aus dem Wege zu gehen"[9], bedeutsam.

Dieser Anstoß wird einer der Hauptpunkte sein, den die Jugenddelegierten in ihre Gemeinden und Gruppen tragen sollten! Insgesamt ist ja nun die Frage zu lösen, wie gerade hier die Jugendlichen ihre Erfahrungen und Erlebnisse in Vancouver so verarbeiten, daß sie nicht isoliert bleiben, sondern fruchtbar werden. Eine authentische ökumenische Jugendbewegung braucht neben einem zu organisierenden Kontaktnetz der verschiedenen Gruppen, wie die gesamte Ökumene, Wurzeln und Triebkraft von der Basis her, um nicht zu verdorren. Ansätze zur Weiterarbeit hat Vancouver sicher genügend geboten: So scheint z.B. sinnvoll, daß die christliche Jugend sich in den dogmatischen Fragen von Faith and Order kompetenter macht, um ihre Ansätze von dort her zu fundieren und zu legitimieren. Die Vision der eucharistischen Gemeinschaft aus dem Lima-Papier, die sich im Schlußbericht der Fachgruppe 2 „Schritte auf dem Weg zur Einheit" niedergeschlagen hat, bietet hier gute Ansätze.[10] Als symbolischer Akt war als weiteres Beispiel der Bund zwischen Delegierten aus Lateinamerika und den USA wichtig, um Möglichkeiten aufzuzeigen, wie Feindbilder abgebaut und Vertrauen aufgebaut werden kann. Vieles andere wäre hier zu nennen, ganz besonders aber der Gottesdienst, der sich in seiner Vielfalt als Quelle allen verantwortlichen Handelns und neuen Lebens erwies. So verstandener Gottesdienst ist von der Jugend neu zu entdecken und mitzugestalten. Gegen die gerade bei uns um sich greifende Resignation und Flucht vor den Tatsachen bietet sich von Vancouver her zudem die Verbundenheit mit anderen an. Es waren die persönlichen Erzählungen von Christen aus anderen Teilen der Welt, die uns betroffen machten, und nur über sie können wir diese Betroffenheit vermitteln. Umkehr zum Leben — das war nicht nur das Thema des Kirchentages in Hannover 1983, sondern ist ein Aufschrei, der aus der ganzen Welt in Vancouver unter dem Thema „Jesus Christus — das Leben der Welt" zusammengetragen wurde. Wenn wir von

der Welt nichts mehr erwarten, so können wir von Ihm alles erwarten — das ist eine Lehre, die Christen aus der ausgebeuteten Welt Christen aus der Welt der materiellen Fülle erteilt haben. Wenn junge Christen eine Perspektive suchen, müssen sie neu lernen, sie auch direkt vom Evangelium her zu suchen, um so zu solidarischem Handeln zu kommen, das sich auch in der Enttäuschung nicht in die individuelle Muschel der Resignation zurückzieht, sondern hofft gegen allen Schein.

Die Chance in der ökumenischen Bewegung, die sich dabei zeigte, war vor allem das Treffen selbst, das Jugendlichen sonst aus politischen und materiellen Gründen verwehrt bleibt. Der direkte Austausch mit Christen aus anderen Ländern erwies sich nicht nur für einen Einblick in die Lage der anderen, sondern auch für das eigene Selbstverständnis als wichtig.

Außerdem eröffnete sich hier ein Forum für viele, die sonst nicht zu Wort kommen — die Kirche präsentiert sich als „Mund der Stummen".

Vancouver bedeutet somit für die Jugend sicher, Mut zu haben, *in* und nicht abseits von der Kirche Wege aus der Gefahr zu suchen. Ecclesia semper reformanda est — es ist die Kirche der Gegenwart und nicht der Vergangenheit, d.h. sie muß sich den Problemen der Zeit stellen, um Kirche ihrer Glieder zu sein. Jeder hat dann als lebendiger Stein (1Petr 2) seinen Platz im Haus Gottes, in der Gemeinschaft der Teilhabenden. Die ökumenische Bewegung, in die sich die Jugend dabei einreihen kann, ist dann das „Mittel, durch das die Kirchen, die das Haus *(oikos)* Gottes bilden, versuchen, vor allen Völkern so zu leben und Zeugnis abzulegen, daß die Umwandlung der ganzen *oikoumene* in den *oikos* Gottes durch den gekreuzigten und auferstandenen Christus und kraft des lebenspendenden Geistes Wirklichkeit werde"[11].

Sie ist außerdem „Aufruf an die Kirchen zur Buße *(metanoia)*, zur Umkehr und Hinwendung von Herz und Sinn, zu Angebot und Forderung Christi, des lebendigen Steines, und zu einer größeren Offenheit für ein wagemutiges und freudiges gemeinsames Bekenntnis ihres Glaubens in den Stürmen des Lebens der Welt"[12].

ANMERKUNGEN

1 Die jungen Teilnehmer in Vancouver: Botschaft der Jugendkonferenz an die Vollversammlung, dem Plenum am 26. 7. vorgelegt, in: epd-Dokumentation Nr. 35/83, S. 34.
2 Ebd. S. 35.
3 Ebd. S. 34.
4 Ebd. S. 35.

5 Erklärung jugendlicher Teilnehmer, vgl. Vancouver-Dokument ‚AD-11'.
6 Erzbischof Edward Scott, Bericht aus Vancouver 1983, S. 212.
7 Jan Pronk, Life in Unity. Political Conditions for an Economic Translation of an Ecumenical Mandate, Vancouver-Dokument, ‚TH 4-2'.
8 Botschaft der Jugendkonferenz, a.a.O. S. 35.
9 Allan Boesak, Einführung in das Thema „Jesus Christus — das Leben der Welt", Bericht aus Vancouver 1983, S. 239.
10 A.a.O. S. 69-80.
11 Philip Potter, a.a.O. S. 217.
12 Ebd.

Frauen und Männer in der Kirche nach der Vancouver-Konferenz

Von der Partizipation zur Gemeinschaft

VON WOLFGANG NETHÖFEL

Partizipation — in Kanada ein bekanntes Problem. Bei der Eröffnungsfeier der 6. Vollversammlung des ÖRK kann man das Textbuch von beiden Seiten lesen, englisch oder französisch. Jeweils die zweite Strophe der englischen Lieder wird französisch gesungen, in Quebec wäre es wohl umgekehrt. Unter den Teilnehmern ganz alte und ganz junge, Behinderte, Gäste anderer Konfessionen. Beide Geschlechter sind angemessen repräsentiert, ebenso wie Sprachen und Kontinente, Rassen und Kulturen. Alle „partizipieren". Oder? Die jungen indianischen Tänzer auf dem Podium wirken hilflos neben den perfekten „liturgischen Tänzern" aus der nichtindianischen Mittelschicht Kanadas. Sie stören eigentlich eher den Ablauf, und die geschickte Dramaturgie läßt sie plötzlich verschwinden, unbemerkt, „the whole Indian nation".

Partizipation kann gefühllos inszeniert, kann oberflächlich sein. Es ist ein weiter Weg von hier bis zu jener ersehnten Einheit in Jesus Christus, der im Motto von Vancouver als „das Leben der Welt" proklamiert wird. „Ich partizipiere, also bin ich", formuliert hingegen eine afrikanische Teilnehmerin an der Sheffield-Konsultation über „Die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche" eine Grunderfahrung ihrer Kultur.[1] Der vielzitierte Satz bündelt auch die Erfahrungen vieler kirchlich aktiver Frauen in den acht Jahren seit der letzten Vollversammlung in Nairobi. Die folgenden Bemerkungen fassen unter den Stichworten Repräsentation (I), Teilha-

be (II), Fülle des Lebens (III) und Gemeinschaft (IV) jeweils Eindrücke von der Konferenz und Erinnerungen an ihre Vorgeschichte, Konferenzergebnisse und Reflexionen zusammen, um in der Situation nach Vancouver Schlaglichter zu werfen auf das Miteinander von Frauen und Männern in der Kirche.

I.

Repräsentation. Für den Ökumenischen Rat der Kirchen ein wahrhaft „konstitutives" Problem, für alle Unterprivilegierten ein unabdingbarer erster Schritt zur Emanzipation. Den Frauen jedenfalls ist es ernst mit ihrer Forderung nach angemessener Repräsentation. Sie stellen weltweit die Mehrheit der Gemeindemitglieder und vor allem der Kirchenbesucher. Doch schon die Frauen der ersten Stunde hatten innerhalb der ökumenischen Bewegung die Frage nach dem biblischen Menschenbild als Maßstab für die geschichtliche Praxis und die gegenwärtigen Möglichkeiten der Kooperation zwischen Frauen und Männern in der Kirche nicht mehr verstummen lassen.[2] Im geschichtlichen Kontext der 60er Jahre fand diese Frage dann einen neuen Ort, und die Antworten befreiten Kräfte, von denen sich jetzt schon sagen läßt, daß sie die Geschichte der Kirchen verändern werden. In der Eröffnungspredigt von Pauline Webb, einer englischen Rundfunkjournalistin in kirchenleitender Stellung, leuchtet plötzlich ein Zusammenhang auf. Von der Konferenz in Uppsala 1968, als der Ökumenische Rat auf die Ermordung Martin Luther Kings (der als Hauptredner erwartet wurde) mit dem Antirassismus-Programm und dann mit der Wahl Philip Potters zum Generalsekretär antwortete, über die Konferenz in Nairobi im Jahr der Frau 1975 (mit der historisch gewordenen „Frauensitzung") bis nach Vancouver, wo unterdrückte Kulturen ihre Stimme erheben werden, zieht sich ein thematischer Leitfaden. Er ist festgemacht am biblischen Begriff „koinonia". Das Volk Gottes kann ohne echte Gemeinschaft nicht leben.

Von daher erhält auch einer der in Nairobi beschlossenen Programmschwerpunkte des Rates, das „Streben nach einer gerechten, partizipatorischen und überlebensfähigen Gesellschaft", sein theologisches Gewicht. In Vancouver stellt die Fachgruppe 3 „In Richtung auf mehr Partizipation" ihr Abschlußpapier im Anschluß an den programmatischen Rechenschaftsbericht des scheidenden Generalsekretärs Philip Potter unter das Bibelwort von den „lebendigen Steinen zum geistlichen Haus" (1Petr 2,4f). Im Gruppenpapier sind einleitend Faktoren benannt, die weltweit Partizipa-

tion verhindern: Mangel an Bildung, Nahrung und medizinischer Versorgung; ungerechte Machtstrukturen, auch in der Kirche; wirtschaftliche, politische und religiöse Dominanz; Angst vor Veränderung und Diskriminierung aufgrund von Rasse, Geschlecht und Religion. Als Gruppe, denen angemessene Partizipation versagt wird, stehen die Frauen in diesem Dokument neben Behinderten, Jugendlichen und alten Menschen. Sie sind eine Mehrheit, über die ungerecht verfügt wird: wie Völker unter einer Diktatur oder — so heißt es selbstkritisch — wie oft die Laien in der Kirche.

Repräsentation: ein erster Schritt zur Partizipation. Doch selbst diese bildet nur einen äußeren Aspekt jenes Lebens ab, dessen anfängliche Gegenwart in Vancouver bezeugt werden soll. „Wechselseitigkeit" war in Nairobi Männern und Frauen als nächster Schritt zur Gemeinschaft empfohlen worden, doch erst „Einheit" ist jenes Merkmal christlichen Lebens, aus dem die ökumenische Bewegung ihre Kraft schöpft. Wie verhält sich der gegenwärtige Aufbruch der Frauen in allen Mitgliedskirchen zu den Motiven und Zielen der ökumenischen Bewegung, an der sie teilhaben?

II.

Teilhabe. Auch in der Konferenzgemeinde sind Frauen die Mehrheit. Denn aus den Besucherbussen steigen ganz überwiegend ältere Damen, silberhaarig, energiegeladen, neugierig und direkt in ihren unablässigen Fragen an Delegierte, Gäste, Pressevertreter und andere Besucher. Alle sind sie aktiv in ihren Heimatgemeinden: künftige ökumenische „Multiplikatoren". Viele haben die perfekt organisierte Konferenz über Satelliten-Direktübertragung in einem Besucherzentrum in den USA, in der Nähe der kanadischen Grenze verfolgt, ihren Verlauf mit Fachleuten dort diskutiert, und sie sind nun fest entschlossen, aus ihrem „Vancouver life"-Erlebnis so viel wie möglich zu machen. Ihre intensive Teilnahme prägt das Gesicht der Konferenz. Dann die Frauen „hinter den Kulissen": Köchinnen und Übersetzerinnen, Sekretärinnen und junge Helferinnen, die oft bis zur Erschöpfung arbeiten. Doch diese Art „Teilhabe" hat ja eine lange kirchliche Tradition, von der nicht nur der Ökumenische Rat profitiert. Ungewohnt sind die vielen Frauen auf dem Podium, hinter Pult und Kanzel, vor dem Altar. Manchmal überwiegen sie und bestimmen vorn das Bild des Geschehens — doch bestimmen sie auch seinen Verlauf? Unvermittelt sucht man im Konferenzgeschehen zwischen Kirchentagstreiben und angelsächsischer Universitätskultur, zwischen Gruppendynamik und Konzilsfeierlichkeit nach den unsichtbaren „Streamlinern" von den spontanen Ideen zu

den ausgewogenen Beschlüssen, nach den Weichenstellern, auch in der Personalpolitik. Warum drängt sich dann doch wieder das Bild von den gesichtslosen Kanzlisten in den grauen Anzügen auf, die sich irgendwo treffen oder längst getroffen haben? Regieren sie inzwischen „weiblich"- sanft, aber unerbittlich über das Budget?

Dennoch: die Teilhabe der Frauen am Konferenzgeschehen ist unübersehbar. Gerade weil sie sich diesmal nicht zu einem Problembündel haben zusammenbinden und verdrängen lassen. Sachkundige Frauen bringen überall ihren Gesichtspunkt und ihre besonderen Anliegen ein. Sie „färben" so das Klima und die Beschlüsse. Die intensive Vorbereitung wirkt sich aus.[3] Die Untereinheit über „Die Frau in Kirche und Gesellschaft" (Leitung seit 1980: Bärbel von Wartenberg) hatte schon die Konferenz in Nairobi thematisch vorgeprägt, besonders durch die Berliner Konsultation über „Sexismus heute: Die Diskriminierung der Frau"[4]. Nach Nairobi wehrten sich die Frauen gegen Versuche, sie von der „eigentlichen" theologischen Arbeit fort in Sonderprogramme abzudrängen. Die Studie über „Die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche" wurde als Gemeinschaftsprojekt bewußt bei der Untereinheit „Glauben und Kirchenverfassung" angesiedelt. Doch die Durchführung hatte freilich einen dort ungewohnten Stil. In einem Kommunikationsprozeß „von unten nach oben" führte sie Frauen und Männer, Geistliche und Laien aus aller Welt und vielen Konfessionen zusammen. Am Anfang stand nicht die Berufung eines Expertengremiums (auch nicht die eines Expertinnengremiums), sondern die Erprobung und Versendung eines Arbeitsbuches mit 40 Fragen zur Situation der Frauen in den Kirchen „vor Ort"[5]. Es wurde in vielen Ländern nachgedruckt und übersetzt, abgewandelt und diskutiert — und von überall liefen Anworten in Genf ein.[6]

In einer zweiten Phase schlossen sich Regionalkonferenzen an: in Asien (1978), im Mittleren Osten, Europa und Afrika (1980), in Lateinamerika und in den USA (1981).[7] Parallel dazu gab es 1980 eine Serie von Spezial-Konsultationen über Frauenordination, über Schriftautorität und über theologische Anthropologie im Lichte der neuen Erfahrungen von Frauen.[8] Erst am Abschluß stand 1981 die inzwischen berühmtgewordene Konsultation in Sheffield (England), deren Report das Studienprojekt abschloß.[9] So konnte die Frauen-Vorkonferenz in Vancouver (20.-23. Juli) sich ganz auf die vorgegebenen Themen konzentrieren — und darauf, wie „frau" eine solche Konferenz durchsteht.[10]

Die Ergebnisse können sich sehen lassen. Die Vorkonferenz und die anschließenden Begegnungen haben die so unterschiedlichen Frauen aus

Nord und Süd, Ost und West — zwischen denen Mißverständnisse unvermeidlich waren — einander nähergebracht. So sind die Maschen enger geworden in jenem „weltweiten Netz gegen die Unterdrückung", das die Projektgruppen in aller Welt untereinander und mit Genf verbinden soll (wo eine Anschriften-Datenbank aufgebaut wird). Bei den Schlußabstimmungen wahren die Frauen Positionen und Interessen, z.T. auch gegen massiven konfessionellen und nationalen Druck aus den Reihen ihrer eigenen Delegationen. Die „Konzilsbeschlüsse" machen sich an vielen Stellen die Forderungen der Frauen zu eigen. „Die Anliegen und Perspektiven der Frauen" werden einer der acht Arbeitsschwerpunkte des Ökumenischen Rates in den sieben Jahren bis zur nächsten Vollversammlung sein. Allerdings so, wie es sich im Stil allseitiger Mitarbeit der Frauen in Vancouver ausdrückte: als „integraler Bestandteil der Arbeit aller ÖRK-Einheiten und Untereinheiten". Die guten Erfahrungen mit der Gemeinschafts-Studie und deren theologische Ergebnisse sollen in eine neue Sexismus-Studie eingehen, fordert der Ausschuß für Programmrichtlinien weiter. „Die Studie sollte folgende Themen untersuchen: Frauen und Arbeit, Frauen in Armut, Gewalt gegen Frauen, Sextourismus und Frauen als Initiatoren und Mitwirkende am gesellschaftlichen Wandel."

Bei künftigen Besuchsprogrammen des Rates wird die 50%-Klausel angestrebt. Das schon erwähnte Partizipationspapier fordert: „Die Kirchen müssen klare Maßstäbe setzen, um sicherzustellen, daß die kirchlichen Strukturen funktionsfähige Mechanismen für die Beteiligung von Frauen einschließen." Selbst die bedächtige Programmgruppe über Diakoniefragen bleibt nicht bei der naheliegenden Feststellung stehen, „daß harmonische Beziehungen zwischen Männern und Frauen der Gesundheit dienen". Sie empfiehlt immerhin, daß „die Kirchen weiterhin angemessene Modelle erproben, die der veränderten Rolle von Frau und Mann in der Gesellschaft, am Arbeitsplatz, in Kirche und Familie Rechnung tragen". Und das noch nicht endgültig verabschiedete Papier der Programmeinheit über „Gerechtigkeit und Menschenwürde" verurteilt den Sexismus gleichzeitig mit Rassismus und politisch-sozialer Unterdrückung. Mahnend heißt es dort: „Allzuoft ist das kirchliche Leben lediglich das Spiegelfeld des sozialen Umfeldes, während die schwächsten Glieder der Gesellschaft — die Armen, die rassisch Unterdrückten, die Frauen — von den Führungsstellen und Entscheidungsprozessen ausgeschlossen sind."

Die Weichen sind also gestellt, und neben der programmatischen ist auch die personelle Kontinuität der Frauenarbeit im Ökumenischen Rat gewährleistet. Frauen sind in den Gremien nicht bloß repräsentiert: Wie sich in

Vancouver zeigte, nehmen sie auch wirksam teil an Legislative und Exekutive der Ratsarbeit. Doch im Spektrum zwischen bloßer Präsenz in Gremien und jener vollen Einheit im geistlichen Leben, die Leitbild der ökumenischen Bewegung ist, zeigt auch die Teilhabe an Entscheidungsprozessen noch Grenzen und Mängel kirchlichen Lebens auf. Nicht nur, daß im Gegenzug zur basisdemokratischen Öffnung der Hierarchien, an der die Frauen teilhaben, manche Entscheidungsinstanzen sich einfach verlagern; nicht nur, daß die Orthodoxen bei aller Gutwilligkeit Mühe haben, vor allem weibliche Laien als voll legitimierte Repräsentanten und Entscheidungsträger ihrer Kirchen anzuerkennen: Teilhabe setzt Identität, Identität setzt Nein-sagen-Können voraus. Frauen müssen bisweilen allein beraten, sie müssen gelegentlich kollektiv abstimmen, sie müssen auch mal allein essen und feiern können. Von solchen bislang vorwiegend kirchlich-„männlichen" Sozialisationsmustern ist in Vancouver von den Frauen selten genug Gebrauch gemacht worden. Aber es scheint, daß einige Männer davon stets verunsichert und verletzt werden. Die aktiven Frauen wiederum berichten von schmerzhaften Rückwirkungen formalisierter Teilhabe auf ihr eigenes Leben. Wenn der Ausschuß für Programmrichtlinien schon realistisch in „inclusive language" von „leitenden Amtsträgern/innen" und „Direktoren/innen" spricht, so hat das eine Kehrseite. Frauen wollen Partnerin und Mutter und sollen nun gleichzeitig omnipräsente Managerin sein. Sie wollen ihr Erbe anderer Kulturkreise und Kontinente bewahren und sehen sich plötzlich mit Maßstäben einer kompetitiven und erfolgsorientierten Kultur konfrontiert. Sie ziehen in Institutionen und Strukturen ein, die sie vorerst nicht ändern können, und wollen doch ihre Identität wahren, die ihnen oft andere Ziele und vor allem andere Formen des Arbeitens und der Konfliktbewältigung nahelegt. Aber Erfolgsdruck verhärtet, Niederlagen verbittern, Erfolg und Karriere entfremden — auch Frauen.

III.

Fülle des Lebens. Es gibt Gegenbilder. Sithembiso Nyoni aus Simbabwe, die während des Eröffnungsgottesdienstes, als alle Regionen Dankesgaben an den Altar bringen, einem strahlenden Philip Potter ihr Baby über den Altar reicht: *das* Symbolbild der Konferenz für die Hoffnung auf „das Leben der Welt"; Pauline Webb, die in ihrer anschließenden Predigt Emotionalität und Rhetorik, Prophetie und theologische Analyse verbindet; Domitila Barrios de Chungara und Darlene Kenju-Johnson, die von Unterdrückung und Solidarität in Bolivien wie im Pazifik Zeugnis ablegen.

Nebeneinander die intellektuelle Brillanz und Schärfe der australischen Ärztin Helen Caldicott und die werbend-diplomatische Argumentation von Anežka Ebertová aus der Tschechoslowakei in ihrem gemeinsamen Kampf gegen die Gefahren des Atomkriegs; kurz hintereinander Dorothee Sölle und Mutter Euphrasia, orthodoxe Äbtissin aus Rumänien, über Möglichkeiten erfüllten christlichen Lebens; eine indische Tänzerin, die mit ihrem Tanz die Geschichte von Jesus und der Samariterin am Brunnen erzählt — Frauen, identisch mit sich selbst in ihrem exponierten Zeugnis vor der Vollversammlung und miteinander bezeugend die Fülle des Lebens in Christus, wie es sich in der Kirche konkretisiert.

Die „Fülle des Lebens" in neuen Begriffen: Sithembiso Nyoni spricht anschließend auf der Vollversammlung, das Baby auf dem Arm. Sie erzählt von ihren Erfahrungen als afrikanische Christin in leitender Position und als Mutter: „Ich hatte teil am Prozeß, in dem Gott Leben schafft. Dabei ist in mir und in der Welt etwas neu geworden... Die Schönheit des Mutterseins kann nur erfahren, gelebt werden. Ich habe auch gelernt, daß Mutter- und Elternsein überhaupt untrennbar sind, und das ist meine Hoffnung für unsere Männer und unsere Welt. ‚Elternsein' hat mir geholfen, die Liebe Gottes zu erfahren und zu verstehen, wie sie sich in Jesus Christus widerspiegelt. Wenn mein Kind ‚Mama, Mama' sagt, dann verstehe ich, was ‚Abba, Vater' heißt." Pauline Webb gedachte in ihrer Eröffnungspredigt der vielen christlichen Märtyrer aus den seit Nairobi vergangenen acht Jahren, dann erinnerte sie daran, daß Blut auch ein „Symbol für Schöpfung und Leben" sein kann. „Für eine Frau ist es ein Zeichen dafür, daß ihr Körper in der Lage ist zu gebären, wenn neues Leben in ihr entsteht."

In Deutschland prägten verunsicherte Theologen daraufhin das böse Wort von einer in Vancouver sich abzeichnenden „Blut und Bauch"-Theologie. Es sind dieselben, die theologische Unerleuchtetheiten über Frauen von Augustin über Albertus Magnus bis Luther (von älteren und jüngeren Kirchenvätern zu schweigen) stets einfühlsam zu interpretieren und „kontextuell" zu isolieren wissen. Tatsächlich hat sich in Vancouver die Erfahrungstheologie von Frauen ausgesprochen, und tatsächlich stellen sich mit ihr auch neue theologische Fragen. Männer, erst recht theologische Profis, sollten sie allerdings zunächst der Hermeneutik zuweisen, jener klassischen Disziplin, in der Vorfragen des Verstehens bedacht werden. Es gibt Annäherungsstufen, die nicht übersprungen werden dürfen. Betroffenheit ist eine hermeneutische Tugend, und es fällt Männern im Vollbesitz theologischen Wissens und kirchlicher Macht offensichtlich schwer, jenes Defizit an Leben deutungslos aus- und festzuhalten, das sie angesichts en-

gagierter Frauen in der Kirche heute an sich erleben. Emotionalität und prophetische Rede, Unmittelbarkeit des Zeugnisses und des Engagements, Ganzheitlichkeit, die rationale Theologie einbezieht und überformt, neue liturgische Formen[11] korrespondieren aber geistlichen und theologischen Mängeln der Kirche, die Frauen nur besonders deutlich empfinden. Betroffenheit vermittelt auch Einsicht in die Notwendigkeiten des „coming out", mit der Frauen wie Behinderte und Homosexuelle, psychisch Kranke und alte Menschen öffentlich Tabus durchbrechen, die sie über ihre Körperlichkeit gesellschaftlich stigmatisieren. So vorbereitet wird es leichter, zunächst einmal solche theologischen Ergebnisse zur Kenntnis zu nehmen und zu würdigen, die — etwa auf den Spezial-Konsultationen vor Vancouver — Frauen und Männer gemeinsam mit herkömmlichem theologischem Handwerkzeug sich erarbeitet haben: konkrete Einsichten in die Tiefe des biblischen Menschenbildes und in die kulturellen Bedingtheiten seiner Formulierung, die Wechselwirkungen zwischen historischen und gegenwärtigen Erfahrungen und dem jeweiligen Verstehen der biblischen Heilsbotschaft, Hinweise auf die Relativität kirchlicher (Amts-)Strukturen im Dienst jener Botschaft.

Dann erst wird es legitim, jene erste Betroffenheit: eben nicht zu relativieren, sondern sie einzuordnen in jene analogen Erfahrungen, die Vancouver (wie ähnliche Veranstaltungen) sensibilisierten Betrachtern aus unseren Breiten vermittelt. Die Kirchen aus Afrika und Asien, die politisch bedrängten Gemeinden in Lateinamerika und Osteuropa konfrontieren Christen aus Westeuropa und Nordamerika mit einer geistlichen und geistigen Intensität, die sie allenfalls an die Ursprünge oder geschichtlichen Krisenstunden ihrer eigenen Kirche erinnert — oder eben an den Anfangselan jener Frauen, die nun neben ihnen am Beginn einer eigenen Traditionsgeschichte stehen. Werden Kirche und Theologie bei uns die anstehenden Umstrukturierungs- und Orientierungsaufgaben bewältigen können, wenn sie sich weiterhin so konsequent von alternativem Erfahrungs- und Verhaltenspotential abschneiden — wenn sie sich ungewohnten Bildern, Ideen und Ansichten gegenüber weiterhin so geringschätzig abwehrend verhalten oder nur taktische Zugeständnisse ihnen gegenüber machen? Welcher Reichtum läge hier in wirklicher Gemeinschaft. Und wir brauchen einander!

IV.

Gemeinschaft. Sie ist nicht billig zu haben, nach allem was geschehen ist. Allan Boesak, Generalsekretär des Reformierten Weltbundes, stellt vor Be-

suchern und Delegierten fest, es werde nicht damit getan sein, daß die weißen Christen seiner Heimat Südafrika eines Tages sagen: „O.k., wir haben uns geirrt", um dann inmitten der gewachsenen ungerechten Strukturen des Rassismus zur Tagesordnung überzugehen. Die Frauen in Vancouver machen deutlich, daß sie den nun eingestandenen Sexismus in Gesellschaft und Kirche in ähnlicher Perspektive sehen. Umkehr, die von Herzen kommt und neue Gemeinschaft ermöglicht, muß sich prüfen lassen. Gelegenheit dazu bot die Rede Dorothee Sölles vor der Vollversammlung. Wer jedoch sie und ihre Buß- und Bekenntnispredigt nicht gleich mit einem mechanisierten Abwehrreflex an den „Rand unserer Kirche" drängte, wer zugab, daß er sich in jenem jungen Beamten aus der Bundesrepublik in materieller Sicherheit und korrespondierender emotional-spiritueller Leere wiedererkannte, als die „umstrittene" Theologin aus dessen Brief zitierte: der war als BRD-Bruder (oder Schwester) des armen Reichen Jünglings zugleich in eine neue Gemeinschaft aufgenommen. Zum erstenmal waren wir selbst zu sehen auf jenen scharf konturierten Bildern von Christen in Extremsituationen, die von solchen Versammlungen im Gedächtnis bleiben. Und viele Delegierte aus der Dritten Welt versicherten uns nach dieser Rede bewegt, als Bedürftige und Suchende könnten sie uns jetzt aufnehmen in jene Not- und Solidaritäts-, Hoffnungs- und Bekenntnisgemeinschaft, in der sie Christus lebendig erfahren — als die sie sich sonst aber immer *gegen* die von Geld und Macht, Tradition und Theologie satten Kirchen der Alten und Neuen Welt hatten konstituieren müssen.

Es ist dieselbe Gemeinschaft, die auch mit Vertretern anderer Konfessionen, anderer Kulturen und Kontinente in der Atmosphäre von Vancouver immer wieder Realität wird. „Wir vertreten 400 Millionen Menschen aus 300 Kirchen, und unter uns sind mehr Frauen, junge Menschen und Menschen mit Behinderungen als je zuvor", heißt es gleich zu Beginn der Grußbotschaft der Vollversammlung unter der Überschrift „Leben in Gemeinschaft". „Die Mächte des Todes sind stark. Das Geschenk des Lebens in Christus ist stärker." In dieser Gewißheit muß auch die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche weiterentwickelt werden. Das Gefühl der Abspaltung und des Ausgeschlossenseins, das der Selbstfindungsprozeß der Frauen heute bei vielen Männern auslöst, kann Anlaß zur Buße und auch zu theologischer Neubesinnung sein, die die Kirche zu bereichern vermag.

Die hermeneutische Aufgabe angesichts feministischer Theologie ist auf den höheren Stufen dieselbe, die sich klassisch ausgebildeten westlichen Theologen heute angesichts anderer kontextueller Theologien stellt. Eine

heute notwendige Einsicht kann sogar eher verstellt werden, wenn feministische Theologie hier der einzige Gesprächspartner bleibt. Die „westlich-männliche" Theologie ist (ebenso wie das korrespondierende Kirchentum) Ausdruck einer bestimmten Kultur, die unverwandelt zur Welt-Einheitskultur weder werden wird noch werden sollte. Theologen aus anderen Kulturkreisen und jüngeren Theologinnen erscheint sie bisweilen schon als ritual zelebrierter Mythos eines immer kleiner werdenden alten, höchst merkwürdigen Stammes. Jedenfalls muß die hermeneutische Behutsamkeit übergehen in die Selbstbescheidung verstehender Ethnologen, wenn wir uns kulturell wie theologisch nicht isolieren wollen. Und reiche Schätze erschließen sich, sobald die uns magisch anziehenden und oft uns blendenden Versatzstücke unserer eigenen Kultur, wenn die allzu wohlbekannten theologischen Termini im Kontext von feministischen und Befreiungstheologien kontextuell auch interpretiert werden; sobald das Instrumentarium entwickelt ist, ist auch narrative und averbale (pikturale, getanzte) Theologie zu verstehen und ihre Erkenntnisse in Erfahrungsmodellen unserer eigenen Kultur fruchtbar zu machen. „Ihr habt uns Brot und Wein getrennt gebracht, bei uns aber wachsen sie zusammen", verteidigt Bischof Havea die „Kokosnuß-Theologie" der Menschen auf Tonga.

Die klare Einsicht in die Begrenztheit unseres eigenen Standpunkts ermöglicht kreative Neuanfänge und (Zusammen-)Arbeit mit einem postnaiven Selbstbewußtsein. Es gründet sich auf die Erkenntnis unverwechselbarer besonderer Aufgaben und Möglichkeiten, die ein männlicher Theologe aus der Ersten Welt hier und heute hat — und noch einmal anders: die männlichen und weiblichen Theologen dieser Regionen gemeinsam zufallen. Wir sind nicht nur faktisch die Verwalter eines reichen Erbes, sondern wir sind auch die berufenen „Nächsten", die im Dienst der übrigen Welt und mit Blick auf diese die Entwicklungen in Naturwissenschaft und Technik und die besonderen Gefahren und Möglichkeiten einer darauf gegründeten Kultur zu verfolgen und theologisch zu interpretieren haben. Dazu gehört auch, irgendwann einmal die Frage zu bedenken, warum ausgerechnet auf dem Boden der christlich-westlichen Zivilisation jene emanzipatorischen Kräfte freigesetzt wurden, die nun jenes neue Erwerben, Besitzen und Verwenden des Erbes notwendig machen. Auch in feministischen und Befreiungstheologien binden Ursprungsmythen wertvolle Kräfte. Aber das weist weit in jene Zukunft hinein, die Frauen und Männer in der Kirche gemeinsam bewältigen müssen.

1 Constance F. Parvey (Hrsg.), The Community of Women and Men in the Church. A Report of the World Council of Churches' Conference, Sheffield, England, 1981. Genf 1983, S. 72 (Rose Zoé-Obianga); Walter Müller-Römheld (Hrsg.), Bericht aus Vancouver 1983, Frankfurt 1983; Konrad Raiser (Hrsg.), Ökumenische Impressionen. Vancouver 1983, Frankfurt 1983; Zur Präsenz der Frauen in Vancouver vgl. Viola Schmid, Frauen in Vancouver. Neue Akzente bei der Weltkirchenkonferenz, epd-kirchliche Presse vom 29. 6. 1983; Johanna Linz, Ich beteilige mich, also bin ich. Frauen auf der ÖRK-Vollversammlung in Vancouver, Lutherische Monatshefte 22 (1983) 441f. — Die hier und im folgenden mit dem Verlagsort Genf zitierte Literatur ist vom Ökumenischen Rat der Kirchen (mit-)herausgegeben.

2 Kathleen Bliss, The Service and Status of Women in Ecumenical Perspective, London 1952; Madeleine Barot, Cooperation of Men and Women in Church, Family and Society. Genf 1964; Susannah Herzel, A Voice for Women. The Women's department of the World Council of Churches, Genf 1981.

3 Women in a Changing World 14, April 1983 (Genf): From Nairobi to Vancouver. Report on eight years of work by the Sub-unit on Women in Church and Society (Themenheft); vgl. auch Leon Howell, Im Glauben handeln. Der Ökumenische Rat der Kirchen seit 1975, Genf 1982.

4 Sexism in the 1970s. Discrimination against women. A report of a WCC consultation in West Berlin 1974, Genf 1975; Sexismus heute, Hintergrundmaterial zur Berlin-Konferenz, ÖRK Genf.

5 Study on the Community of Women and Men in the Church, Genf 1975 (Arbeitsbuch).

6 Auszüge in: Women in a Changing World 10, Juni 1981; Janet Crawford/Michael Kinnamon (Hrsg.), In God's Image. Reflections on Identity, Human Wholeness and the Authority of Scripture, Genf 1983.

7 Vgl. aus diesem Prozeß: Choose life — work for Peace, Genf 1982.

8 Janet Crawford/Michael Kinnamon (1983); Constance F. Parvey (Hrsg.), Ordination of Women in Ecumenical Perspective (= Faith and Order Paper 105), Genf 1980.

9 Constance F. Parvey (1983); dazu: Betty Thompson, A Chance to Change. Women and Men in the Church, Genf 1983.

10 Women in a Changing World 15, Juli 1983: Women in the VI Assembly of the World council of Churches (Themenheft).

11 Iben Gjerding/Katherine Kinnamon (Hrsg.), No Longer Strangers. A Resource for Women and Worship, Genf 1983 (deutsche Übersetzung in Vorb.).

Vancouver geht die Gemeinde an

Ein Bericht über Versuche ökumenischen Lernens in der Gemeinde im Zusammenhang mit der 6. Vollversammlung des ÖRK

VON HEINRICH BRÜGGEMANN

Vancouver ist weit weg! Weit weg von Dortmund, der Stadt, in der ich in einer der Innenstadtgemeinden als Gemeindepfarrer tätig bin. Vancouver oder auch Genf sind weit weg von dem, was die Gemeinden in unserer Stadt bewegt, trifft, herausfordert!

Ich bin als Delegierter der EKD nach Vancouver gefahren mit der Hoffnung, neue Impulse für die ökumenische Arbeit unserer Gemeinden zu empfangen; mit dem Ziel, etwas von der 6. Vollversammlung des ÖRK mit heimzubringen, das unsere Gemeinden angeht und von ihnen aufgenommen werden kann.

Die Gemeinden des Kirchenkreises Dortmund-Mitte verabschiedeten meine Frau und mich (meine Frau ist als akkreditierte Besucherin mit nach Vancouver gefahren) vor der Vollversammlung mit einem Gottesdienst. Diesen Gottesdienst „Aussendungsgottesdienst" zu nennen, wäre zu hoch gegriffen. Es war ein Gottesdienst, in dem der Superintendent des Kirchenkreises Dortmund-Mitte (Delegierter bei der 5. Vollversammlung des ÖRK in Nairobi) die Predigt hielt; ein Gottesdienst, in dem neben der Gemeinde, in der ich arbeite, Mitarbeiter der für Dortmund ökumenisch relevanten Gruppierungen versammelt waren. Wir haben diesen Gottesdienst als Abendmahlsgottesdienst gefeiert und dabei Teile der Lima-Liturgie verwendet (diese Praxis soll bei uns fortgesetzt werden, obgleich der hochkirchliche Charakter der Lima-Liturgie für schlichte Unionschristen in Dortmund nicht so leicht mitzuvollziehen ist). Ein Kreis von Mitarbeitern hatte die Idee, einen Baum zu basteln und die Gemeinde im Gottesdienst zu bitten, an den Baum, der im Altarraum aufgestellt war, aus Papier geschnittene „Früchte" zu hängen. Auf diese Früchte konnten die Gemeindemitglieder dann während des Gottesdienstes Fürbitten, Wünsche oder Hoffnungen für die Vollversammlung des ÖRK schreiben. Eine Auswertung der Zettel ergab, daß neben persönlichen Wünschen für die beiden Reisenden die Frage des Friedens eine Hauptrolle spielte. Aus der Fülle der Bitten und Hoffnungen für die Konferenz habe ich drei ausgewählt: „Ich bitte, daß Vancouver ein Zeichen der Gegenwart Christi in der Welt sein wird und eindeutig Stellung bezieht für das Leben — auf der Seite derer, die unter Krieg, Hunger und Unterdrückung leiden." Auf einer weiteren

Frucht war zu lesen: „Ich bitte dich, Gott, hilf den Menschen in Vancouver, daß sie eine ehrliche, offene Antwort geben auf die Frage nach der ‚Verteidigung' mit nuklearen Waffen." Originell, aber nicht ohne Ironie hieß es auf einer anderen Frucht: „Ich wünsche mir für Vancouver, daß die bunten Kleider Afrikas den grauen Anzügen der EKD ‚Feuer machen'! Vielleicht lassen ‚die' sich anstecken zum Friedenmachen."

Aus den einzelnen Fürbitten und Hoffnungen hat dann ein Kreis von Kollegen ein Fürbittengebet konzipiert, das den Gemeinden des Kirchenkreises zugesandt wurde, damit sie sich während der Zeit der Vollversammlung einreihen konnten in eine Gebetsgemeinschaft für die Arbeit der Konferenz. In diesem Gebet, das der Arbeit der Vollversammlung galt und das auch uns nach Vancouver begleitete, heißt es:

„Herr, mit allen Christen dieser Erde beten wir um die Einigkeit unter den Christen und um die Einheit deiner Kirche. Mach uns auch darin einig, daß wir den Frieden dieser Welt mitgestalten können.

Wir erbitten Gesundheit, Glück und Frieden für unsere Nachbarn, für die Reisenden nach Vancouver, für unsere Gemeinde, für unser Volk und für alle Völker dieser Welt, damit wir alle miteinander in dieser einen Welt leben können.

Wir bitten, Herr, daß die Abgesandten in Vancouver eindeutig Stellung beziehen für das Leben, daß sie auf der Seite derer stehen, die unter Krieg, Hunger und Unterdrückung leiden. Daß die Vollversammlung in Vancouver ein klares Wort zur Frage nach dem Frieden und zur Abrüstung sagt, damit Wege gesucht werden, das Elend in dieser Welt abzubauen und die Würde des Menschen wiederherzustellen. Wecke in uns Phantasie, damit wir lernen, mit weniger zu leben, damit wir abgeben und mithelfen können, damit wir auch bei uns das wachsende Problem der Arbeitslosigkeit beseitigen."

Wenn ich nach der Bedeutung der 6. Vollversammlung des ÖRK für die Gemeinden bei uns frage, dann denke ich vor allem an die Gottesdienste. In zahlreichen Pressegesprächen nach der Konferenz ist immer wieder darauf hingewiesen worden, die Gottesdienste seien die Mitte der Konferenz gewesen. Auch nach meinen Eindrücken in Vancouver ist dies eine richtige Wertung, die allerdings nicht zum Alibi werden darf, um von den politischen und sozialethischen Aussagen der Konferenz abzulenken: es war schon ein unvergeßliches Erlebnis, wenn wir uns im Gottesdienstzelt täglich zum Gottesdienst versammelten. Das Zelt erinnerte die Teilnehmer eines jeden Gottesdienstes daran, daß die christliche Gemeinde das Volk Gottes unterwegs ist. In jedem Gottesdienst wurden das Evangelienbuch und eine brennende Kerze zum Altar getragen, ein Brauch, der aus der orthodoxen Tradition stammt. Die rhythmischen Lieder aus Afrika und anderen jungen Kirchen weckten Begeisterung. Ökumene lebt auch in den Liedern, die sie singt! Es ist hilfreich, daß wir das „worship book" der

Konferenz mit nach Hause nehmen konnten. Bei jedem Bericht über Vancouver versuchen wir, das eine oder andere Lied aus einer uns unbekannten Gottesdiensttradition mit den Beteiligten einzusingen. Wir stellen dabei fest: die neuen Lieder werden gern und mit Begeisterung von den Gemeinden gesungen.

Mir ist besonders ein Friedensgottesdienst in Erinnerung geblieben, den wir in der Nacht vom 5. zum 6. August, dem sogen. Hiroshima-Tag, gefeiert haben: Zunächst gab es eine Demonstration für den Frieden auf dem Platz vor dem Anthropologischen Museum der Universität von British Columbia, auf dem alte Totempfähle, Zeichen indianischer Kultur, aufgestellt sind. Dann zogen wir mit ca. 4000 Menschen zum Gottesdienstzelt. Ein Zeuge des Atombombenabwurfs auf Hiroshima wies im Anfang des Gottesdienstes hin auf die schrecklichen Folgen, unter denen die Überlebenden bis heute leiden. Anschließend machte Philip Potter in seiner Predigt über die Verklärung Jesu eindringlich deutlich, daß es in der Frage von Frieden und Gerechtigkeit „kein Hinken auf beiden Seiten" geben dürfe.

Die Gottesdienste, die wir in Vancouver feierten, waren ganz zentral Christus-orientiert; in der Spiritualität dieser Gottesdienste wurde jedoch zugleich die unlösbare Zusammengehörigkeit von Christusbekenntnis und politischem Handeln deutlich. In den besonderen Gottesdiensten der Konferenz, wie z.B. im Abschlußgottesdienst, gab es im Schlußteil jeweils eine *Verpflichtung*. Als Beispiel möchte ich aus der fünfgliedrigen Verpflichtung des Schlußgottesdienstes (auf der Basis der Vollversammlung formuliert) den 3. Teil „Gerechtigkeit und Frieden" zitieren:

„Wir erneuern unser Engagement für Gerechtigkeit und Frieden. Da Jesus Christus das ganze Leben heilte und forderte, sind wir aufgerufen, dem Leben aller zu dienen. Wir sehen, wie Gottes gutes Geschenk von den Mächten des Todes zerstört wird. Ungerechtigkeit verleugnet Gottes Gaben der Einheit, des Teilens und der Verantwortung. Wenn Völker, Gruppen oder Systeme die Macht haben, über das Leben anderer Menschen zu entscheiden, dann lieben sie diese Macht.

Gott aber will, daß die Macht geteilt wird, daß sie jedem Menschen geschenkt wird. Ungerechtigkeit verdirbt die Mächtigen und entstellt die Machtlosen. Immerwährende hoffnungslose Armut ist das Schicksal von Millionen Menschen; weggenommenes Land ist die Ursache von Verbitterung und Krieg; die Vielfalt der Rassen wird zu dem Übel des Rassismus. Wir brauchen dringend eine neue Weltwirtschaftsordnung, in der die Macht geteilt wird und niemand sie an sich reißt. Wir sind verpflichtet, dafür zu arbeiten. Doch die Frage wird uns zurückgegeben: Wie steht es mit der Kirche? Beteiligen wir denn wirklich schon alle an der Macht? Hängen wir am Reichtum der Kirche? Liegt uns an der Freundschaft der Mächtigen, und bleiben wir taub gegenüber den Machtlosen? Wir müssen vor unserer eigenen Türe kehren."

Aus den Gottesdiensten habe ich die Frage mitgenommen: Wie kann die Gemeinde bei uns von ihrem Bekenntnis zu Jesus Christus her zu einem bekenntnisgemäßen Handeln, besonders in der Frage von Frieden und Gerechtigkeit, geleitet werden?

Gegen Ende der Konferenz trafen sich auf dem Sportplatz der UBC Delegierte aus Westeuropa, um einen „Bund für Leben, Gerechtigkeit und Frieden" zu schließen. Was im Gottesdienst bekannt und gefeiert worden war, wurde dabei in der verbindlichen Form des Bundesschlusses zum Ausdruck gebracht:

„Wir haben erneut entdeckt, daß das Wettrüsten, an dem unsere Regierungen beteiligt sind, schon jetzt Menschen durch radioaktive Strahlung und durch Verschwendung lebensnotwendiger Güter tötet. Vor allem sind wir überzeugt, daß die Stationierung der Pershing II und Cruise missiles — Erstschlagswaffen, die bei einer Vorwarnzeit von nur 6 Minuten Krieg und Frieden den Computern anvertrauen — wie nichts zuvor die Sicherheit und das Leben unseres Kontinents und der ganzen Welt bedrohen. Deshalb verpflichten wir uns und laden unsere Kirchen ein:
— die Anbetung des falschen Gottes der nationalen Sicherheit sofort und unzweideutig zu beenden; denn er erhöht nur die globale Unsicherheit und verbraucht die Nahrung der Menschen;
— ein eindeutiges JA zu sagen zu Gottes Gabe des Lebens in seiner Fülle, wie es in Jesus Christus offenbart ist, und es zu schützen;
— trotz der Unterstützung zunehmender Militarisierung durch unsere Regierungen gegen die Mächte des Todes durchzuhalten;
— treu alle die zu unterstützen, die für das Leben eintreten, indem sie dem Wettrüsten widerstehen und positive Schritte zur Abrüstung tun."

Es gibt damit im westeuropäischen Raum ein Netzwerk von Vancouver-Delegierten, die sich bereit erklärt haben, ohne ein „Hinken auf beiden Seiten" für Frieden und Gerechtigkeit einzutreten, und die in der Folgezeit dann auch miteinander Erfahrungen austauschen und Planungen absprechen können.

Wie kann etwas von Vancouver in Dortmund verwirklicht werden? Mit dieser Frage begann unsere alltägliche Arbeit nach der Konferenz. Viele Anfragen zu Berichten und Vorträgen lagen auf dem Tisch. Ich habe Mühe, allen Anfragen nachzukommen. In den Gemeinden, in denen ich zu berichten habe, wird in erster Linie gefragt, was die Vollversammlung zur Frage von „Frieden und Gerechtigkeit" beschlossen habe. — Wir haben mit den Gemeinden unseres Kirchenkreises als ersten Schritt der Nachbereitung der Vollversammlung einen „Vancouver-Dankgottesdienst" gefeiert: Es wurden einige der neuen Lieder der Weltkirchenkonferenz gesungen; die Gebete aus dem Schlußgottesdienst von Vancouver wurden gebetet; ein Kurzbericht über die Konferenz wurde gegeben. Und in der Predigt wurde

der Predigttext 1Joh 1, 1f aufgenommen, über den Pauline Webb, Methodistin aus London und Vorsitzende des Vorbereitungsausschusses für die 6. Vollversammlung, im Eröffnungsgottesdienst in Vancouver gepredigt hatte. Die Gemeinde wurde eingeladen, drei der Verpflichtungen aus dem Schlußgottesdienst von Vancouver („Einheit", „Frieden und Gerechtigkeit", „Leben als Geschenk"), gemeinsam zu sprechen. Auf den immer noch in der Kirche stehenden Vancouver-Baum hatte ein Mitarbeiterteam in Analogie zu den drei genannten Verpflichtungen „Früchte" von Vancouver gehängt, welche die Gemeinde pflücken konnte: Beispiele, Vorschläge für konkretes Handeln der Christen, das beiträgt, Leben zu entwickeln und zu bewahren. Es waren schlichte Beispiele darunter, die niemanden überfordern, aber auch Handlungsvorschläge, die einigen Einsatz verlangen. Dabei waren sowohl die Inhalte der Handlungsvorschläge als auch deren Aufnahme durch die Gemeinde aufschlußreich. Zur Frage der „Einheit" waren als Früchte von Vancouver u.a. zu pflücken: „Ich bete jeden Tag für die Einheit der Kirche und die Einheit aller Menschen"; „In meiner Nachbarschaft wohnt eine ausländische Familie; ich werde sie besuchen und zu mir einladen"; „Ich informiere mich bei der nächsten Schule in meiner Nachbarschaft, ob es dort eine ‚Hausaufgabenhilfe' für ausländische Schüler gibt, und biete meine Mitarbeit an". Die Handlungsvorschläge zum Komplex „Frieden und Gerechtigkeit" waren: „Ich informiere mich über die Arbeit der Friedensgruppen in unserer Stadt"; „Ich bitte das Presbyterium meiner Gemeinde, daß während der diesjährigen Friedenswoche in unserer Kirche ein besonderer Friedensgottesdienst gefeiert wird"; „Ich schreibe einen Brief an den Rat der EKD (Anschrift war beigefügt) mit der Bitte, daß die EKD sich öffentlich und eindeutig gegen die Stationierung neuer Atomraketen in der BRD wendet"; „Ich trete dafür ein, daß Asylanten aus Sri Lanka in unserem Land Aufenthaltsduldung gewährt wird, und schreibe in dieser Sache einen Brief an den Bundesminister des Inneren, Herrn Dr. Friedrich Zimmermann" (Adresse ebenfalls beigefügt); „Ich werde an einer friedlichen Demonstration gegen die Stationierung neuer Atomraketen in unserem Land teilnehmen". Zu „Leben als Gabe" konnte von dem Baum gepflückt werden: „Ich verpflichte mich, einem Menschen, mit dem ich Streit gehabt habe, die Hand zur Versöhnung zu reichen"; „Ich werde versuchen, behutsamer mit meinen Mitmenschen umzugehen"; Ich werde versuchen, einem verzweifelten Menschen eine Freude zu machen"; „Ich werde einen Kranken regelmäßig besuchen"; „Ich verpflichte mich, ein vorsichtiges und überlegtes Umgehen mit dem kostbaren Gut der Energie einzuüben, damit Energie weder unnötig verbraucht noch

die Umwelt durch unnötigen Energieverbrauch belastet wird"; „Ich werde bewußter und behutsamer mit den Nahrungsmitteln umgehen, die mir anvertraut sind". — Das Interessante für uns „Heimkehrer" war, daß die Früchte zum Themenkomplex „Frieden und Gerechtigkeit" zuerst abgepflückt wurden und schon bald vergriffen waren. Ob dies auch so zu interpretieren ist, daß in manchen unserer Gemeinden angesichts der Frage der Stationierung neuer Atomraketen in der BRD nicht nur die Sehnsucht nach Frieden, sondern auch ein politisches Bewußtsein gewachsen ist, das selbst vor Schritten zivilen Ungehorsams nicht zurückschreckt?

Der zentrale Satz aus der Erklärung „Frieden und Gerechtigkeit", der manchmal bei kirchenoffiziellen Zitierungen der Erklärung nicht genannt wird, steht inzwischen in unserer Gemeinde auf handgeschriebenen Plakaten an Gemeindehaus und Kirche; es ist ein Druckauftrag für Postkarten und Plakate mit diesem Satz erteilt, damit er über die Grenzen der Gemeinde hinaus bekannt wird:

„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" (Nr. 25 der Erklärung).

Ausgehend von diesem Kernsatz haben wir die Dortmunder Bürger zu einer Stellungnahme gegen die Stationierung neuer Atomraketen in unserem Lande aufgerufen. Innerhalb weniger Tage waren in verschiedenen Gemeinden und Friedensgruppen ausgelegte Unterschriftenlisten „Ich bin bereit, gewaltfreie Aktionen in Dortmund und Umgebung gegen die Stationierung neuer Atomraketen in der Bundesrepublik Deutschland zu unterstützen" von einigen Hundert Dortmunder Bürger unterschrieben. Zu einem Informationsabend über Grundsatz- und Rechtsfragen gewaltfreier Aktion und zur Planung gezielter gewaltfreier Aktionen für den Herbst dieses Jahres sind die Unterzeichner des Aufrufs in unsere Gemeinde eingeladen worden.

Erste Schritte ökumenischen Lernens in der Gemeinde im Zusammenhang mit der 6. Vollversammlung des ÖRK. Schwache Schritte sind das! Kritisierbar und anfechtbar! Ich mache mir klar, daß sie nur einen Anfang darstellen können. Frieden *und* Gerechtigkeit ist die Herausforderung von Vancouver für die Kirchen und Gemeinden. Ist die Gerechtigkeit aber bei den beschriebenen Versuchen, etwas von Vancouver den Gemeinden zu vermitteln, nicht zu kurz gekommen? Ich behalte wohl in Erinnerung, daß uns Christen aus den Ländern der Dritten und Vierten Welt bei den vielen Gesprächen in Vancouver schonungslos sagten: „Euer Eintreten für den

Frieden dient ja nur dem Ziel, Eure eigenen Vorrechte retten zu wollen; wir haben ganz andere Sorgen: unsere Kinder verhungern!" Unvergeßlich bleiben auch die Berichte, die in Vancouver aus der Inselwelt des Pazifischen Ozeans gegeben wurden; Berichte, die eindrucksvoll deutlich machten, wie sehr Tausende von Menschen auf den Inseln des Pazifik heute schon an den Folgen von Nuklear-Versuchen zu leiden haben. Demzufolge werden über die gemachten Anfänge hinausgehend weitere Informationen über Vancouver folgen müssen, damit die Gemeinde erkennt: unser Eintreten für den Frieden kann und darf nicht losgelöst werden vom Eintreten für die Gerechtigkeit. Es wird keinen Frieden geben ohne Gerechtigkeit, und es wird keine Gerechtigkeit geben, wenn wir nicht aufhören, unser technisches Wissen, unsere Energie und unser Geld in immer neue Waffenproduktionen zu stecken.

Ich setze hier auch auf die Fortsetzung der Begegnungen mit Christen aus den Partnerkirchen der Dritten und Vierten Welt, wie sie in den Besuchen ökumenischer Teams vor der Vollversammlung begonnen worden sind. Wir haben daher für zwei Wochen ab Mitte November 1983 bereits einen Vancouver-Delegierten aus Zaire in Gemeinden der Evangelischen Kirche von Westfalen und der Evangelischen Kirche im Rheinland eingeladen, damit die Gemeinden aus der Sicht eines ökumenischen Partners weiter lernen können, was die 6. Vollversammlung des ÖRK in Vancouver uns sagen will.

Vancouver 1983: Rückblick und Ausblick auf sieben Jahre ökumenischer Zusammenarbeit

VON GERHARD GROHS

Die Aufgabe der alle sieben Jahre stattfindenden Vollversammlung des Ökumenischen Rates ist eine dreifache: Rückblick auf das in den vergangenen sieben Jahren geleistete, Planung und Vorschau auf die folgenden sieben Jahre und Akzentuierung dessen, was der Vollversammlung zur Zeit ihrer Tagung wichtig erscheint zur Selbstdarstellung ihrer Arbeit.

Die erste Aufgabe wurde in Vancouver ohne Frage gelöst. Sowohl der Generalsekretär als auch der Moderator gaben in ihren Berichten einen Überblick über das Geleistete, und der offizielle Bericht „Von Nairobi

nach Vancouver" faßte diesen Rückblick noch einmal im Detail für jede Abteilung des Ökumenischen Rates zusammen.

Aus diesem Rückblick ergibt sich deutlich, daß, wie Erzbischof Scott betonte, eine Periode zu Ende gekommen ist. Die Zeit des „höflichen Ökumenismus", die sich teilweise auf die freundschaftliche Zusammenarbeit einiger bedeutender Kirchenführer stützte, ist vorüber. Der Streit um den Sonderfonds des Antirassismus-Programms führte z.B. dazu, daß einige Mitgliedskirchen sich aus dem Ökumenischen Rat zurückzogen. Aber auch innerhalb der drei großen Gruppen von Kirchen und Konfessionen: der Orthodoxen in den osteuropäischen Ländern und des Mittelmeerraumes, der Kirchen Afrikas, Asiens und Lateinamerikas und der westeuropäischen und nordamerikanischen Kirchen zeigen sich die Unterschiede der Herkunft und ihrer gegenwärtigen Probleme deutlicher als bisher.

1. Das hat seinen Einfluß auf die alte Frage, wie der Ökumenische Rat seinen Doppelcharakter: einerseits Kirchenbund, andererseits Bewegung zu sein, erhalten will, wie dieser Balanceakt durchzuhalten ist. Viele Beobachter haben den Eindruck, daß sich in den vergangenen Jahren das Gewicht der Kirchen verstärkt hat und damit der Kirchenbund-Charakter deutlich geworden ist. Das wird teilweise auf das wachsende Gewicht der Orthodoxen Kirche zurückgeführt, teilweise aber auch auf die zunehmende Zersplitterung der ökumenischen Bewegung.

Die ökumenische Bewegung wurde im Ökumenischen Rat sehr oft durch Laien repräsentiert wie Dr. M. M. Thomas, Prof. Parmar oder den westafrikanischen Soziologen Aaron Tolen. Auch der holländische Soziologe Baldwin Sjollema hat es als Direktor des Antirassismus-Programms verstanden, aktive Gruppen in vielen Ländern durch dieses Programm mit dem Ökumenischen Rat in Verbindung zu bringen.

Manche Fragen, wie z.B. das Recht auf Kriegsdienstverweigerung oder die Abschaffung und Ächtung der Folter, sind vor allem von Laien immer wieder auf die Tagesordnung des Ökumenischen Rates gebracht worden.

Die zunehmende Zurückdrängung der echten Laien, d.h. von Christen, die weder als ordinierte Geistliche noch als ausgebildete Theologen noch als Angestellte kirchlicher Institutionen ökumenisch wirken, hat natürlicherweise eine Stärkung des Gewichts der Kirchen zur Folge. Auch die neue Delegation der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) macht da keine Ausnahme. Während in Nairobi noch zwei Laien gewählt wurden, wurde nun kein echter Laie mehr in den Zentralausschuß gesandt. M.M. Thomas, der als Laie Moderator des Zentralausschusses war, hat nun schon zwei Geistliche als Nachfolger: Erzbischof Scott und Präsident Held.

Diese Schwächung des Laien-Elements hatte auch zwei gravierende Folgen für die Arbeit der Vollversammlung in Vancouver: es fehlte der Sachverstand für Fragen der Ökologie, der Technik und Naturwissenschaften, also für alle Probleme, die auf der großen ökumenischen Konferenz „Glaube, Wissenschaft und die Zukunft" 1979 in Boston so produktiv und sachkundig diskutiert wurden.

Auch die Untergruppe der Arbeitsgruppe „Partizipation" der Vollversammlung, die sich mit der Stellung der Laien befaßte, hielt an der allzu einfachen Einteilung zwischen Laien und ordinierten Geistlichen fest und lieferte keinen Beitrag zur Spannung zwischen Kirche als Institution und christlicher Verantwortung mündiger Laien in und außerhalb der Kirche.

2. Dieses Problem ist auch nicht dadurch entschärft worden, daß in Vancouver das bestätigt und abgesegnet wurde, was auf der ökumenischen Konferenz „Die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche" in Sheffield beschlossen wurde. Die Zahl der Frauen im Ökumenischen Rat ist nun auf etwa 28% erhöht worden, aber die meisten dieser Frauen sind ordinierte Pfarrerinnen ihrer Kirchen. Trotzdem ist dieser Fortschritt auch deshalb zu begrüßen, weil die orthodoxen Kirchen diesmal eine ganze Reihe von Frauen, teilweise Nonnen, als Delegierte zur Vollversammlung mitbrachten und damit zu erkennen gaben, daß auch sie nicht mehr daran festhalten, daß ihre Kirchen nur durch bärtige Amtsträger repräsentiert werden können. Wenn auch daraus sicher noch keine praktischen Folgerungen für die innere Struktur der orthodoxen Kirchen gezogen werden, so ist doch abzusehen, daß allmählich auch in diesen Kirchen die Position der Frauen aufgrund der Erfahrungen der ökumenischen Arbeit stärker werden wird.

3. Dies ist ein Beispiel für die Rückwirkungen des ökumenischen Dialogprozesses auf die Mitgliedskirchen, das man auch an unseren Kirchen exemplifizieren könnte, z.B. daran, daß Hildegard Zumach wieder im Zentralausschuß ist, obwohl doch manche Kirchenführer der Ansicht sind, daß die Boykottaktion gegen südafrikanische Früchte, die von Frau Zumach und der von ihr geleiteten Evangelischen Frauenarbeit mit großem Engagement vertreten wird, eher der Kirche schaden würde. Solche Zeichen wachsenden ökumenischen Verständnisses sind viel wichtiger als Tagesstreitigkeiten, wie sie sich am Referat von Frau Sölle entzündeten, einer in den USA lehrenden deutschen Theologin, die auch nach ihrem eigenen Verständnis niemals die EKD oder die evangelischen Christen der Bundesrepublik Deutschland vertreten wollte, sondern nur ihre eigene kritische theologische Position. Es ist ihr gutes Recht, diese radikale Kompo-

nente in die ökumenische Diskussion einzubringen, wenn es auch zu bedauern ist, daß die Tagesordnung der Vollversammlung eine Diskussion über ihre Thesen nicht zuließ.

Es ist auch eine ökumenische Erfahrung, daß ihr Referat von den meisten Delegierten der Kirchen aus Afrika, Asien und Lateinamerika kaum beachtet wurde und der Streit darum als europäischer Familienzwist angesehen wurde. Erzbischof Scott hat in seinem Bericht auf diese Wirkung ökumenischer Beteiligung hingewiesen: „Der Kontakt mit Menschen aus anderen Gemeinschaften zwang mich, theologische Voraussetzungen zu überdenken, die ich als Glied einer Gemeinschaft für selbstverständlich hielt. Die Kontakte mit Menschen, die ihren Glauben an Jesus Christus als Herrn und Heiland in anderen Kontexten ausdrücken möchten, machten mir viel bewußter, in welchem Ausmaß mein christliches Denken kulturell bedingt war. Diese Erfahrungen komplizierten mein Leben hier als Primas in Kanada."

Diese Beobachtung trifft auf alle, die als Delegierte oder als Stabsmitglieder des ÖRK in ihre Heimatkirchen zurückkehren, zu. Ihr geweiteter Horizont macht ihr Leben komplizierter, wenn es nun wieder unter den Bedingungen nationalen oder regionalen Kirchentums geführt werden muß.

4. Das gilt auch für die theologische Arbeit im engeren Sinne. Die sogenannten Lima-Papiere, das Konvergenzdokument über „Taufe, Eucharistie und Amt" ist sicher eines der wichtigsten Ergebnisse der vergangenen sieben Jahre des Ökumenischen Rates. Der große, vom Erzbischof von Canterbury geleitete, ökumenische Gottesdienst im Zelt von Vancouver war der bisher geschlossenste Beweis, daß es möglich ist, miteinander Gottesdienst zu feiern, ohne den Eindruck einer losen Zusammenfügung heterogener liturgischer Elemente zu erwecken. Die Entwicklung von dem eher mißglückten Schlußgottesdienst des Zentralausschusses in Dresden bis zu den lebendigen, frischen Morgenandachten und dem Schlußgottesdienst in Vancouver ist eindrucksvoll. Nun kommt es auf zweierlei an: Einerseits muß in den Gemeinden die Studie „Taufe, Eucharistie und Amt" zusammen mit den römisch-katholischen Gemeinden diskutiert werden, andererseits sollten die neuen Gottesdienstformen und -lieder zunächst an besonderen Sonntagen auch bei uns ausprobiert werden.

Vielleicht könnte man sogar überlegen, ob man die schwarzen Talare austauscht gegen die freundlicher wirkenden Talare skandinavischer lutherischer Kirchen, zu denen Stolen getragen werden, die jeweils die Farbe des Kirchenjahres haben. Es gibt eine Fülle ökumenischer Anregungen für unsere Gottesdienstgestaltung, die noch kaum wahrgenommen werden.

Auf einem Gebiet ökumenischer theologischer Arbeit allerdings bleibt noch viel zu tun: die Zusammenarbeit mit der römisch-katholischen Kirche läßt außerhalb der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung noch viel zu wünschen übrig. Die Auflösung der SODEPAX-Kommission, in der Vertreter des Vatikans mit Vertretern des ÖRK zusammenarbeiteten, um Fragen der Entwicklungs- und Sozialpolitik sowie der christlichen Ethik zu bearbeiten, ist immer noch von nachteiliger Wirkung, auch wenn sich die Gemeinsame Arbeitsgruppe der beiden Kirchen unter anderem damit zu beschäftigen versucht. Ein Gremium wie die „Gemeinsame Konferenz Kirche und Entwicklung" (GKKE), in der Vertreter der entwicklungspolitischen Einrichtungen und Werke der beiden großen Kirchen in der Bundesrepublik kontinuierlich zusammenarbeiten, gibt es nicht auf internationaler Ebene und müßte unbedingt eingerichtet werden.

5. Natürlich ist das auch eine Frage der Finanzen. Auf diesem Gebiet wurde in den letzten sieben Jahren, die in Nairobi mit recht düsteren Prognosen begannen, viel Positives geleistet. Doch bleibt das Problem, daß 98 % des ÖRK-Haushalts von den Kirchen in 13 Ländern getragen werden und daß der größte Teil der Zuweisungen (80%) zweckgebunden ist und damit nicht vom Generalsekretariat flexibel eingesetzt werden kann.

1985 wird, wie Präsident Göldner kritisch im „Überblick" (3/83) schrieb, ein kritisches Jahr für den ÖRK, da die Praxis der meisten Kirchen, vorwiegend zweckgebunde Gelder zu geben, dann ganze Abteilungen des ÖRK bedroht, wenn nicht mehr auf angesammelte Rücklagen zurückgegriffen werden kann. So ist schon jetzt zu überlegen, ob nicht auch an die wichtige Abteilung „Glauben und Kirchenverfassung", die in Zukunft von einem Deutschen geleitet werden soll, zweckgebundene Mittel gegeben werden müssen.

Allerdings dürfte das nicht genügen, wie die Finanzexperten des ÖRK übereinstimmend feststellen. Die 16 Kommissionen des ÖRK müssen an Zahl verringert und in ihrer Kooperation gestärkt werden. Direktiven darüber, wie das zu geschehen hat, welche Kommissionen zusammengelegt oder aufgelöst werden müssen und welche neuen Aufgaben zu lösen sind, kann nicht der Finanzausschuß geben, sondern müssen vom Zentralausschuß selbst ausgearbeitet und vorgeschlagen werden. Es ist hier nicht der Ort, einen detaillierten Vorschlag vorzulegen, aber es wäre sicher ein wichtiger Beitrag zur ökumenischen Arbeit, wenn die EKD die Initiative ergreifen könnte, daß sich ein Kreis von europäischen Ökumenikern zusammensetzt, um einen solchen Vorschlag in Form eines Memorandums auszuarbeiten.

Es fehlt überhaupt an solchen Initiativen der Mitgliedskirchen, die die Diskussion des Zentralausschusses erheblich erleichtern würden. Zu oft sind die Stabsmitglieder durch notwendige Rücksichten auf tatsächliche oder vermeintliche Empfindlichkeiten daran gehindert, solche Überlegungen in schriftlicher und damit eindeutiger Form öffentlich zu vertreten.

6. Wenn man nun zum Schluß versucht darzustellen, was eigentlich das Charakteristikum von Vancouver, die Besonderheit gegenüber Nairobi oder Uppsala war, so kann man darauf hinweisen, daß die biblische Besinnung und der Gottesdienst eine größere Rolle gespielt haben als politische Grundsatzerklärungen oder sozialethische Forderungen. An dieser Tatsache konnten auch unvoreingenommene evangelikale Beobachter nicht vorbeigehen, wie aus einer Erklärung prominenter evangelikaler Teilnehmer (vgl. epd-Dokumentation 40/41/1983 S. 78/79) hervorgeht.

Die beiden politisch wichtigsten Dokumente sind wohl die Erklärung „Frieden und Gerechtigkeit" und die Erklärung zur „Welternährungs-Unordnung". Beide Erklärungen gehören zusammen, da unsere atomare Aufrüstung die Milliarden-Beträge verschlingt, die zur Bekämpfung des Hungers in der Dritten Welt, der täglich das Leben von Tausenden von Kindern fordert, bitter nötig sind. Wie der Unsinn dieser Aufrüstungspolitik der Supermächte von anderen Nationen beurteilt wird, wurde eindrucksvoll von den Vertretern der Kirchen des Pazifik dargestellt, in deren Territorium die Atombombentests stattfinden. Auch die Delegierten der japanischen Kirchen wurden nicht müde, darauf hinzuweisen, wie wichtig für sie die Lehren von Hiroshima und Nagasaki geworden sind und damit die konsequente Befolgung der 3 Prinzipien: Keine Produktion, keine Lagerung und keine Anwendung von Atomwaffen in ihrem Land. Die Forderungen also, die bei uns im Mittelpunkt heißer Diskussionen stehen, sind seit vielen Jahren anerkannter Bestandteil japanischer Politik.

Dieser Zusammenhang wird bei uns bereits in der Studie „Rüstung und Entwicklung" der Kammer für Kirchlichen Entwicklungsdienst (1981) klar formuliert:

„Die Konzentration auf die militärischen Aspekte der Friedenssicherung läßt die großen Gefahren übersehen, die aus den wachsenden sozialen Spannungen zwischen Industrieländern und Entwicklungsländern und zwischen Reichen und Armen in diesen Ländern entstehen. Diese Spannungen können nur durch entwicklungs- und sozialpolitische Maßnahmen überwunden werden und nicht durch Mittel der Militärpolitik."

Der südafrikanische Theologe Allan Boesak sprach in Vancouver von der Sorge vieler Christen in der Dritten Welt, „daß die Friedens-

problematik von der Problematik der Gerechtigkeit getrennt und zu einer nordatlantischen Sache gemacht wird".

Aber es kommt noch mehr hinzu. Nicht diese und andere, noch so gut überlegte Erklärungen beeindrucken letzten Endes die Menschen, sondern nur das persönliche Zeugnis von Christen, die darauf verzichten, reich und mächtig zu sein, die einen anderen Lebensstil vorleben. Davon war auch in Vancouver wenig zu spüren. Auch hier gab es reiche und ärmere, mächtige und machtlose Delegierte und keinen Protest gegen zu üppige Versorgung von Delegierten mit diesen oder jenen Gütern auf dem schönen Campus. Für eine Ökumene der Zukunft wünsche ich mir mehr Überlegungen dazu, wie eine Vollversammlung und ein Zentralausschuß Beispiele von Anspruchslosigkeit, einfachem Leben, Gleichheit und Miteinanderteilen auch sichtbar werden lassen kann. Das war ja das Anliegen des großen Programms, die Kirchen und die Armen, daß man sich nicht darauf beschränken wollte, allgemeine Deklarationen abzugeben, sondern daß die Kirchen sich selbst in ihrem Leben als Vertreter und Freunde der Armen verstehen und aus einer Kirche für die Armen zu einer armen Kirche werden.

Auf der Vollversammlung gab es auch Ansätze zu einer Verhaltensänderung, wie z.B. die Tatsache, daß mächtige russisch-orthodoxe Hierarchen in der Mensa Schlange standen, um ihr Essen zu erhalten, und einflußreiche Präsidenten ihre schwere Jute-Tasche mit den Dokumenten klaglos selber von Saal zu Saal trugen. Auch der englische Sprachimperialismus ließ etwas nach, da mehr Nicht-Anglo-Amerikaner zu Vorsitzenden und Berichterstattern gewählt wurden als bisher, womit man in Kauf nahm, daß nicht alles so „smooth" bzw. glatt lief wie auf anderen Konferenzen.

Es wäre nicht nur schön, sondern ein dringend nötiges Zeichen, wenn der neue Moderator und der Nachfolger von Philip Potter sehr viel mehr als bisher auch äußerlich zum Ausdruck bringen könnten, daß der ÖRK die Kirche der Armen sein will, auch wenn die Kirchen der Reichen den größten Teil der Finanzen aufbringen. Dann werden auch die Scherflein der Armen und ihrer Kirchen mehr zur Geltung kommen und unseren Kirchen ein Beispiel geben, das der Kardinal von Paris und mancher Pfarrer in den Basisgemeinden Lateinamerikas, Asiens und Afrikas bereits vorlebt.

Das Wort des Neuen Testaments „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen" bezieht sich sicher weniger auf Konferenzdokumente als auf das persönliche Zeugnis derjenigen, die in der Ökumene arbeiten, sie leiten, sie repräsentieren und versuchen, unsere Gemeinden davon zu überzeugen, daß sie sich selbst als Glieder eines Leibes, einer Weltchristenheit verstehen und das auch für andere erkennbar werden lassen müssen.

Zeitschriftenschau

Artikel über die Sechste Vollversammlung des ÖRK
(abgeschlossen am 8.12.1983)

Der Brüderbote, Nr. 411/1983: „Frieden und Gerechtigkeit gehören zusammen".

Rheinischer Merkur / Christ und Welt, Nr. 41, 14.10.83: *Armin Boyens,* „Verdammungen genügen nicht. Der ÖRK und das Völkerrecht".

Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt, Nr. 29/83: *Viola Schmid,* „Die Stärke der Schwachen"; Nr. 33/83: *Siegfried v. Kortzfleisch,* „Die Flamme der Indianer. Einheit in Vancouver"; *Wolfgang Teichert,* „Der Herr und die Herren. Frauen in Vancouver"; Nr. 34/83: *Siegfried v. Kortzfleisch,* „Turbulenzen werden folgen. Politische Impulse der Vollversammlung des ÖRK"; Nr. 35/83: *Siegfried v. Kortzfleisch,* „Staunen über die anderen".

Evangelische Kommentare, Heft 9/83: *Hans Norbert Janowski,* „Schließen wir einen Bund"; Heft 12/83: *Bärbel von Wartenberg,* „Frauen in der Ökumene".

Der Gärtner, Nr. 37/83: „ÖRK-Vollversammlung in Vancouver: Worum ging es?"; Nr. 38/83: „Kritisierte Einheit — kritisierte Einseitigkeit".

Herder-Korrespondenz, Heft 9/83: *Ulrich Ruh,* „Einheit der Kirche — Erneuerung der menschlichen Gesellschaft".

Informationen der Adventisten, Nr. 10/83: ganzes Heft.

Junge Kirche, Heft 9/83: *Dorothee Sölle,* „Eindrücke aus Vancouver"; Heft 10/83: *Hans-Jürgen Benedict,* „Stärke gewinnen aus der Schwäche. Eindrücke von der Vollversammlung"; Heft 11/83: *Werner Simpfendörfer,* „Zur ‚Real-Geschichte' von Vancouver — ein notwendiger Nachtrag".

Katholische Nachrichtenagentur-ÖKI, Nr. 35/83: *Gerhard Voß,* „Vancouver '83 — ein Rückblick"; Nr. 39/83: *Bischof Scheele,* „VI. Vollversammlung des ÖRK: Suche nach der Einheit".

Lutherische Monatshefte, Heft 9/83: *Hans Hafenbrack,* „Ökumene in Vancouver"; Heft 10/83: *Johanna Linz,* „Ich beteilige mich, also bin ich. Frauen auf der ÖRK-Vollversammlung".

MD des Konfessionskundlichen Instituts, Nr. 5/83: *Erich Geldbach,* „Vancouver und Rom".

Nachrichten der Ev.-Luth. Kirche in Bayern, Nr. 19/83: *Horst Becker,* „Vancouver — und was dann?"; *Gerhard Strauß,* „Was uns eint, ist stärker. Eindrücke von der Vollversammlung"; *Dorothea Vorländer,* „Schritte auf dem Weg zur Einheit".

ökumene am ort, Nr. 9/83: *Ansgar Ahlbrecht,* „Vancouver 1983: ÖRK überwindet Spannungen"; Nr. 10: „Wie Vancouver die Lima-Erklärungen wertete".

Publik-Forum, Heft 11/83: *Eberhard le Coutre,* „Bedingungslos auf der Seite des Lebens?".

Reformierte Kirchenzeitung, Nr. 10/83: *Imke Akkermann,* „Kommt zum Herrn, dann werdet ihr leben. Bericht einer Besucherin".

Standpunkt, Heft 9/83: *Gerhard-Linn,* „Signale aus Vancouver".

Der Überblick, Heft 3/83: ganzes Heft.

Wort und Weg, Nr. 39/83: *Hans-Beat Motel,* „Brief aus Vancouver".

Ausländische Stimmen zu Vancouver

British Weekly, No. 5021, July 29, 1983; No. 4658 (5022), August 5, 1983; No. 5023, August 12, 1983; No. 5024, August 19, 1983; No. 5025, August 26, 1983: Berichterstattung.

Christian Century, No. 23/83: *Linda-Marie Delloff,* „Oikoumene Notebook"; No. 24/83: *James M. Wall,* „Worship Powers WCC Assembly"; No. 25/83: *Linda-Marie Delloff,* „A Delegate speaks out"; *Alan Geyer,* „The Pains of Peace at Vancouver".

Church Times, No. 6286, August 5, 1983; No. 6287, August 12, 1983; No. 6288, August 19, 1983; No. 6289, August 26, 1983.

Episkepsis, No. 299/83: „La théologie orthodoxe à Vancouver"; No. 301/83: „L'Archevêque Iakovos d'Amérique commente l'Assemblée de Vancouver"; No. 303/83: „Evaluations orthodoxes de Vancouver".

International Review of Mission, No. 288, October 83: „Sixth Assembly: Missionary Perspective".

Saamhorig, No. 7/8, 83: ganzes Heft

Theology Today, No. 3/83: Charles C. West, „The Church in the World. Before and after Vancouver".

Anschriften der Mitarbeiter

OKR Walter Arnold, Gänsheidestr. 4, 7000 Stuttgart / Pfarrer Heinrich Brüggemann, Beurhausstr. 75, 4600 Dortmund / Dr. Dan-Ilie Ciobotea, Château de Bossey, CH 1298 Céligny / OKR Dr. Lothar Coenen, Friedrichstr. 2-6, 6000 Frankfurt/Main / Pfarrer Dr. Ulrich Duchrow, Oppelner Str. 41, 6900 Heidelberg / Professor Dr. Gerhard Grohs, Am Jungstück 429, 6500 Mainz 43 / Präsident Dr. Heinz Joachim Held, Friedrichstr. 2-6, 6000 Frankfurt/Main / Vikarin Margot Käßmann, Ottostr. 13, 3549 Wolfhagen / Dr. Laurentius Klein OSB, Friedrichstr. 2-6, 6000 Frankfurt/Main / Dr. Hans-Georg Link, Ökumenischer Rat der Kirchen, 150 route de Ferney, CH 1211 Genf 20 / Johanna Linz, Krebsgasse 5, 3008 Garbsen 1 / Prof. Dr. Per Lønning, Institut für Ökumenische Forschung, 8 rue Gustave-Klotz, F 67000 Straßburg / Pastor Hans-Beat Motel, Brüder-Unität, Badwasen 6, 7325 Bad Boll / Kirchenpräsident Eberhard Natho, Otto-Grotewohl-Str. 22, DDR 4500 Dessau / Dr. Wolfgang Nethöfel, Goethestr. 9, 2300 Kiel / Prof. Dr. Karl Ernst Nipkow, Weiherstr. 9, 7400 Tübingen 9 / Missionsdirektor Peter Sandner, Rudolfstr. 137/139, 5600 Wuppertal 2 / Bischof Dr. Paul-Werner Scheele, Kardinal-Döpfner-Platz 4, 8700 Würzburg / Erika Stöffler, Pfarrstr. 15, 7250 Leonberg / OKR Dr. Gerhard Strauß, Himmelreichstr. 3, 8000 München.

Edmund Schlink

Ökumenische Dogmatik

Grundzüge. Mit Geleitworten von Heinrich Fries und Nikos Nissiotis. XXII, 828 Seiten, Leinen DM 98,–

»Hier wird erstmals eine programmatische ökumenische Dogmatik vorgelegt. In sie sind die vielfältigen ökumenischen Erkenntnisse und Erfahrungen Edmund Schlinks sowie sein unverdrossenes Engagement eingebracht. Sie verdient als wissenschaftliche Leistung hohe Anerkennung, zumal der Verfasser die Ergebnisse heutiger theologischer Forschung intensiv und souverän verarbeitet hat. Diese ökumenische Dogmatik kann von allen Christen in den verschiedenen Kirchen gelesen werden. Sie verleugnet keineswegs ihre Herkunft aus der reformatorischen Theologie, sie geht direkt und entschieden von den geschichtlichen Taten Gottes aus. Sie ist eine Summa theologiae, die der Anbetung und der Verkündigung dienen möchte, und ein überzeugendes Beispiel dafür, daß die Ökumene nicht stillesteht.« *Heinrich Fries*

Ulrich Schoen

Das Ereignis und die Antworten

Auf der Suche nach einer Theologie der Religionen heute. Mit einem Geleitwort von W. Kohler. 166 Seiten, kart. ca. DM 44,–

In der Begegnung christlicher Existenz und Theologie mit nicht-christlichen Religionen sucht der Mainzer Missions- und Religionswissenschaftler Auswege aus einer weltweiten Entfremdung der Menschheit. Es wird keine neue Theologie der Religionen definiert, sondern es werden Wege erprobt, die in zunehmender Transparenz den *einen* Weg der Heimkehr zu Gott und der Entdeckung der eigenen Identität anzeigen.

Vandenhoeck

Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen und Zürich

Ökumenische Perspektiven von Taufe, Eucharistie und Amt

ISBN 3-87476-199-1, 1983, 240 Seiten, DM 22,—
Herausgegeben von Max Thurian
(zusammen mit Verlag Bonifatius-Druckerei, Paderborn)

„Taufe, Eucharistie und Amt", das neue Konsensusdokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, bedeutet einen wesentlichen Schritt voran in der gegenseitigen Verständigung. Mit dem vorliegenden Essayband werden die Elemente der Übereinkunft von beteiligten Theologen interpretiert. Der Band enthält zum einen Ausführungen über die Zielvorstellung Einheit im Glauben. Er zeigt den Weg, der bisher begangen worden ist, und bietet auch ein Beispiel eines eucharistischen Gedächtnismahls, das, wie die Verfasser meinen, in dieser überaus schwierigen Frage gemeinsamen Abendmahls weitere Anregungen geben kann. Einzelbeiträge zu den drei Fragenbereichen werden ergänzt durch orthodoxe Äußerungen zur Chrismation, der Frage der Konfirmation, der Übereinstimmung auf dem Gebiet des ordinierten Amtes und der Frage der Rezeption der Ergebnisse dieser Studie. Ein Beitrag zu den katechetischen Konsequenzen des Dokuments macht den Band zu einem praktischen Instrument und einer programmatischen Äußerung für alle, die sich auf den langen Weg kirchlicher Einheit begeben. Unter den Autoren finden sich Vertreter aller Konfessionen, unter ihnen Cyrille Argenti, Ulrich Becker, Ulrich Kühn, Emmanuel Lanne, William H. Lazareth, Nikos Nissiotis, Max Thurian, Lukas Vischer und Günter Wagner.

Die Eucharistische Liturgie von Lima

Mit einer Einführung von Max Thurian
Sonderdruck aus „Ökumenische Perspektiven von Taufe, Eucharistie und Amt"

ISBN 3-87476-215-7, 1983, 24 Seiten, DM 2,80 (Mengenpreise)

Diese Liturgie ist für die Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Lima ausgearbeitet und dort am 15. Januar 1982 zum ersten Mal gefeiert worden. Sie wurde auch während der Sechsten Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Vancouver verwandt. Die Lima-Liturgie beabsichtigt, die theologischen Erkenntnisse der Konvergenzerklärungen zu „Taufe, Eucharistie und Amt" zu verdeutlichen. Sie ist besonders weit angelegt und bietet sich daher für besondere Feiern an. Sie kann — je nach Umständen — aber auch abgekürzt verwendet werden. In der Einführung werden einige Möglichkeiten zur Vereinfachung vorgeschlagen.

Verlag Otto Lembeck
Leerbachstraße 42, 6000 Frankfurt am Main 1

Zum 70. Geburtstag von Hanfried Krüger

Was die Leser der Ökumenischen Rundschau Herrn Professor D. Dr. Hanfried Krüger zu verdanken haben, wird sofort deutlich, wenn sie dieses Heft der Ökumenischen Rundschau mit einem der ersten Hefte derselben Zeitschrift vergleichen. Als Lic. Wilhelm Menn, der Vorgänger von Hanfried Krüger in der Leitung der Ökumenischen Centrale, sowie der Hamburger Professor für Missionswissenschaft D. Walter Freytag und ich 1952 die Ökumenische Rundschau begründeten, war diese zunächst ein ganz dünnes Heft im Umfang von zwei Bogen. Wir mußten damals noch um Verständnis dafür ringen, daß wir nicht nur eine deutsche Übersetzung der in Genf erscheinenden Ecumenical Review, sondern ein selbständiges ökumenisches Organ der verschiedenen Kirchen in Deutschland für nötig hielten. Inzwischen ist daraus eine um das mehrfache der Seiten angewachsene, angesehene Zeitschrift geworden, die der Ecumenical Review keinen Abbruch tut, sondern sie in bester Weise ergänzt. Ohne sie wäre der ökumenische Einsatz der mitteleuropäischen und auch der in der Welt verstreuten deutschsprachigen Kirchen nicht mehr denkbar.

Zu den Abhandlungen über wichtige ökumenische Einzelthemen und Grundsatzfragen, womit die Zeitschrift begonnen hatte, ist inzwischen ein umfangreicher Teil „Dokumente und Berichte" hinzugekommen, der genau über regionale und konfessionelle Tagungen in aller Welt und über ihre Ergebnisse berichtet. Dieser Teil ist nicht nur informatorisch sehr wichtig, sondern von ihm geht auch eine starke Herausforderung für unsere deutschen Planungen und Einsätze aus. Auch der Teil „Chronik", in dem z. B. Personalia aus den verschiedenen Kirchen berichtet werden, und besonders der Überblick über wichtige internationale Zeitschriftenaufsätze mit ökumenischen Themen und vor allem die vielseitigen Besprechungen ökumenischer Neuerscheinungen haben den Wert der Ökumenischen Rundschau erheblich vermehrt. Dies alles ist in besonderer Weise das Verdienst von Hanfried Krüger, der 1956 die Schriftleitung übernommen hat und die Zeitschrift auch mit eigenen Beiträgen immer wieder bereichert hat. Besonders hervorzuheben ist hierbei, daß er in sehr sorgfältiger Weise die Vielheit der Konfessionskirchen, der Länder und Erdteile zu Wort kommen ließ. Vor allem aber ist ihm zu danken, daß er in einer Zeit, in der bald nach dem Ausscheiden von Dr. Visser't Hooft aus dem Amt des Generalsekretärs des Ökumenischen Rates gewisse sozialpolitische Einseitigkeiten der Genfer Zentrale in manchen Kirchen Krisen in ihrem Verhältnis zum Ökumenischen Rat hervorgerufen hatten, mit sicherem Augenmaß das richtige Ge-

fälle der Gewichte der mannigfaltigen ökumenischen Themen festgehalten hat, das sich immer wieder von der zentralen ökumenischen Aufgabe der Einigung der getrennten Kirchen im Glauben her ergibt. Diese zentrale Ausrichtung ist auch durch die von Hanfried Krüger geschaffene Reihe der Beihefte zur Ökumenischen Rundschau bekräftigt worden, in denen z. B. die Vorträge und Ergebnisse der zahlreichen wichtigen offiziellen theologischen Gespräche veröffentlicht worden sind, die die Evangelische Kirche in Deutschland zuerst mit der Russischen, dann auch mit der Griechischen und der Rumänischen Orthodoxen Kirche aufgenommen hat und regelmäßig weiterführt.

Eine glückliche Voraussetzung für diese reiche Entfaltung der Ökumenischen Rundschau war die Tatsache, daß ihr Herausgeber zugleich in wichtigen ökumenischen Schlüsselpositionen tätig war: als Oberkirchenrat und Ökumenischer Referent im Außenamt der EKD, als Leiter der Ökumenischen Centrale und des Sekretariats der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland und als Organisator, Teilnehmer und Koordinator ungezählter internationaler ökumenischer Tagungen. Durch die ebenso brüderliche wie sachkundig-förderliche Art seines Wirkens hat er hier überall sehr viel Vertrauen gefunden. All seine vielseitigen Beobachtungen, Erfahrungen und menschlichen Verbindungen brachte er in seine Arbeit an dieser Zeitschrift ein und hielt sie dadurch so lebendig und frisch. Die großen Verdienste von Hanfried Krüger in den genannten Ämtern sind in dieser Zeitschrift zu seinem 60. Geburtstag von Bischof D. Hanns Lilje (Heft 2/1974) und zum 65. Geburtstag vom Präsidenten des Kirchlichen Außenamtes Dr. Heinz Joachim Held (Heft 2/1979) gebührend gewürdigt worden. Aus diesen Ämtern ist der Jubilar zwar nun schon ausgeschieden. Um so mehr aber sind wir darüber glücklich und dafür dankbar, daß er die Schriftleitung der Ökumenischen Rundschau beibehalten hat und bis zum Ende dieses Jahres beibehalten wird. Wir begrüßen es sehr, daß aber auch darüber hinaus sein ökumenischer Einsatz noch weiter erfolgen wird in seiner Lehrtätigkeit als Honorarprofessor für Ökumenische Theologie an der Universität Mainz.

Gott schenke Ihnen, lieber Bruder Krüger, noch viele gesegnete Jahre!

Edmund Schlink

Leben in Einheit*

VON VITALI M. BOROVOY

Unser Herr Jesus Christus legt Zeugnis ab über sich selbst: „Ich bin gekommen, damit sie das Leben und alles in Fülle haben" (Joh 10,10). Und im Prolog des Johannes wird angekündigt: „In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen. Und das Licht scheint in der Finsternis, und die Finsternis hat's nicht begriffen" (Joh 1,4-5). Dies ist das Hauptthema unserer Vollversammlung.

Das ist auch der Hauptinhalt des christlichen Zeugnisses und die Hauptaufgabe des christlichen Dienstes — immer und überall, es bezieht sich auf alle und jeden einzelnen Menschen und in jeder geschichtlichen Situation. Denn das Leben ist eine Gabe Gottes, die den Kräften des Bösen, des Todes und der Zerstörung entgegenwirkt und die sich in ihrer gesamten Fülle — in voller Genüge — durch Jesus Christus im Heiligen Geist offenbart.

Diese Lebensfülle äußert sich in der Gemeinschaft (koinonia) der Menschen mit Gott und untereinander (miteinander) in Jesus Christus — im Heiligen Geist.

Eine derartige Gemeinschaft (koinonia) ist die Kirche. Ein notwendiger Bestandteil einer solchen Gemeinschaft (koinonia) ist das Leben in Einheit.

Für eine solche Einheit betete unser Herr Jesus Christus in seinem hohepriesterlichen Gebet: „auf daß sie alle eins seien, gleich wie du, Vater, in mir und ich in dir; daß auch sie in uns seien, damit die Welt glaube" (Joh 17,21). „Ich in ihnen und du in dir, damit sie vollkommen eins seien und die Welt erkenne, daß du mich gesandt hast" (Joh 17,23).

Diese Einheit in Christus ist der Welt zugewandt: „damit die Welt glaube" und auf daß „die Welt erkenne, daß du mich gesandt hast" (Joh 17,21.23).

Die Kirche hat ein „Zeichen", Unterpfand und Äußerung dieses Lebens in Einheit zu sein.

Diese Einheit ist eine Eigenschaft der Kirche, die ihr von Gott in Jesus Christus durch die Gnade des Heiligen Geistes gegeben wurde als eine immanente, organische Eigenschaft ihres inneren Wesens, aber es ist zugleich auch etwas, was der Kirche als geschichtlicher Gemeinschaft (koinonia, fellowship, communion de vie) aufgetragen ist, ihr ständiger Auftrag zur Erzielung und zur Verwirklichung im Leben der menschlichen Gesellschaft —

*Vortrag auf der 6. Vollversammlung des ÖRK in Vancouver am 27.7.1983.

im Laufe ihrer Geschichte — von der Gründung durch den Herrn Jesus Christus bis zu seiner siegreichen Wiederkunft, „wenn er das Reich Gott, dem Vater, überantworten wird — auf daß Gott sei alles in allem" (1Kor 15,24-28).

Am besten äußert sich diese Einheit, diese Gabe und Aufgabe des Lebens, in der Kirche in der hl. Eucharistie und durch die hl. Eucharistie.

Der Herr setzte beim letzten Abendmahl die Eucharistie als Sakrament der Einheit und der Liebe ein. Er gebot den Aposteln die Liebe als eine einigende Kraft. Er ist der Neue und der Zweite Adam, der Weg für die Menschen, die in ihm und durch ihn zum Vater kommen. Und das himmlische Haus des Vaters mit seinen vielen Wohnstätten ist der Herr selbst, in dessen Leib — in der Kirche — die Gläubigen durch die gnadenvolle Kraft der Liebe vereint werden in einer geheimnisvollen Leibesverwandtschaft mit ihm und miteinander. Und werden vereint durch das Sakrament des Leibes und des Blutes — nach seinen eigenen Worten — „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm" (Joh 6,56). Die apostolische Lehre von der Kirche als Leib Christi wird vor allem in der liturgischen Erfahrung tradiert, bringt die eucharistische Wirklichkeit zum Ausdruck: „Denn ein Brot ist's, so sind wir viele *ein* Leib, weil wir alle an *einem* Brot Anteil haben" (1Kor 10,17). Der hl. Johannes Chrysostomos erklärt es folgendermaßen: „Wir sind gerade jener Leib. Denn was ist Brot? Der Leib Christi ... Was werden die Kommunizierenden? Zum Leib Christi ... Nicht zu vielen Leibern, sondern zu *einem* Leib."

In der hl. Eucharistie werden die Gläubigen zum Leib Christi. Und deshalb ist die Eucharistie das Sakrament der Kirche — „das Sakrament der Versammlung", „das Sakrament der Gemeinschaft" (mysterion synaxios, mysterion koinonias).

Die eucharistische Gemeinschaft ist nicht allein geistige oder ethische Einheit. Es ist die reale Verwirklichung des einen organischen Lebens in Christus. Selbst das Bild des Leibes weist auf eine organische Kontinuität des Lebens hin. Bei den Gläubigen — nach Kraft und Maß ihrer Vereinigung mit Christus — öffnet sich ein einheitliches gottmenschliches Leben — in der Gemeinschaft des Sakraments, in der Einheit des lebenspendenden Geistes. Die alten Väter scheuten nicht davor, von einer „natürlichen" und „physischen" Gemeinschaft zu sprechen, sie erklärten das neutestamentliche Bild des Weinstocks realistisch. Der hl. Cyrill von Jerusalem nennt die Kommunikanten an dem eucharistischen Mahl „mit Christus leib- und blutverwandt". In seinem einen Leib macht der Herr die Gläubigen mit sich und untereinander leibesverwandt, „damit auch wir selbst zu-

sammenkommen und uns vermischen mit Gott und miteinander". So sagt auch der hl. Johannes Chrysostomos:„Er hat sich mit uns vermischt und seinen Leib in uns aufgelöst, damit wir zu etwas Einheitlichem zusammengetan werden, wie ein Leib, verbunden mit dem Haupt. Und das ist das Zeichen stärkster Liebe ..."

In der Eucharistie werden alle menschliche Entfremdung und Exklusivität weggenommen. Die Gläubigen werden zu „Mit-Gliedern" in Christus. Und dadurch zu Mit-Gliedern füreinander. Es entsteht eine neue, katholische (allgemeine) Menschheit, ein Geschlecht von Brüdern. „Alle sind der eine Christus, wie *ein* Leib aus vielen Gliedern", lehrt der hl. Simeon.

Die Eucharistie ist ein Sakrament der Katholizität, ein Sakrament des Friedens und der Liebe, und deshalb ein Sakrament der Einheit im Leben und des Lebens in Einheit. „Mysterium pacis et unitatis nostrae", bezeugt Augustinus.

Sie ist das Abendmahl der Liebe. Wie ja das letzte Abendmahl wahrlich ein Abendmahl der Liebe war, als der Herr den Jüngern den vorzüglichen Weg der vollkommenen Liebe zeigte und öffnete, nach dem Vorbild seiner Liebe. „Wie ich euch geliebt habe, damit auch ihr einander lieb habet" (Joh 13,34). Und diese Liebe füreinander ist eine Liebe nach dem Vorbild der trinitarischen Liebe: „Gleichwie mich mein Vater liebt, so liebe ich euch auch. Bleibet in meiner Liebe!" (Joh 15,9). Das Gebot der Liebe führt der Herr auf das Geheimnis der trinitarischen Einheit zurück: „Auf daß sie alle eins seien, gleich wie du, Vater, in mir und ich in dir; daß auch sie in uns seien ... ich in ihnen und du in mir, auf daß sie vollkommen eins seien" (Joh 17,21-23). Für die Gläubigen ist es nur durch Christus, in Christus, in der Einheit seines Leibes, in der Gemeinschaft seines Kelches möglich. In der Einheit der allgemeinen Kirche spiegelt sich sakramental die trinitarische Wesenseinheit wider, und nach ihrem Vorbild müssen die Gläubigen „*ein* Herz und *eine* Seele" sein (Apg 4,32). Und dies geschieht vor allem in der Eucharistie und durch die Eucharistie — im Leben. Die eucharistische Gemeinschaft ist die Erfüllung und der Höhepunkt der kirchlichen Einheit.

Die Eucharistie wird im Namen der Kirche dargebracht, im Namen des gesamten Kirchenvolkes „für alle Männer und Frauen": „Denn es wird dargebracht ein für die ganze Welt gemeinsames reinigendes Opfer ... und es öffnet sich das gemeinsame Reich ...", sagt der hl. Johannes Chrysostomos. „Noch bringen wir Dir diesen geistigen Dienst für die Welt dar", betet die Kirche. Die liturgischen Fürbitten der Eucharistie umfassen die ganze Welt, und es wird das unblutige Opfer für die gesamte Welt — für Lebende und für Verstorbene — dargebracht. Die eucharistische Nennung der

Lebenden und der Toten bedeutet eine Bestätigung der Zugehörigkeit eines jeden Einzelnen zum einen und allgemeinen Leib der Kirche. Und die Kirche bittet Gott, ihre Schwächen und ihr mangelhaftes Gedächtnis nachzufüllen, „auch derer, die wir aus Vergeßlichkeit oder wegen der Vielzahl der Namen nicht genannt haben, gedenke Du selbst, Herr, ... der Du einen jeden bereits im Leibe seiner Mutter kennst". Das eucharistische Gebet umfaßt die gesamte Fülle und die gesamte Komplexität der Lebenssituationen und -zustände, die gesamte Komplexität des irdischen Schicksals eines jeden Menschen. Für das ganze Leben aller Menschen werden der Segen und die Barmherzigkeit Gottes erbeten, denn alles ist von der Liebe Christi umfaßt und in sie eingeschlossen: „Sei Du alles für alle, der Du jeden, und seine Bitten, und sein Haus, und was er braucht kennst ..." Das gesamte Leben wird in Christus gesehen. Und die Kirche betet: „Gedenke, Herr, derer, die Dir diese Gabe dargebracht haben, und derer, für die und durch die und für wen sie diese dargebracht haben ..." Und ferner werden alle möglichen Kategorien und Zustände der Menschen erwähnt, für die die Eucharistie dargebracht wird ... Abgeschlossen wird dieses große Gedenken vor Gottes Antlitz mit einem gemeinsamen Gebet: „Gedenke des hier anwesenden und des abwesenden Volkes ... und erbarme Dich ihrer und unser nach Deiner großen Barmherzigkeit: Fülle ihre Kammern mit allen Gütern; bewahre ihre Ehen in Frieden und Eintracht; ziehe die Säuglinge auf, belehre die Jugend, tröste die Kleinmütigen; sammle die Verstreuten ... Begleite die Menschen auf Wässern und die auf Reisen sind, beschütze die Witwen, nimm die Waisen in Deine Obhut, befreie die Gefangenen, schenke den Kranken Genesung; gedenke, Gott, derer, die vor Gericht stehen und in Verbannung sind, und auf Galeeren sind, und in aller Trübsal und Not sind, und aller, die Deiner großen Barmherzigkeit bedürftig sind, und derer, die uns lieben, und derer, die uns hassen, und die uns, Unwürdigen, geboten haben, für sie zu beten ... und Deines gesamten Volkes gedenke, Herr, unser Gott, und ergieße auf alle Deine großzügige Barmherzigkeit."

In der Eucharistie öffnet sich die Fülle der Kirche. Jede Eucharistie wird in Verbindung mit der gesamten Kirche gefeiert, und gleichwohl im Namen der ganzen Kirche — im Namen ihrer ganzen Einheit und Fülle. In jeder Eucharistie schauen wir auf den Gottmenschen Christus, als Gründer und Haupt der Kirche, und mit Ihm auf seinen Leib, die gesamte Kirche, als den einen und ganzheitlichen Leib Christi. Die Eucharistie ist Offenbarung über Christus in der Kirche. Die Eucharistie ist ein Zeichen des Sieges, ein Zeichen der geschehenen Errettung, der Errettung vom Verfall, des Sieges

über den Tod. Dieses Sakrament ist ein Sakrament der Versöhnung, der Liebe und nicht der Trauer; der Vergebung und nicht des Gerichtes.

Christus hat gelitten, ist aber auferstanden und hat durch seinen Tod den Tod zerstört; Er ist der Fürst des Lebens, der Sieger über den Tod, Er ist erstanden, Er ist in die Herrlichkeit emporgestiegen, und sein Tod und seine Auferstehung sind für uns zur Auferstehung geworden. Und deshalb ist die Eucharistie ein Siegeslied, eine Danksagung.

Im Zeichen dieses *Sieges* und dieser *Danksagung* in der *Eucharistie* sieht die *Kirche* das gesamte Werk der Weltgeschichte als „das eine Bild des einen Reiches des Heilands", als Bild der göttlichen Schau der gesamten Welt, des Menschen und jedes Geschöpfes; die Eucharistie ist von kosmischem Pathos erfüllt und umfaßt die gesamte Fülle des Werkes der göttlichen Allweisheit und Liebe, die gesamte Fülle der Schöpfung und Fürsorge für die Welt.

In Christus — in der Fleischwerdung und Auferstehung — wurde erfüllt und wird vollendet der ewige Plan Gottes für die Welt. In der Fleischwerdung geschah die Heiligung des Stoffes, und wir bringen Anfänge des Stoffes — etwas vom Getreide und vom Weinstock — für die eucharistische Konsekration dar. In ihr ist das Ebenbild Gottes im Menschen wieder hergestellt und wir sehen in den Gerechten und Heiligen die verheißene und ersehnte „Vergöttlichung" des Menschen als vollbracht. In den Heiligen sieht die Kirche ihre Erfüllung, sieht sie das Reich Gottes, gekommen in seiner Macht, denn wir sind mit ihnen ein Leib, „obwohl manche Glieder auch illustrer sind als die anderen" (Johannes Chrysostomos). In der Fleischwerdung des Herrn hat sich die irdische, menschliche Welt mit der himmlischen Welt der Engel wiedervereint, und in der Eucharistie beten wir und bringen das Opfer dar zusammen mit den himmlischen Mächten, „denn durch Christus wurde die Kirche der Engel und der Menschen eins" (Simeon von Thessaloniki). So treffen und kreuzen sich in der Eucharistie alle Dimensionen des Daseins: die kosmische, die menschliche und die der Engel. In ihr (der Eucharistie) offenbart sich die Welt als der wahre Kosmos — eins und vereint, gesammelt und allgemein.

In der Eucharistie schwebt der Gedanke zum Anfang der Welt hin und verfolgt ihre Geschicke. „Du hast uns vom Nichtsein ins Sein geführt, und hast die Gefallenen wieder aufgerichtet, und hast nicht aufgehört, alles zu bewirken, bis Du uns in den Himmel geführt und uns das kommende Reich geschenkt hast", betet die Kirche in der Eucharistie.

Und in Christus offenbart sich für alle der Weg „zur Fülle des Reiches". In der Eucharistie treffen sich der Anfang und das Ende der Geschichte —

die biblischen Erinnerungen und die apokalyptischen Prophetien — die gesamte Fülle des Neuen Testaments. Hier beginnt bereits die Verklärung der Welt, die mit ihrer Erweckung zum ewigen Leben begonnen hat. In der Eucharistie wird die Erfüllung (bzw. die Fülle) der Kirche vorweggenommen — jene vollkommene Einheit der gesamten Menschheit, nach der wir uns sehnen und die wir erwarten im Leben der zukünftigen Welt.

Die Eucharistie ist Vorwegnahme und Anfang der Auferstehung, nach der Verheißung des Heilands: „Wer mein Fleisch isset und trinket mein Blut, der hat das ewige Leben, und ich werde ihn am Jüngsten Tage auferwecken" (Joh 6,54).

Sie ist Hoffnung und Unterpfand der Auferstehung, „Vermählung mit dem kommenden Leben und Reich". „In der Eucharistie berühren wir die verklärte Welt, treten wir in den Himmel ein, berühren wir das kommende Leben" (Johannes Chrysostomos). Nach den Worten des hl. Maximus Confessor ist die Eucharistie „das Bild der kommenden Welt und das Ende dieser Welt".

So ist die Fülle des Lebens und die Fülle der Einheit der Menschen, übergehend in die völlige Verklärung der gesamten Schöpfung und in die Vergöttlichung des Menschen in seiner vollständigen und ewigen Gemeinschaft mit Gott in Jesus Christus nach der Gnade des Heiligen Geistes, wenn Gott wahrlich alles in allem wird, und ein Unterpfand und ein Zeichen dafür ist die hl. Kirche, und herausgestellt wird das in der hl. Eucharistie.

Alles bis hierher Gesagte enthält kein einziges Wort von mir selbst. Es ist eine getreue und genaue Darlegung der Lehre vom Leben in Einheit — in der hl. Kirche — durch die hl. Eucharistie — wie diese Lehre in der Alten Kirche gelebt und empfunden wurde.

Und diese neutestamentliche, apostolische Lehre von der Einheit, wie sie von den hl. Vätern bezeugt und in der Ekklesiologie und der eucharistischen Praxis der Alten Kirche widergespiegelt ist und in der Lehre und im eucharistischen Leben der Orthodoxen Kirche treu bewahrt wird, wird hier von mir in der Darlegung durch den bedeutenden russischen orthodoxen Theologen, einem der Väter des ursprünglichen Ökumenismus, Vater Georgi Florovskij, wiedergegeben. Er war einer von den Plejaden glänzender russischer Theologen und religiöser Denker, Gründer der ökumenischen Bewegung. Er ist nicht mehr unter uns, aber er war Teilnehmer und führender Theologe aller vorangehenden Vollversammlungen des ÖRK, und würde er unter uns in Vancouver sein, so müßte zweifellos er, und nicht ich, dieses Referat auf der Vollversammlung vortragen. Und ich möchte, daß dieser mein Beitrag als unser aller dankbarer Tribut zu seinem

Gedenken aufgenommen wird. Zugleich sollten dabei vor dem inneren Blick der gesamten Vollversammlung, der ganzen christlichen Welt die großen Namen anderer russischer Theologen und Denker — von Vätern und Gründern der kontemporären ökumenischen Bewegung und der theologischen Renaissance des 20. Jahrhunderts — stehen. Oft und tragisch irrten sie sich beim Verständnis des Geschehens ihrer eigenen Zeit und in der Bewertung geschichtlicher Perspektiven und der Aufgaben des christlichen Zeugnisses in der modernen Welt, aber mit erstaunlicher Tiefe und Kühnheit theologisierten und philosophierten sie über Probleme, die uns vom Leben, von der Lehre und vom Erbe der Alten Kirche — von den hl. Vätern und Lehrern der Kirche aus der Zeit der Ökumenischen Konzile — vermacht wurden, und sie brachten diese Probleme mit den aktuellen Bedürfnissen und Nöten der gegenwärtigen Menschheit eindringlich und überzeugend in Verbindung.

Und in dieser Hinsicht setzten sie die besten Traditionen der russischen Theologie und des russischen religiös-philosophischen Denkens des 19. und des Anfangs des 20. Jahrhunderts fort. Im Grunde genommen waren ihre Theologie und religiöse Philosophie eine für den Westen und für die ökumenische Bewegung bestimmte Darlegung und Fortsetzung der Errungenschaften und der Problematik der vorangehenden Periode in der stürmischen Entwicklung der russischen Theologie und religiösen Philosophie. Sie trugen, interpretierten und entwickelten dieses große Erbe in der neuen Situation ihres Lebens im Westen und ihres Wirkens in der Gründungszeit der ökumenischen Bewegung.

In unserer Zeit dürfen wir mit Dankbarkeit, aber mit aller Berechtigung uns diesen großen Reichtum orthodoxer Theologie und religiösen philosophischen Denkgutes zunutze machen — im Kontext unseres Engagements in der ökumenischen Bewegung und unseres Lebens und Zeugnisses in einer säkularisierten sozialistischen Gesellschaft.

Dieser neue kirchliche und sozialpolitische Kontext eines Lebens unter ganz neuen Verhältnissen der sozialistischen Gesellschaft hat uns erlaubt, reichste Erfahrungen im christlichen Zeugnis zu sammeln, wo nicht so sehr theologisch-philosophische Erarbeitung einzelner Fragen von Mission und Evangelisation, sondern das Bezeugen der Wahrheit durch Verwirklichung der großen Prinzipien der christlichen Verkündigung im Leben Erfolg bringen. Unsere Erfahrungen haben bewiesen, daß der Erfolg des christlichen Zeugnisses in der modernen säkularisierten Welt nur dann erzielt werden kann, wenn wir die Wahrheiten des rechten Glaubens im Leben realisiert und den Menschen unsere rechte Praxis vor Augen geführt und sie darin

überzeugt haben (Orthodoxie und Orthopraxie).

Nun müssen wir uns fragen, welche Schlußfolgerungen für unser Leben, für das Leben unserer Kirchen, für unser Zeugnis in der Orthopraxie unbedingt gezogen werden müssen aus unserer Lehre vom Leben in Einheit, von der Einheit der Kirche als *einer* eucharistischen Gemeinde und als „Zeichen" und „Vorgeschmack" der Einheit des ganzen Menschengeschlechts unter dem einen Haupt und Spender des Lebens, unserem Herrn Jesus Christus, in dem die gesamte Schöpfung Gottes berufen ist, zur Einheit und Gemeinschaft mit Gott zu kommen, wenn Gott „alles in allem" sein wird (1Kor 15,24-28).

Vor allem muß vor unserem innigen Blick und unserem Gewissen immer als eine große Warnung Gottes und Aufforderung zur Buße und zur Verbesserung das Wort Gottes an uns alle — für alle Zeit durch den Propheten gesprochen — stehen: „Was soll mir die Menge eurer Opfer? spricht der Herr ... Bringt nicht mehr dar so vergebliche Speiseopfer! ... Frevel und Festversammlung mag ich nicht! ... Und wenn ihr auch eure Hände ausbreitet, verberge ich doch meine Augen vor euch; und wenn ihr auch viel betet, höre ich euch doch nicht" (Jes 1,11.13.15). „Wascht euch, reinigt euch, tut eure bösen Taten aus meinen Augen, laßt ab vom Bösen! Lernet Gutes tun, trachtet nach Recht, helft den Unterdrückten, schaffet den Waisen Recht, führet der Witwen Sache! So kommt denn und laßt uns miteinander rechten, spricht der Herr" (Jes 1,16-18).

Und unser Herr Jesus Christus sagt uns stets: „Darum: wenn du deine Gabe auf dem Altar opferst und wirst allda eingedenk, daß dein Bruder etwas wider dich habe, so laß allda vor dem Altar deine Gabe und dann gehe zuvor hin und versöhne dich mit deinem Bruder und alsdann komm und opfere deine Gabe" (Mt 5,23-24).

Und wenn in allen Zeiten der Geschichte des Christentums allerorts und für alle Christen diese Ermahnung Gottes und Warnung als eine ständige Aufforderung zur Buße und Verbesserung klangen und klingen, so sind besonders heute, in unserem heutigen Kontext tätige Liebe, Orthodoxie und kontextgebundene Theologie, die mit konkreten Werken auf konkrete Anfragen und Bedürfnisse der modernen Menschheit Antwort gibt, unmittelbare Befehle von unserem Gewissen, die aus unserem christlichen Glauben und unserer Zugehörigkeit zur Kirche Christi folgen.

Hier möchte ich nur einige — die wichtigsten — Imperative solcher Art nennen, die aus dem christlichen Verständnis des Lebens in Einheit folgen, mit der Verflochtenheit und Interdependenz seiner kirchlich-ekklesiologischen, gesamtmenschlichen und kosmisch-natürlichen Dimensionen.

1. Wenn wir vom Leben in Einheit in der Kirche und von dem Verhältnis zwischen der Einheit der Kirche und der „Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft" sprechen, dann müssen wir vor allem — damit unser Wort glaubwürdig von anderen Menschen empfunden wird — selber unsere geschichtlichen Trennungen überwinden und müssen alle Christen sich in der Einen, Heiligen Allgemeinen und Apostolischen Kirche wiedervereinigen; es gilt, ein Beispiel dieser Einheit in der Tat, im Leben, in der Einheit des Glaubens und in den Grundlagen der kirchenrechtlichen Ordnung unserer Kirchen zu liefern.

Hieraus folgt die erstrangige Bedeutung von Glauben und Kirchenverfassung und von Fortschritten im Übereinkommen über Taufe, Abendmahl und kirchliches Amt.

2. Wenn das eucharistische Brot das Brot des ewigen Lebens ist und wenn wir, indem wir es brechen, zu Teilnehmern am ewigen Lammesmahl im Reiche Gottes werden und uns mit Christus und miteinander als Brüder vereinigen, so ist es nur völlig natürlich, daß wir uns damit verpflichten zum Kampf gegen Hunger, Elend, Armut, Krankheiten und alle Erscheinungen sozialer Ungerechtigkeit und des Übels gegenüber all unseren Brüdern und Schwestern, unseren Mitmenschen.

Als Glieder der Kirche Christi und als Teilhaber an dem Einen Brot und dem Einen Kelch in der hl. Eucharistie sind wir für sie vor Gott verantwortlich, denn zusammen mit uns sind sie die eine Familie von Kindern Gottes, die Familie unserer Brüder und Schwestern.

3. Wenn wir berufen sind, in der Kirche in Einheit zu leben, und wenn wir diese Einheit durch die Einheit mit Christus und miteinander in der hl. Eucharistie bezeugen, so sind jede Feindschaft, Diskriminierung und Trennung zwischen Menschen nach Rasse, Nationalität, nach ethnischer, sprachlicher oder kultureller Angehörigkeit, nach Geschlecht, Alter, nach Zugehörigkeit zur einen oder anderen sozialen Gruppe, nach Bildung oder sozialem Stand, jede Diskriminierung und Unterdrückung wegen religiöser, konfessioneller, ideologischer Überzeugungen, alle unbrüderlichen Beziehungen solcher Art, Feindlichkeit und Entfremdung unvereinbar mit dem christlichen Glauben und mit der Zugehörigkeit zur Kirche.

4. Wenn die Kirche Eine ist und berufen ist, als „Zeichen" der Einheit und Erneuerung für die gesamte restliche menschliche Gemeinschaft zu dienen, und wenn wir des Kelches des Friedens teilhaftig werden, so besteht die unmittelbare Pflicht eines jeden Christen und aller unserer Kirchen im Friedensdienst, in der Bekämpfung des Militarismus, des Wettrüstens, der Gefahr des Krieges und der nuklearen Vernichtung, im Kampf für die Ret-

tung der heiligen Gabe des Lebens — im Namen Jesu Christi, den wir als das Leben der Welt bekennen — im Kampf für allgemeine und vollständige Abrüstung, für Entspannung und Zusammmenarbeit zwischen den Völkern.

5. Wenn die Kirche Eine ist und der „Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft" dienen soll und wenn wir die hl. Eucharistie für alle Menschen, für die ganze Menschheit darbringen und für sie beten, so sind Zusammenarbeit und Dialog mit Menschen anderen Glaubens und anderer Ideologien, mit allen Menschen „guten Willens" und die Verantwortung für sie vor Gott genauso unsere Pflicht wie auch hinsichtlich unserer christlichen Mitbrüder — Glieder der hl. Kirche.

6. Die hl. Eucharistie und — letztlich — das Heil in seiner eschatologischen Dimension haben nicht nur einen menschlichen Aspekt (geschichtlichen und ekklesiologischen), sondern auch einen kosmischen, denn — nach dem Wort des hl. Apostel Paulus — „das ängstliche Harren der Kreatur wartet, daß Gottes Kinder offenbar werden ... auch die Kreatur wird frei werden von der Knechtschaft des vergänglichen Wesens zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes. Denn wir wissen, daß alle Kreatur sehnet sich mit uns und ängstet sich noch immerdar. Nicht allein aber sie, sondern auch wir selbst, die wir haben des Geistes Erstlingsgabe, sehnen uns auch bei uns selbst nach der Kindschaft und warten auf unseres Leibes Erlösung" (Röm 8, 19-23).

In der Eucharistie werden nicht nur Anfänge des Stoffes (Getreide und Früchte) konsekriert, sondern es wird auch die letztliche Befreiung von der Knechtschaft des vergänglichen Wesens zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes, der ganzen Kreatur, der gesamten kosmischen Existenz vorweggenommen.

Und hier werden *oikonomia* und *oikologia* (d. h. vernünftige, planmäßige und zielbewußte, auf das allgemeine Wohl gerichtete Führung der Weltwirtschaft, der Welt- „ökonomie" und Fragen der Steuerung der Natur und des Kosmos bzw. Fragen der „Ökologie", des Unweltschutzes, des Schutzes der uns umgebenden weltweiten Natur und des Weltraums) zu unmittelbaren Fragen der christlichen Fürsorge für die „Einheit des Lebens" und das „Leben in Einheit".

Dies sind nur einige verhältnismäßig wichtige Schlußfolgerungen und Aufgaben für die christliche „Orthopraxia", die direkt und imperativ aus der christlichen „Orthodoxia" folgen, wenn wir in unserer Versammlung die verschiedenen Aspekte des Lebens in Einheit so betrachten, wie sie sich in unserem Verständnis der Einheit der Kirche und Verständnis der dies-

bezüglichen Bedeutung der eucharistischen Sicht und des eucharistischen Lebens der Alten ungetrennten Kirche der Zeit der Ökumenischen Konzile widerspiegeln.

Diese Sicht und dieses Leben stellen sich unserem Bewußtsein heute besonders nachdrücklich dar, als Aufforderung und Beispiel im Kontext der Ziele und Perspektiven unseres Zeugnisses und unseres Dienstes in der heutigen Gesellschaft.

Und mit tiefempfundener Dankbarkeit vor Gott und mit aufrichtigem Bewußtsein unserer persönlichen Unzulänglichkeit dürfen wir hier bezeugen, daß die Erfahrung unserer Kirche und die selbstlose Treue unseres gläubigen Volkes unser bescheidener, aber positiver Beitrag zur gesamtchristlichen und gesamtmenschlichen Sache sein können und daß sie bei der Auseinandersetzung mit diesen großen und für uns alle grundlegenden Fragen in unserer Vollversammlung nützlich sein können. Darin ist unsere Hoffnung und darin ist unsere Freude. Und für alles: Ehre sei unserem Gott in Ewigkeit.

Vancouver und die Kirchen in der Tschechoslowakei

VON JOSEF SMOLÍK

Hanfried Krüger zum 70. Geburtstag

Die Teilnehmer an der 6. Vollversammlung in Vancouver konnten sich an einem solchen Reichtum des Lebens der Ökumene beteiligen, daß sie manchmal die Orientierung verloren. Die Gottesdienste voll von Freude, die Plenarsitzungen voll von theologischen Vorträgen und frischen Nachrichten und Erlebnissen aus der konkreten Lage, die zu einer tiefen und bewegenden Solidarität mit den unter Unterdrückung leidenden Brüdern und Schwestern führten, eingehende Gespräche über die Bibeltexte und ökumenische Themen in den Gruppen, in denen wir die neue Gemeinschaft auch in der neuen Form des Mitteilens durch das Drama erleben konnten, Diskussionen in größeren Gruppen und im Plenum, die Arbeit in den Kom-

missionen und Ausschüssen, das Interesse an den Wahlen, das reiche Programm für die Gäste — das ist bei weitem nicht alles, was das Angebot in Vancouver darstellte. Una Sancta wurde zu einer Wirklichkeit, die man durch den Glauben bruchstückweise und wie im Spiegel dahinter entdecken und freudig miterleben konnte, als eine zeichenhafte Vorwegnahme der Einheit des Leibes Christi. Das Wichtigste blieb versteckt in der Gemeinschaft des Glaubens und der Solidarität.

Für die Orientierung in diesem reichen Angebot der Versammlung will ich die Frage stellen, welche Bedeutung die 6. Vollversammlung für die Gemeinden an der Basis, für die Kirchen bei uns hat. Diese Frage wird in der ökumenischen Arbeit immer dringender. Es handelt sich darum, den ökumenischen Gedanken auf die Ebene der Gemeinden zu bringen, worauf der Brief Kardinal Willebrands an Ph. Potter vom 4. 7. 1983 aufmerksam macht. In diesem Brief wird „ecumenical formation" als „the first priority for the coming period" mit Genugtuung zur Kenntnis genommen. Es wird dazu bemerkt, daß „ecumenical formation" sowohl die theologischen Inhalte als auch den pädagogischen Prozeß und die Frage der Kommunikation betrifft.

I

Ist es der Vollversammlung in Vancouver gelungen, einen positiven Beitrag für das Leben in meinem Land zu leisten? Haben in den Programmen des ÖKR solche Fragen ihren Platz gefunden, die für Christen bei uns brennend und bedeutungsvoll sind? Der Vollversammlung wurde es geschenkt, die Freude des Evangeliums im gottesdienstlichen Erlebnis zu finden. Die Vollversammlung hat den Gottesdienst in den universalen eschatologischen Kontext der Gegenwart Christi gestellt, aus dem in den Volkskirchen die gottesdienstlichen Versammlungen zu oft herausgefallen sind. Der „normale" protestantische Gottesdienst trägt den Charakter einer Müdigkeit und Langeweile. Diese Atmosphäre kann die junge Generation nicht ansprechen. Sie sucht etwas Neues. Selten haben allerdings ihre Experimente im liturgischen Bereich eine glückliche Hand. Manchmal zerstören sie das Positive, was noch geblieben ist. Dem Ausschuß, der den Gottesdienst für Vancouver vorbereitet hat, gelang es, die traditionellen liturgischen Stücke mit den spontanen charismatischen Elementen zu verbinden, den Reichtum der liturgischen Inhalte und Formen in der Ökumene so zu kombinieren, daß in der Mitte die in der Bibel bezeugten Taten Gottes geblieben sind, während die Antwort der Teilnehmer spontan und voll Freu-

de und Bewegung sein konnte. Diesen Geist der Vollversammlung in unsere Gemeinden zu übertragen, ihnen im Gottesdienst die ökumenischen Horizonte zu öffnen, so daß sie sich als Teil des Leibes Christi verstehen, mit den Christen in der ganzen Welt die Freude und das Leiden miterleben, sich in Fürbittgebeten und in konkreten Aktionen an der Solidarität mit Armen und Unterdrückten beteiligen und so aufhören, sich um ihre eigenen Interessen zu drehen, ist die höchst wichtige Aufgabe der Zukunft.

Aus den in Vancouver besprochenen und den Gemeinden empfohlenen Dokumenten hat für die Kirchen bei uns eine wichtige Bedeutung das Lima-Papier und das Dokument „Frieden und Gerechtigkeit" (beide Dokumente wurden in tschechischer Übersetzung veröffentlicht). In dem ersten Dokument begegnen die protestantischen Kirchen bei uns zum erstenmal den dogmatischen Formulierungen, die vorreformatorisch sind, wie sie die orthodoxe und katholische Tradition bewahrt hat. Bisher widmeten die Protestanten diesen großen Traditionen ihre Aufmerksamkeit fast nur in ihren kulturellen, künstlerischen und politischen Äußerungen. Der theologische Kern blieb jedoch oft unbekannt. Als in den dreißiger Jahren J. L. Hromádka in seinem Buch „Christentum im Leben und Denken" den Versuch gemacht hat, die tiefen theologischen Wurzeln der Orthodoxie und des Katholizismus darzustellen und zu analysieren, ist er isoliert geblieben. Die Ergebnisse seines Studiums bildeten den Inhalt der Vorlesungen aus dem Gebiet der Symbolik an der Hus-Fakultät. In dem tschechischen Protestantismus überwog jedoch die frühere Anschauung, daß das wahre biblische Christentum, das an die apostolische Kirche anknüpft, erst mit der Reformation anfängt.

In unserem Jahrzehnt kommt es auf der ökumenischen Ebene in dem Verhältnis zur Orthodoxie und zum Katholizismus zu einer radikalen Veränderung. Diese weitreichende Veränderung, die die Ökumene besonders in der Arbeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung erfahren hat, macht sich auf der Ebene der Gemeinden, soweit es die dogmatischen und liturgischen Fragen betrifft, nur allmählich und differenziert bemerkbar. Das hängt zweifelsohne von der geschichtlichen Entwicklung ab, die den Hintergrund für das Verhältnis und Verständnis der Konfessionen untereinander in einem geographischen und kulturellen Bereich bildet.

In unseren Verhältnissen, in denen die römisch-katholische Tradition sehr stark ist, wo durch das Werk von Cyrill und Methodius die orthodoxe Tradition ihre slawischen Wurzeln hat, wo sich im Hussitentum ein Typ des „Calvinismus vor Calvin" gebildet hat, wo besonders in der Slowakei der Einfluß von Martin Luther sehr stark war, wo der katholische Moder-

nismus in der Entstehung der hussitischen Kirche seine eigene Gestalt gewonnen hat, kann ein theologischer Dialog für die Ökumene neue Einsichten bringen. Wir stehen allerdings trotz der Bemühungen Hromádkas in den dreißiger Jahren erst an der Schwelle eines solchen Dialogs.

Das Lima-Dokument stellt die protestantischen Kirchen bei uns vor theologische Themen, die sie nicht selbst, sondern die die Ökumene formuliert hat. Zugleich sind diese Themen sehr oft auf dem Hintergrund der orthodoxen und katholischen Tradition formuliert. Die erste Reaktion auf diese Lage konnte man auf der Synode der Kirche der Böhmischen Brüder in Prag im November 1983 beobachten. Die Begegnung mit den Formulierungen, die dem Ohr des Christen der Reformation ungewöhnlich klingen, hat zu einer durch das Vertrauen zur ökumenischen Arbeit und zu denen, die sich an ihr beteiligen, verdeckten Verlegenheit geführt. Es hat sich gezeigt, daß die ältere Generation der Gemeindeglieder hinter der Entwicklung in der Ökumene zurückbleibt. Sie bleiben in dem Stadium, das man früher als das komparative bezeichnete. Sie schätzen es, wenn sie sich mit dem theologischen Erbe anderer Konfessionen bekanntmachen können, sie sind bereit die christliche Identität anderer Kirchen anzuerkennen und mit ihnen zusammenzuarbeiten. In die theologische Diskussion einzusteigen, seine eigene Positionen aufgrund der Bibel befragen zu lassen — dieser Schritt muß erst gewagt werden.

Die erste Reaktion auf das Lima-Dokument, das jedes Synodalmitglied schon einige Wochen vor der Synode erhalten hatte, blieb noch in diesem Stadium, ohne sich jedoch der weiteren Entwicklung zu verschließen. Einigen Synodalen machte der eher historische als biblisch-eschatologische Ansatz in den strukturellen ekklesiologischen Fragen Schwierigkeiten, der nicht klar genug zwischen den kanonischen Schriften des Neuen Testaments und der nichtkanonischen Literatur wie dem Klemensbrief unterscheidet. In der Eucharistie verlangt die Frage des Opfers und der Elemente außerhalb des sakramentalen Gebrauchs auch für die Gemeinden nach einer Klärung. Es gibt allerdings eine sehr ernste Frage, die nicht nur dieses Dokument, sondern die ganze Ökumene betrifft. Die tschechische Reformationstradition, die an den ersten Artikel des hussitischen Programms, daß das Wort Gottes frei gepredigt werden soll, anknüpft, stellt die Frage, ob in der ökumenischen Bewegung die Verkündigung des Evangeliums, viva vox evangelii, eine solche Bedeutung hat, die dem Verständnis der Reformation entspricht. Bei der Herausgabe der Abendmahlsagende des Lukas von Prag (vgl. I. Pahl, Coena Domini I, Freiburg 1983, 543-561) ist mir klar geworden, daß bei Lukas die Gegenwart Christi im Wort und die

Teilnahme an dieser Gegenwart im Glauben Voraussetzung für die Erfahrung der sakramentalen Gegenwart ist und eine eigene theologische Qualität hat, die den Wortgottesdienst auf gleiche Ebene mit der Eucharistie stellt. Ich übersehe nicht, was im Lima-Dokument von dem Verhältnis von Wort und Sakrament gesagt wird (Eucharistie 12). Trotzdem bleibt die Aussage von der zentralen Stellung der Eucharistie (1) für viele eine ernste Frage, weil darin nach der reformatorischen Theologie die Gefahr besteht, wie die geschichtliche Entwicklung gezeigt hat, daß man das Zentrum vom lebendigen Christus, der im Wort gegenwärtig ist, auf die Kirche und ihre Sakramente verschiebt, daß also die Ekklesiologie die Christologie beherrscht. Im Neuen Testament haben die Sakramente und die Strukturen der Kirche nie eine so bedeutungsvolle Stelle wie die Botschaft des Evangeliums. Der Epheserbrief, in dem ein ziemlich spätes Modell der durch die Gnosis bedrohten Kirche zu finden ist, sucht keine Garantien für die Kirche im Amt oder in der Eucharistie.

Der Plan der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, sich mit dem gemeinsamen Bekenntnis zu befassen, kann ein neues Licht auf diese Fragen werfen und verhindern, daß in der Ökumene zwei Strömungen nebeneinander bestehen, die keine tiefere theologische Integration gefunden haben: der orthodox-katholische Strom mit seinem zentralen Nachdruck auf der Eucharistie und der protestantische Strom, in dem das Wort, die Evangelisation und die Mission in der Mitte stehen.

Alle diese Erwägungen haben als ihren Hintergrund in keinem Fall die Absicht, den Lima-Text abzuschieben oder sogar abzulehnen. Sie sind im Gegenteil der Ausdruck der Sehnsucht, die angeschnittenen Fragen ökumenisch zu behandeln. Das Bewußtsein, daß das, was uns vereint, mehr ist als das, was uns trennt, überwiegt und beraubt die einzelnen Denominationen der selbstgerechten Meinung, daß sie die ganze Wahrheit haben. Die Synode hat beschlossen, daß sich die Gemeinden mit dem Dokument beschäftigen und ihre Kommentare der nächsten Synode mitteilen sollen.

II

Das zweite Dokument, mit dem sich die Synode befaßte, war das Dokument „Frieden und Gerechtigkeit". Die sich verschlechternde Lage in der Welt, und besonders in Europa, vertieft die Sensibilität der Kirchen für die Friedensfrage. Die breite ökumenische Diskussion und das langjährige Bestreben des ÖRK, das in dem Hearing in Amsterdam 1981 seinen Höhepunkt fand, kritische Stimmen der Teilnehmer aus der Dritten Welt — das

alles spiegelt sich in dem Dokument wider. Dieses Dokument überzeugt die Christen von der Zentralität der Friedensfrage für die Verkündigung und für die Arbeit der Kirche und von der Legitimität dieser Arbeit. Es zerstreut die Befürchtungen, die unter den Kirchenmitgliedern oft vorkommen, daß durch den Nachdruck auf die Friedensfrage die Kirche der Politisierung des Evangeliums verfällt. Die oben erwähnte Synode der Böhmischen Brüder beschloß, das Dokument allen Gemeinden als Grundlinie für ihre Friedensarbeit zuzusenden. Das Dokument hat auch dazu beigetragen, daß sich die Synode in ihrer Botschaft an die Gemeinden monothematisch auf die Friedensfrage konzentriert hat.

Zugleich hat sich jedoch in der Aussprache auf der Synode gezeigt, daß die Quelle der Friedensbestrebungen die in der Erwartung des Reiches Gottes gegründete Hoffnung ist, die die Welt transzendiert, wie das im Dokument „Frieden und Gerechtigkeit" zum Ausdruck kommt: „Im Schatten dieser Bedrohung sind wir hier auf der Sechsten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (Vancouver, 1983) zusammengekommen, um unseren gemeinsamen Glauben an Jesus Christus, das Leben der Welt, zu verkündigen und der Welt zuzurufen:
— fürchtet euch nicht, denn Christus hat die Mächte des Bösen überwunden; in ihm ist alles neu geworden
— fürchtet euch nicht, steht auf für Gerechtigkeit und Frieden um der Liebe Gottes willen
— vertraut auf die Kraft Christi, der Herr über alles ist; bezeugt ihn durch Wort und Tat, so viel euch dieses Zeugnis auch kosten mag" (Bericht aus Vancouver 83, 160).

Das Friedenszeugnis aus Vancouver hilft den Gemeinden bei uns, die Friedensarbeit als den ökumenisch anerkannten wesentlichen Bestandteil der Verkündigung des Evangeliums, der Fürbitte und der Aktionen zur Vertiefung des Vertrauens in der ökumenischen Bruderschaft zu betrachten. Die Kirchen bei uns werden durch die Tatsache ermuntert, daß die Vollversammlung die Tragfähigkeit des gemeinsamen Glaubensgrundes im Evangelium bewiesen hat, woraus das gegenseitige Vertrauen und Verständnis wächst, die stärker sind als die Spannungen in der Welt. Das fragmentarische antizipatorische Erlebnis der neuen Menschheit und Menschlichkeit in der Einheit und im Frieden, deren Erstlinge nach der Schrift die aus dem Heiligen Geist lebende Gemeinde ist, sollte bis auf die Ebene unserer Gemeinden ausstrahlen. Die Vollversammlung stellte sich positiv zu dem Lima-Text und nahm das Dokument „Frieden und Gerechtigkeit" an. Es wäre falsch, dahinter eine Schizophrenie zu sehen. Obwohl sich beide

Dokumente in ihrer Thematik unterscheiden, sind sie eins in ihrem theologischen Ausgangspunkt und ergänzen sich gegenseitig. In der Taufe und in der Eucharistie sind Voraussetzungen zur neuen Menschheit im Frieden gegeben, wie das der Lima-Text ausdrücklich erwähnt.

III

Die Kirchen in den sozialistischen Ländern begegnen der Säkularisation in ihrer radikalen Form. Das macht für sie die Frage der Evangelisation und der Mission höchst lebendig. Es ist überraschend, wie sich dieses Thema sowohl in der Ökumene als auch in den Gemeinden und Kirchen zu Wort meldet; die Gemeinden werden sich dessen bewußt, daß die bisherigen Methoden ihrer Arbeit und ihre Art zu denken nicht mehr genügen. Aber gerade in dieser Frage besteht ein großer Unterschied zwischen den protestantischen Kirchen, die ihre Mission in den Staaten, die Kolonien besaßen, ausübten und den Kirchen in Zentraleuropa, die diese Erfahrungen nicht haben. Darum ist es nötig, das wichtige Dokument „Mission und Evangelisation", das Vancouver den Kirchen empfohlen hat, in unsere Lage zu übersetzen.

Worin bestehen die Unterschiede? Das ungeheure Wachstum der Mission im 19. Jahrhundert wurde von den Missionsgesellschaften getragen, die ihre eigenen Strukturen im engen Verhältnis zu den denominationellen, kulturellen und politischen Strukturen der westlichen Zivilisation entwickelt haben. In der Gegenwart läuft ein Prozeß, diese Missionsbestrebungen zu vereinigen, sie tiefer in die Verantwortung der Kirchen hineinzustellen, das Evangelium von der Gefangenschaft der westlichen Kultur zu befreien und es den Hungrigen und Armen zu verkündigen. Theologisch heißt das, wie das in der Plenarsitzung Krister Stendahl formuliert hat, daß für die Christen im Westen das Problem der Macht akut wird, daß sie sich ein schlechtes Gewissen wegen des Mißbrauchs der Macht zu machen beginnen. Dieser ungeheure Prozeß der Bewußtseinsbildung und der Wandlung, wie er im oben erwähnten Dokument dargestellt wird, bleibt außerhalb der Kirchen in Zentraleuropa. Diese Kirchen hatten keine Missionsgesellschaften und beteiligten sich fast gar nicht an der Arbeit anderer Gesellschaften. Als Minderheitskirchen, die die religiöse Verfolgung und Unterdrückung in ihrer Geschichte erlebt haben, hatten und haben sie noch eine ganz andere „Theologie der Macht" als die reichen und mächtigen Kirchen, die sich an der Macht politisch oder ökonomisch beteiligt haben. Die Sicht der Macht von oben ist völlig anders als die Sicht von unten, die die

Minderheitskirchen auch aus den sozialistischen Ländern in die Ökumene einbringen.

Den Säkularisationsprozeß, der zum Sozialismus tendiert, kann man in den Ländern Zentraleuropas schon im 19. Jahrhundert verfolgen. Seine heutigen Konsequenzen bilden eine neue, nachchristliche Lage. Diese Lage kann man nicht, wie D. Bonhoeffer zeigt, als die Rückkehr zur vorchristlichen Lage des Heidentums bezeichnen, nichtsdestoweniger ist es eine neue Lage, die dadurch gekennzeichnet ist, daß im Rahmen der Gesellschaft, in der noch im vorigen Jahrhundert das Christentum die führende Rolle gespielt hat, Generationen erwachsen, denen die Grundwahrheiten des christlichen Glaubens total unbekannt sind. Die Evangelisation des 19. Jahrhunderts konnte an das allgemein verbreitete christliche Bewußtsein anknüpfen. In der säkularisierten Situation bei uns heute ist dies nicht möglich. Man muß neue Methoden suchen, die an den Katechumenat der ersten Jahrhunderte erinnern und in der geistigen Ausstrahlung der Ortsgemeinde gründen.

Obwohl diese durch die geschichtliche Entwicklung verursachten Unterschiede nicht zu übersehen sind, meine ich, daß man auch auf diesem Gebiet Konvergenztendenzen beobachten kann: Die Analysen im Missionsdokument kommen zu den Schlüssen, daß der Ausgangspunkt der Mission in den Ortsgemeinden, in der Eucharistie, zu suchen ist. Die Mission hängt mit der Erneuerung der Kirche zu Hause zusammen. Alle diese Erkenntnisse haben eine wichtige Rolle in unserer Situation. Auf der anderen Seite erinnert die globale ökumenische Konzeption unsere Kirchen daran, daß zum Leben der Kirche der Missionshorizont, das globale Denken und die tatkräftige Solidarität mit denen, die leiden, gehören.

Damit habe ich bei weitem den Reichtum der Vollversammlung nicht erschöpft. Die Betonung der Jugendarbeit, die Stellung der Frauen, die Integration der Behinderten in das Leben der Gemeinden, der Kampf gegen den Rassismus und andere Themen sollten auch besprochen werden. Ich konzentrierte mich jedoch absichtlich auf die drei Bereiche: Einheit, Frieden und Gerechtigkeit und Mission, die die zentralen Anliegen sowohl der Ökumene als auch unserer Kirchen sind. Unsere Kirchen haben allerdings auch ihre eigenen geschichtlichen Erfahrungen, die sie in die ökumenische Diskussion einbringen möchten, damit der Reichtum der Gaben im Volke Christi vermehrt werde.

Indianer in Kanada

Ein notwendiger Nachtrag zu Vancouver 1983

VON VIOLA SCHMID

„Unser Kampf um Gerechtigkeit begann vor Jahrhunderten, als ein kleines Boot mit fremden bärtigen weißen Männern in Seenot geriet. Mit Männern, die an unbekannten Küsten landeten und sie anmaßend als ihr Eigentum betrachteten. Unser Volk, das seit Menschengedenken Herr über 5 000 Quadratmeilen Landes war, hat dieser unglaublichen Vorstellung stets widersprochen, die einigen europäischen Staaten so gut in ihre eigenen Interessen paßte, daß nämlich der schlichte Akt der Entdeckung einen Rechtsanspruch auf das Land eines anderen begründete. Als wir an der Reihe waren, ‚entdeckt zu werden', wurden unsere Väter von dieser unbegreiflichen Arroganz überrascht. Regierungsbeamte, die angeboten hatten, unserem Volk ein Stück unseres Landes zu geben, wurden von unseren Vätern aufgefordert, das Land zu verlassen."[1]

Mit diesen Worten hat Roderick Anthony Robinson, Erbhäuptling und Erbprinz des Nishga-Volkes 1983 in Vancouver vor der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen beschrieben, was seine Vorfahren empfanden, als sie das erste Mal mit Weißen in Berührung kamen. Die Weltöffentlichkeit wurde auf etwas aufmerksam, was vielfach in europäischen Ländern fast nur noch ein literarisches Phänomen ist: Indianer existieren wirklich, auch in Kanada. Es sind schätzungsweise eine Million. Viele von ihnen kämpfen um ihre Gleichberechtigung in Staat und Gesellschaft, klagen ihre alten Landrechte ein und versuchen, ihre kulturelle Identität zu bewahren oder zwischen den verwischenden Einflüssen der euro-kanadischen Umwelt wiederzugewinnen. Sie selbst sprechen von sich nicht als „Indianer", weil diese Bezeichnung aus der Perspektive der Europäer stammt. Sie nennen sich selber „Canadian Aboriginal Peoples" — einheimische Völker Kanadas — oder — kanadische Ureinwohner. Die Wortwahl zeigt, daß für sie die Geschichte Amerikas nicht mit seiner Entdeckung anfing, sondern daß dieses Land „since time immemorial"— seit Menschengedenken —, wie der Häuptling in der oben erwähnten Rede immer wieder betonte, von den Ahnen seines Volkes bewohnt war.

Die Kultur der Nordwestküsten-Indianer vom Pazifik, als deren Repräsentant der Häuptling vor der Konferenz sprach, stand den Besuchern der ÖRK-Vollversammlung vor Augen in Gestalt eines wunderbaren Langhauses und eindrucksvoller Totempfähle am Meeresufer hinter dem Anthropologischen Museum von Vancouver, dort, wo die internationale Friedensfeier am Vorabend des Hiroshima-Gedenktages stattfand.

Das Schicksal der Nordwestküsten-Indianer kann in vielen Punkten stellvertretend für die Situation von kanadischen Ureinwohnern heute gesehen werden. Roderick Robinson stammt aus New Aiyansh, einem traditionellen Dorf mit rund 800 Einwohnern am Nass-Fluß. Das Land der Nishgas liegt am nördlichsten Pazifik-Ufer des kanadischen Bundeslandes British Columbia und unmittelbar hinter dem schmalen Küstenstreifen, der noch zu Alaska gehört. Auf 14 830 Quadratkilometer leben 4 000 Nishgas.[2]

Sie gehören zur umfassenden Ethnie der Tsimshian. Diese sind wiederum eine von mehreren Ethnien, welche die Ureinwohner am nordwestlichen, heute kanadischen, Küstenstreifen des Pazifik bilden. Die Anthropologen benutzen den Begriff „Ethnie", während die Ureinwohner selbst immer von „people" — „Volk" — sprechen. Der Begriff „Stamm" wird so gut wie überhaupt nicht mehr verwendet, weil er zu unpräzise ist und vermutlich auch oft mit diskriminierendem Unterton aus kolonialistischer Sicht gebraucht wurde.

Das nördliche Teilgebiet der Nordwestküste erstreckt sich von Südalaska bis zu dem fjordartigen Douglas Channel im zentralen British Columbia und umfaßt die der Küste vorgelagerten Inseln, insbesondere das Queen-Charlotte-Archipel. Diese Region wird von den Tlingit und den Tsimshian bewohnt, auf den Queen-Charlotte-Inseln leben die Haida. Das südliche Teilgebiet der Nordwestküste zieht sich hinunter bis zur heutigen Stadt Vancouver einschließlich Vancouver-Island. Auf dieser Insel, die halb so groß ist wie die Bundesrepublik, leben die Kwakiutl und die Nootka.[3]

Auf dem Festland gibt es die Salish, und Vancouver selbst liegt auf dem Gebiet der Musquea. Robinson hatte in seiner Rede die Konferenzteilnehmer dazu aufgefordert, sich bei den Musquea dafür zu bedanken, daß die Konferenz auf ihrem Land stattfinden durfte.

Die gesamte Küstenlandschaft ist sehr schön. Fjorde und Schären, Berge und Wasser bilden den ursprünglichen Lebensraum dieser Völker. In dem zumindest im Süden gemäßigten und überall relativ feuchten und regenreichen Seeklima wachsen üppige Wälder mit dichtem Unterholz. Die Urein-

wohner früher und zum Teil heute noch ernähren sich vor allem von Lachsen, die ab Mitte Juli die Flüsse aufwärts wandern, um zu laichen. Hinzu kommen Hering, Schellfisch und im Norden die kleinen ölhaltigen Kerzen-Fische. So entwickelte sich in diesem Gebiet eine reiche Fischer-, Jäger-, und Sammlerkultur. Archäologische Funde um den Frazer-River, in der Nähe der heutigen Stadt Vancouver, lassen ihre Existenz bis ins Jahr 4000 v. Chr. belegen.[4]

Pelzhandel und Totempfähle

Seitdem die dort lebenden Ureinwohner durch den Kontakt mit den Weißen Stahlwerkzeuge kennenlernten, die ihre Steinäxte und Muschelgeräte ersetzten, waren sie in der Lage, ihre vielgestaltige Holzschnittkunst in großen Dimensionen auszuführen, was die reichhaltige Sammlung im Anthropologischen Museum von Vancouver vor Augen führt. Plastiken und Masken erzählen ebenso wie die Halbreliefs auf den Totempfählen von einer Welt zwischen Mythos[5] und täglich erlebter Wirklichkeit. Dort erscheinen Rabe und Adler, unterscheidbar nach geradem und krummem Schnabel. Auch Raubwale mit hochstehender Flosse, Wölfe mit langgezogener Schnauze, spitzen Zähnen und buschigem Schwanz kommen vor, ebenso wie Bären mit runden Ohren und krallenbewehrten Pfoten. Totempfähle erzählen Familien- und Clangeschichten. Sie sind den Wappen unseres Kulturkreises vergleichbar und werden bei ganz besonderen Anlässen aufgerichtet: Heirat und Hauseinweihung, Geburt und Tod.

Als besonderes Geschenk für den Ökumenischen Rat der Kirchen hatten kanadische Indianer, die im Gefängnis einsitzen, anläßlich der Vollversammlung einen Totempfahl geschnitzt, der in einer feierlichen Zeremonie am Abend des 29. Juli aufgerichtet und später als Erinnerungsgeschenk nach Genf verschifft wurde. Sie nennen ihn den „Israel-Totempfahl". Er erzählt die Geschichte der Menschheit durch die Zeitalter auf der Suche nach ihrer spirituellen Existenz. Die Aufstellung des Totempfahls, an der sich die gesamte Prominenz des ÖRK beteiligte, geschah zu Gesang und Trommelwirbeln unter Anwesenheit von Häuptlingen der Haida, Kwakuitl, Salish, Hasla und Carrier.[6]

Bei dem anschließenden Fest im Gottesdienstzelt wurden die Konferenzbesucher Zeugen der alten indianischen Fest- und Potlachtradition, die den Indianern die langen Winternächte verkürzten. Musik und Tanz, Geschichtenerzählen und szenisches Spiel alter Mythen sowie Schabernack und Witz

gehören dazu. Die großartige mündliche Tradition der Indianer, ihre Rede- und Spielbegabung konnte sich entfalten.

„Potlach" heißt so viel wie „geben", bedeutet Geschenkverteilung, womit man den Beschenkten günstig stimmen will. Potlachs fanden früher bei allen hohen Anlässen statt; sie besiegelten die Übergabe einer Häuptlingsschaft, das Vermächtnis von Privilegien oder die Neueinrichtung einer Rangfolge in Gegenwart der versammelten Menschen. Die Geschenke galten so viel wie in unseren Breiten die Urkunde des Notars. In der Zeit, als die Indianer durch den Handel mit den Weißen reich geworden waren, kam es zu „Wett-Potlachs", die sich steigern konnten zu einem „Kampf mit Besitz" und deren Folge es war, daß man sich durch Verschwendung gegenseitig ruinierte.[7]

Die erste nachweisliche Begegnung mit Weißen hatten die Nordwestküsten-Indianer 1741, als russische Seefahrer an ihren Küsten landeten. Zu einem wirklichen Kontakt aber kam es erst, als James Cook von Hawaii kommend im Jahre 1778 in einem Sund von Vancouver-Island vor Anker ging. Das war der Beginn eines regen Handels mit Pelzen, für welche die Indianer Eisengegenstände und Feuerwaffen empfingen. Die Hudson-Bay-Company an der Ostküste Kanadas, die den Handel mit Seeottern und Bibern kommerzialisiert hatte, gab es schon seit Ende des 17. Jahrhunderts. Über die Entdeckung der großen Wasserströme erweiterten sich die Verbindungswege nach Westen, bis die Binnenlandroute über den Mackenzie-River ins Nördliche Eismeer gefunden war.[8]

Schon 1830 wurde sichtbar, welch tiefen Eingriff in das ökologische Gleichgewicht die Pelztierjagd bedeutete. Die Tiere wurden immer seltener und Indianer als Pelzlieferanten immer weniger gefragt. So büßten sie als Geschäftspartner der Europäer ihre Attraktivität ein, verloren ihre Autonomie, weil sie verarmten und sich zunehmend in das euro-kanadische soziokulturelle System eingliedern mußten. Viele von ihnen wurden schon damals zu Wohlfahrtsempfängern.

Fast nirgends war es an der Nordwestküste zu gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen Europäern und Indianern gekommen. Die nördlichen, waldreichen Gebiete eigneten sich nicht für Ackerbau und Viehzucht und wurden deshalb auch nicht von europäischen Siedlern begehrt. Weiße lebten in dieser Wildnis nur als Trapper und Kaufleute. Ihre Mitgift war nicht nur zeitweilig schneller Reichtum, sondern auch Krankheiten. Da deren Erreger zum großen Teil bei den Ureinwohnern nicht vorhanden waren, besaßen sie keine Abwehrkräfte und starben überall zu Tausenden an Grippe, Tuberkulose, Geschlechtskrankheiten und Pockenepidemien.

In der Zeit zwischen 1900 und 1930 war die indianische Bevölkerung auf die Hälfte dessen zurückgegangen, was man für die Zeit des ersten Kontakts mit den Europäern errechnet hatte. Erst seit den dreißiger Jahren nimmt die indianische Bevölkerung wieder zu.[9]

Zwischen christlichem Himmel und ewigen Jagdgründen

Gemeinsam mit Reisenden, Händlern und Abenteurern kamen auch Missionare zu den Indianern. An der Nordwestküste tauchten sie relativ spät auf. 1840 erreichten die ersten von ihnen die Nishgas. Es waren zuerst Methodisten, die später von den Anglikanern verdrängt wurden, die eine mächtigere Missionsgesellschaft im Hintergrund und genügend Finanzmittel besaßen, um die Bekehrungsarbeit im damals weit entfernten, unwegsamen Gelände voranzutreiben.

Die Missionsgeschichte der kanadischen Ureinwohner im 19. Jahrhundert schilderten mir geschichtsbewußte indianische Gesprächspartner während der Vancouver-Konferenz als eine Geschichte voller Konflikte. Einige der Missionare hatten die Nishgas dazu gebracht, neue Modellgemeinschaften aufzubauen, die dann schließlich aussahen wie ein englisches Dorf und die den Lebensfunktionen der Einheimischen nicht mehr gerecht wurden. Missionare verstanden zuerst auch die Kultur dieser Menschen nicht und witterten heidnisches Treiben in vielen ihrer Äußerungen. So erhoben sie den Vorwurf, Indianer beteten Totempfähle an. Das hatte zur Folge, daß bereits christianisierte Indianer ihre eigenen Totempfähle zerstörten und verbrannten. Die anglikanische Kirche hatte darauf gedrängt, daß der Bau von Totempfählen, das Abhalten einheimischer religiöser Zeremonien, insbesondere das Potlach-Fest, verboten wurden. Nach einem Gesetz von British Columbia waren diese Feste zwischen 1885 und 1951 untersagt.[10]

Erst sehr spät setzte sich in den kanadischen Kirchen die Entscheidung durch, daß die Erhaltung einheimischer Kultur gefördert werden sollte. Dem lag die Erkenntnis zugrunde, daß nicht Überfremdung, sondern Ausdruck von Identität eines jeden Menschen, einer jeden Gruppe dem eigentlich christlichen Verständnis von Menschenwürde und Menschenrechten entspricht.

Ein Vorläufer solcher Entwicklung war eine Gruppe von weißen Gemeindegliedern, die sich schon um 1906 zu der Organisation „Friends of the Indians" zusammengeschlossen hatten, um den Ureinwohnern an der Nordwestküste, insbesondere aber den Nishgas, bei der Durchsetzung ihrer

schon damals mit einer Mischung aus Vehemenz und Geduld erhobenen Landrechtsforderungen zu helfen.[11]

Wissenschaftliche Berichte aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bemühten sich um ein unvoreingenommenes Bild der Ureinwohner, dennoch können auch sie ihre europäische Rezeptionshaltung nicht ganz verleugnen. So werden als emotionale Merkmale der Nordwestküsten-Indianer genannt: Selbstbewußtsein, Würde und Reserviertheit. Beschrieben wird der weitverbreitete indianische Stoizismus im Leiden; die Tapferkeit, mit der sie Kälte, Hitze, Hunger und Anstrengung ertragen. Unter den intellektuellen Fähigkeiten werden aufgezählt: Konservativismus, aber auch eine Tendenz, neue Dinge mit Initiative anzugehen, konkreter Sinn für Geld und gerechte Löhne und hervorragende rhetorische Begabung. Besonders gelobt wird die Gleichbehandlung der Frauen, die im Sinne eines umfassenden Naturverständnisses als Lebensspenderinnen geehrt und geachtet waren. Den Erfolg — besonders protestantischer Missionare — führen diese alten Beobachter vor allem darauf zurück, daß die Indianer besonders für lange Reden und Feierlichkeiten zu begeistern seien. Festliche Zusammentreffen mit Gesang und Ansprachen gehörten schon zu den Charakteristika ihrer eigenen Kultur.[12]

Deutlich ist, daß viele kanadische Ureinwohner damals das Christentum annahmen wie eine höhere Magie, die stärker war als ihr Schamanenglaube. Die längere und tiefere Begegung mit dem Christentum brachte ihnen auch zwangsläufig europäische Werte nahe, wie „Arbeit" im westlichen Sinne, „Eigentum", „Ehrgeiz" und „Konkurrenz". Die Kirchen waren die einzigen Institutionen, die die Indianer allmählich an die unumgänglichen europäischen Gesellschafts- und Wirtschaftsformen heranführten. Daß im Laufe der Zeit doch so etwas wie eine Verständigung zwischen beiden Kulturen entstehen konnte, lag daran, daß Missionare die ersten und einzigen Europäer waren, die sich bemühten, systematisch Indianersprachen zu lernen. Sie errichteten auch die ersten Schulen und brachten die Einheimischen bis zu einem Punkte der Assimilation, den selbstbewußte Indianerführer heute nicht ohne Furcht sehen.

Schon im 19. Jahrhundert gab es Ureinwohner, denen ihre Zwitterstellung zwischen den Kulturen für den Fall, daß sie das Christentum annähmen, bewußt war. So agitierten damals traditionalistische Chippewas und Ottawas im nordamerikanischen Seengebiet gegen die intensive Missionstätigkeit verschiedener christlicher Konfessionen, indem sie folgende Geschichte erzählten:

„Nach seinem Tod erfuhr ein zum Christentum bekehrter Indianer eine

bittere Enttäuschung. An der Himmelspforte fertigte Petrus ihn kurz ab: ‚Dieser Ort ist nur für die Weißen geschaffen', sagte er. ‚Für die Roten gibt es bekanntlich die ewigen Jagdgründe'. So machte der Eingeborene kehrt und begab sich zum Jenseits der Uramerikaner. Aber auch hier fand er keinen Einlaß: ‚Für Christen ist hier kein Platz', bedeutete man ihm, ‚für sie gibt es doch den Himmel'. Allerorten abgewiesen, kehrte der rote Christ auf die Erde zurück und entsagte der Religion des weißen Mannes, um bei seinem nächsten Tod nicht abermals unangenehme Überraschungen erleben zu müssen."[13]

Hinzu kam der Widersinn, den Indianer in der Konkurrenz der verschiedenen christlichen Kirchen um ihre Seelen wahrnahmen. Die Manitoba Indian Brotherhood zitierte anläßlich der Treaty Days 1971 in Winnipeg einen alten Häuptling:

„Hier ist, was ein Häuptling zu einem katholischen Priester sagte, als dieser versuchte, seine Leute zu bekehren, ‚Du sagst uns, daß es nur eine Religion gibt, die uns retten kann, deine. Der anglikanische Priester erzählt uns, daß er die einzig wahre Religion hat; also, welchem von euch weißen Männern soll ich nun glauben?' Nachdem er innegehalten und sich mit seinen Leuten beraten hatte, fügte er hinzu, ‚Ich will dir das Ergebnis sagen, zu dem ich und meine Leute gekommen sind; es ist folgendes — wenn ihr beide übereinstimmt und denselben Weg geht, werden wir mit euch kommen. Bis dahin allerdings werden wir bei unserer eigenen Religion bleiben. Wir denken, das wird das Beste sein."[14]

Heute sind in Kanada nominell alle Indianer Christen. Dort, wo französische Missionare gewirkt hatten, katholische (56 Prozent der indianischen Bevölkerung), dort, wo englische Missionare gearbeitet hatten, anglikanische (25 Prozent), Angehörige der United Church of Canada 12 Prozent und andere evangelische Denominationen 7 Prozent.[15]

Ich fragte die Publizistin Karmel McCullum, Mitautorin des o. g. Buches und Direktorin des ökumenischen Unternehmens für die Rechte der Ureinwohner „Project North" brieflich, ob denn heute wirklich alle Indianer Christen seien. Sie antwortete mir:

„Die Antwort ist ‚nein'. Jedoch, fast alle Angehörigen der ‚Ersten Nation' waren den verschiedenen Arten und Erscheinungsformen des europäischen Christentums ausgesetzt. Unglücklicherweise haben die Missionare des 18. Jahrhunderts und ihre Nachfolger in ihrem Eifer, Ureinwohner zu bekehren, versucht, alle Spuren ihrer eigenen kulturellen, religiösen und ökonomischen Wertvorstellungen auszulöschen. In letzter Zeit wächst der Glaube und die Rückkehr zur ursprünglichen einheimischen Spirituali-

tät bei einem Teil der Ureinwohner."[16]

Das Wiedererwachen der alten indianischen Spiritualität konnte auch während der Vollversammlung in Vancouver in einigen der vielen Veranstaltungen am Rande beobachtet werden. Diese wurden von den meisten Delegierten und Journalisten überhaupt nicht wahrgenommen, weil sie im reichhaltigen Besucher-Programm angeboten wurden und nur von Menschen besucht werden konnten, die nicht in den festen Konferenzablauf eingebunden waren. Ich selbst habe erlebt, wie in einer „session" zu Problemen der Indianer Vertreter aus den Vereinigten Staaten dem spärlichen Publikum vom „Großen Geist" und ihrem Naturglauben berichteten, den sie selbst als nicht so entfernt vom Christentum empfinden.

Indianische Spiritualität vermittelte sich auch durch das Entzünden der „heiligen Flamme" am frühen Morgen des 24. Juli, dem ersten Konferenztag, durch Häuptling Vince Stogan auf dem Konferenzgelände. Das Feuer brannte die ganze Konferenz über und wurde Tag und Nacht von Indianern bewacht. Es durfte nicht fotografiert werden. Dieser Platz war ein Ort der Ruhe und Entspannung in der Hektik des Konferenzgeschehens, wo man immer Angehörige der „first nation" treffen und mit ihnen lange Gespräche führen konnte. Dort erfuhr ich, daß Frieden und Harmonie, Freiheit und Liebe zu den alten Werten kanadischer Ureinwohner gehören. Die Idee eines höchsten, allmächtigen Schöpfergeistes, der für alle Menschen sorgt, ist ihnen vertraut „since time immemorial". Und auch Nishga-Häuptling Robinson — selbst überzeugter Christ und Kirchenältester in seiner anglikanischen Kirche, Absolvent einer euro-kanadischen Schule und Eingeweihter in die alte Nishga-Tradition — betonte, wie vertraut ihm bei der Lektüre der Heiligen Schrift die Idee des Respekts der Menschen voreinander gewesen ist, die Achtung vor dem Land, die Ehrfurcht vor der Natur und das Streben nach gemeinschaftlicher Harmonie.

Bei den Nishgas ist die anglikanische Kirche wirklich einheimisch geworden. Zu hohen Festen trägt der anglikanische Klerus die schwarzen Mäntel mit den roten Tierornamenten und den Tausenden von weißen Perlmuttknöpfen der Nishga-Häuptlinge. Und der Stammesrat der Ältesten hat den anglikanischen Bischof von Caledonia im nördlichen British Columbia in das Nishga-Volk adoptiert.[17]

Die Landrechte und das Ringen um Selbstbestimmung

Zur Versöhnung zwischen indianischer und euro-kanadischer Kultur im Glauben steht die reale Existenz vieler Indianer heute im Widerspruch. Da

gibt es den Kampf um die Landrechte, die zunehmenden Umweltprobleme, das oft nicht selbstbestimmte, sondern von der Wohlfahrt diktierte Leben in den Reservationen, das vielfach elende Dasein in den Städten. Von der indianischen Gesamtbevölkerung von einer Million werden wirklich als Indianer anerkannt nur die sogenannten „Status-Indianer" (nach einer Zählung von 1981: 298 200) und die sogenannten registrierten Non-Status-Indianer (1981: 75 110).[18] Indianer können ihren Status auf viele Weise verlieren. Heiratet eine indianische Frau einen weißen Mann, so gilt sie nicht mehr als Indianerin. Zur Rassendiskriminierung kommt die Diskriminierung von Frauen. Kinder aus solchen Ehen und Nachfahren früherer Mischverbindungen, die sogenannten „Métis", haben ebenfalls ihren Indianerstatus verloren. Ureinwohnern kann der Status aberkannt werden, wenn sie länger als drei Jahre ihre Reservation verlassen, sich privat Land kaufen, Alkohol an öffentlichen Plätzen trinken und eine Menge anderer Dinge tun, welche die euro-kanadische Gesellschaft als unindianisch betrachtet. Bis in die sechziger Jahre durften Indianer nicht wählen, jedoch schickte man sie in die Kämpfe beider Weltkriege. Das Indianergesetz, nach dem ihr „Status" zum ersten Mal definiert wurde, stammt schon von 1867. Ursprünglich sollte es einen gewissen Schutz für Indianer bedeuten, es lieferte sie aber der Bevormundung und Abhängigkeit von staatlichen Wirtschafts- und Sozialhilfen aus.

In der Zeit zwischen 1871 und 1923 ist eine ganze Reihe von Vertägen mit den Ureinwohnern geschlossen worden. Auf dem Papier sahen sie gut aus, aber in Wirklichkeit haben sie sich oft als Betrug erwiesen. Mancher Indianerhäuptling hat damals für einige Geldsummen Landrechte abgegeben im guten Glauben, sein Volk könne das Land weiter nutzen im alten Sinne, nämlich als Jäger, Fischer und Sammler.

Die indianische Vorstellung von dem, was Land ist und sein soll, unterscheidet sich erheblich vom europäischen Konzept. Landbesitz bei Indianern ist niemals individuell, sondern immer kollektiv. „Der Ureinwohner hat noch die Vorstellung vom gemeinsamen Besitz, und er ist Hüter des Landes für künftige Generationen. Er darf Nutzen aus dem Land und seinem Überfluß ziehen, aber er hat kein Recht, es zu zerstören durch die tägliche Ausbeutung, wodurch die Früchte des Landes für künftige Generationen verlorengingen."[19]

In weiten Teilen des Westens und den Northern Territories gibt es weder Reservationen noch sind Verträge abgeschlossen worden. Dennoch wird das Land immer wieder von Weißen beansprucht, jetzt zunehmend von multinationalen Konzernen, die Erdöl und Mineralien vermuten oder aus-

beuten wollen, Wasserkraftwerke errichten oder das Land für Industriemülldeponien benutzen wollen. Deshalb kämpfen die dort betroffenen Indianer ganz besonders um ihre Landrechte. Landrechte, das bedeutet auch, daß Indianer frei jagen und Fallen stellen sowie Fischfang betreiben dürfen, daß ihnen 15 Prozent aus den Einkünften der kommerziellen Jagd zugute kommt, alle weiteren wirtschaftlichen Entwicklungen dieses Gebietes mit ihnen abgestimmt werden, historische Dörfer sowie die heiligen Stätten ihrer Ahnengräber erhalten bleiben.

Einen bereits über hundertjährigen Kampf haben die Nishgas ausgefochten. Er begann 1869 — zwei Jahre bevor British Columbia der kanadischen Konföderation beitrat —, als zwei Nishga-Älteste sich auf die lange und beschwerliche Reise nach der Hauptstadt von British Columbia, Victoria, machten, um dort einen formalen Antrag auf die Anerkennung des Tales um den Nass-Fluß zu stellen. Der Kampf hatte viele Stationen. 1969 sahen die Nishgas ihre große Chance. Mit Frank Calder war zum ersten Mal ein Indianer Präsident der Provinzialregierung. Die Nishgas trugen ihren Rechtsanwälten auf, vor dem Staatsgerichtshof deutlich zu machen, daß sie niemals ihre ursprünglichen Rechte über ihre traditionellen Stammesterritorien verloren hätten. Sie seien niemals besiegt worden, hätten nie das Land verkauft und seien nie auf eine andere Weise entschädigt worden. Der Fall ging 1971 vor den allerhöchsten Gerichtshof von Kanada und endete zwei Jahre später in einem unentschiedenen Urteil. Drei Richter hatten für Nishgas, drei dagegen gestimmt, und einer hatte sich wegen einer Formalangelegenheit der Stimme enthalten. So wurde diese Frage nun endgültig zum Politikum.[20] Inzwischen hatten angesichts dieses Musterprozesses viele Völker ähnliche Ansprüche erhoben, daß sich die kanadische Regierung bereit erklären mußte, in allen Gebieten Kanadas über die Rechte der Ureinwohner zu verhandeln, in denen früher keine Verträge geschlossen worden sind. Selbstbestimmung und Partizipation an der kanadischen Gesellschaft sind inzwischen Prinzipien der Indianervertreter. In diesen Monaten will die kanadische Regierung die Verfassung ändern und das Verhältnis zu den Indianern neu definieren.[21] Über die Hälfte der kanadischen Landmassen — doppelt so groß wie Europa — wird von folgenden Ureinwohnern beansprucht: vom Rat der Yukon Indianer, der Dene Nation, dem Inuit Tapirisat von Kanada (Eskimos), dem Kaska Dene Rat, der Gesellschaft Labrador Inuit, Innu Kanantuapatshet, dem Rat der Nishgas, dem Rat von Gitksan-Carrier und der Haida-Nation. Die meisten dieser Gebiete liegen nördlich des 60. Breitengrades.

Die bereits vorhandenen Umweltschäden in der Natur sind erheblich.

Ein Beispiel: Der multinationale Konzern Amax of Canada, dessen Leitung in Connecticut in den USA sitzt, hat auf Nishga-Land eine Molybdän-Mine. Deren umweltschädliche Abfälle aus Arsen, Cadmium, Zink, Radium und anderen Metallen verschmutzen einen der Hauptfischfanggründe der Nishgas, die Gewässer des Fjordes Alice Arms. Die Nishga-Vertreter verlangen ein Verbot der Abfallbeseitigung, stießen aber bislang auf taube Ohren.

Umfangreiche Schäden erleidet der kanadische Wald durch sauren Regen. Wer die — heute immer noch wie vor Jahrtausenden — wilde Insel Vancouver-Island durchfährt, wird von der Ost-West-Wetterscheide an weite Berghänge mit kahlen Baumstämmen und abgestorbenen Büschen finden. Das hat ein Ausmaß angenommen, wie wir es in unseren Breiten noch nicht kennen. Der saure Regen wird von Industrien herübergeweht, die südlich der US-amerikanischen Stadt Seattle angesiedelt sind.

In den Northern Territories testen die Vereinigten Staaten aufgrund von Vereinbarungen mit der kanadischen Regierung Cruise Missiles. Da das Gebiet in seiner geologischen Beschaffenheit Sibirien ähnlich ist, eignet es sich dafür vorzüglich. Eine ständig wachsende Friedensbewegung auch in Kanada — besonders unter Christen — macht sich zum Anwalt der dort lebenden Indianer.

Im Norden von Labrador — an der Ostküste Kanadas — liegt Goose-Bay, einer der großen NATO-Luftwaffenstützpunkte. Dort führt vor allem die deutsche Bundeswehr Tiefflugübungen mit Phantomjägern und Tornados durch. Menschen, Tiere und Umwelt dieser empfindlichen Taiga- und Tundra-Zonen sind dadurch schwer beeinträchtigt.[22]

Kirchen und internationale Zusammenschlüsse als Helfer

Bei den kanadischen Kirchen haben die Ureinwohner inzwischen gute Fürsprecher für ihre Landrechtsforderungen und sozialen Probleme gefunden. Dennoch sind kanadische Gemeinden nur mühsam zu Spenden für die Ureinwohner zu bewegen. Seit 1975 gibt es das ökumenische „Project North"— bestehend aus neun Kirchen, darunter auch die kanadische katholische Bischofskonferenz —, das u. a. auch beim ÖRK für die Probleme kanadischer Indianer aufmerksam gemacht hat. Die vor zehn Jahren von Häuptlingen verschiedener in Nordkanada angesiedelter Völker gegründete Vertragsgruppe „Treaty Number Nine", insbesondere die darin vertretene Dene Nation und die Nishnawbe-Aski haben im Kirchlichen Entwicklungsdienst (KED) in der Bundesrepublik als erster europäischer Geberorgani-

sation Unterstützung gefunden.

Der Ökumenische Rat verabschiedete während der Vollversammlung eine „Resolution zu den Rechten der Ureinwohner Kanadas". Dort werden vor allem ihre Landrechtsforderungen unterstützt sowie christliches Verständnis und Solidarität gefordert für ihre legalen Rechte, ihre politische Situation, ihre kulturellen Errungenschaften und Erwartungen für ihre spirituellen Überzeugungen.[23]

Indianische Gruppen aus Lateinamerika bekommen finanzielle Unterstützung aus dem Antirassismus-Programm des ÖRK. Ebenso gibt es dort ein Programm für Rassismus und Landrechte.[24] Dem war vorausgegangen, daß der Zentralausschuß des ÖRK 1982 sich ein Statement über die Landrechte der Ureinwohner zu eigen gemacht hatte und dies als Priorität für die Arbeit des Antirassismus-Programms und andere Untereinheiten des Rates genannt hatte. Der ÖRK hatte seit Beginn der siebziger Jahre verschiedene regionale Konsultationen über Landrechte von Ureinwohnern auf der ganzen Welt unterstützt.[25]

Die wichtigsten Zusammenkünfte zu diesem Thema waren: 1971 Barbados I, 1977 Barbados II sowie 1980 eine Konsultation über den Rassismus in den Niederlanden.[26]

Neben den Bemühungen des ÖRK als sogenannter Non-Governmental Organisation (NGO) steht eine Arbeitsgruppe für einheimische Völker bei den Vereinten Nationen, welche mit deren Kommission für Menschenrechte verbunden ist. Ziel dieser Arbeitsgruppe ist es, angemessene internationale Instrumente zum Schutz der Rechte von Ureinwohnern zu entwickeln.

Die Interessen amerikanischer Ureinwohner werden im nordatlantischen Raum auch von Gruppen auf privater Basis gefördert. Zu nennen wären: „International Work Group for Indigenous Affairs" (IWGIA) in Dänemark, „Amérique Indienne" in Belgien und der Schweiz, „Cultural Survival" in den USA und „Gesellschaft für bedrohte Völker" in der Bundesrepublik. Zur Bewußtseinsbildung in Europa hatte besonders das Vierte Russel Tribunal über die Rechte der Indianer in Amerika in Rotterdam 1981 beigetragen.[27]

Auf indianischer Seite gibt es eine Vielzahl von Zusammenschlüssen, deren größter der 98 Völker in der westlichen Hemisphäre umfassende „International Indian Treaty Council" ist, der beratenden Status beim Komitee der Non-Governmental Organisations über Menschenrechte hat.

Auf Indianer, die in Kanada in die Städte abwandern, wartet kein leichtes Schicksal. Die Stadt Vancouver selbst bot mir ein trauriges Lehrstück für die Existenz nicht weniger Indianer und Indianerinnen als Prostituierte, Alkohol- und Drogensüchtige. Daß der Alkohol schon traditionell eine große Gefahr für Indianer ist, führte einer ihrer Vertreter im Gespräch mit mir darauf zurück, daß sie, die ausschließlich in Gemeinschaft zu leben gewohnt sind, die Isolation in den Städten nicht ertragen. Der einzige Platz, wo sie in der Stadt Menschen finden, ist die Kneipe. Und dort ist die Gefahr, allmählich immer mehr dem Alkohol zu verfallen, groß. Als Gegenmaßnahme ist auch in vielen Reservationen Alkohol ganz verboten. Häuptling Robinson versicherte mir, er tränke keinen Tropfen, wie viele seiner Mit-Ältesten, um seinen Leuten Vorbild zu sein.

Die sozialen Bedingungen für Indianer sind erheblich schlechter als für weiße Kanadier. Das durchschnittliche Einkommen von Indianern beträgt die Hälfte oder zwei Drittel des allgemeinen Durchschnitts. Die Arbeitslosenrate unter den Indianern erfaßt bis zu 35 Prozent der arbeitenden Bevölkerung. In einigen Gebieten sind es mehr als 90 Prozent. Nahezu 19 Prozent der Wohnungen in den Reservationen beherbergen mehr als zwei Familien. Unter diesen Bedingungen leben 40 Prozent aller Status-Indianer. 1977 hatten weniger als 40 Prozent indianischer Wohnungen fließendes Wasser, Abwasserversorgung und sanitäre Einrichtungen. Das nationale Niveau beträgt 90 Prozent. In Manitoba, Saskatchewan und im Norden des Landes sind mehr als 40 Prozent der Gefängnisinsassen Indianer. Die Anzahl der junge Leute, die als Delinquenten betrachtet werden, ist dreimal höher als im gesamten Kanada. Unfälle, Vergiftungen und Gewaltakte sind zu über 33 Prozent Todesursachen unter indianischen Menschen. Nur 9 Prozent der übrigen Bevölkerung stirbt aus diesem Grunde. Die Selbstmordrate unter Indianern ist dreimal so hoch wie im übrigen Kanada.[28]

Bitter für selbstbewußte Indianerführer ist es auch, daß in der öffentlichen Meinung in Kanada und anderswo solche Tatsachen das Vorurteil über Indianer verfestigen. Eric Robinson, Koordinator der „Brotherhood of Indian Nations in Manitoba", sagte mir in einem Interview in Vancouver:

„Unglücklicherweise gibt es viele Dinge, die gegen uns gearbeitet haben. Eines davon sind die Massenmedien. Sie haben Indianer immer als betrunken und schlecht dargestellt. Oder einige Hollywood-Filme haben Indianer

immer als edlen Wilden gezeigt. Beides ist falsch. Wir müssen in unserem indianischen Volk wieder Stolz erwecken. Wir sollten unsere Fähigkeiten in den Medien verbessern und unsere eigenen Leute in die Medien bringen. Zur gleichen Zeit müssen wir unser Volk dazu erziehen, stolz auf das zu sein, was sie sind, und auf ihr Erbe."

Wer in Vancouver spazierengeht, wird auch Indianer an der Außenfront vom 28. Stock eines Hochhauses Fenster putzen sehen — also eine ordentlich bezahlte Tätigkeit ausüben. Solche Jobs werden mit Vorliebe an Indianer gegeben, weil viele fast schwindelfrei sind. Man sieht auch hin und wieder Schilder indianischer Ärzte und Rechtsanwälte.

Die Vertreter der Zusammenschlüsse von verschiedenen Indianergruppen im ganzen Land repräsentieren auch politisch ein wachsendes indianisches Selbstbewußtsein. Indianergruppen bekommen auch über Landesgrenzen hinweg Kontakt zueinander.

Obwohl man Indianer in Kanada nicht umbringt wie in Guatemala oder vertreibt wie in Brasilien, fürchten ihre Vertreter dennoch einen schleichenden Genozid durch Assimilation. Der Grat zwischen kultureller Identität und dem Anpassen an Know-how und Spielregeln der weißen Gesellschaft ist schmal. So dienen Auftritte von Indianern vor internationalen Konferenzen, Reisen in Amerika und nach Europa einer Bewußtseinsbildung dafür, daß sie noch existieren, in Frieden leben und sich selbst bestimmen wollen.

Auch für uns ist es wichtig, daß sie überleben. Weil der aus den Vereinigten Staaten stammende Welteinheitsweizen immer anfälliger wird für Pilze und Schädlinge, ist der Gen-Bestand der wenigen noch verbleibenden wilden Getreidesorten zu einem der kostbarsten Schätze der gesamten Menschheit geworden. Entsprechend ist auch das kulturelle Wissen der kanadischen Ureinwohner von unabsehbarem Wert für uns alle. Über kurz oder lang müssen wir aus der ökologischen Krise der Gegenwart neue Verhaltens- und Handlungsweisen finden, ohne sie jahrhundertelang vorher erprobt haben zu können. Wie alle vom physischen Aussterben oder kulturellen Identitätsverlust bedrohten Völker, so kämpfen auch die kanadischen Indianer in ihren Reservationen, städtischen Kulturclubs und auf internationalen kirchlichen Konferenzen um unser gemeinsames Überleben.

1 Roderick A. Robinson sen., „Als wir ‚entdeckt' wurden" in: Beiheft 48 zur ÖR „Vancouver 1983", Frankfurt 1984.

2 Genauere Informationen über die Nishgas in: „Citizens Plus. The Nishga people in the Nass River Valley in Northwestern British Columbia", Revised edition, April 1980, published by The Nishga Tribal Council, New Aiyansh, B. C., VOJ 1AO, zu beziehen über: „Project North", 154 Glenrose Ave., Toronto/Ontario, M4T 1K8, Canada.

3 „Die Nordwestküsten-Indianer: Die Überflußgesellschaft" in: Wolfgang Lindig und Mark Münzel, „Die Indianer", 2. Aufl. München 1981, S. 50 ff.

4 Lindig/Münzel, a.a.O., S. 52.

5 „Indianermärchen aus Kanada", hrsg. von Frederik Hetmann, Frankfurt 1978.

6 Leon Howell and Harriet Ziegler, „Natives' gift goes up", in: Canvas (Vancouver-Konferenzzeitung), issue No. 6, 30. 7. 1983.

7 Zu Kultur und Kunst s.: „Donnervogel und Raubwal", Indianische Kunst der Nordwestküste Nordamerikas, Katalog der Ausstellung zum 100jährigen Bestehen des Hamburger Völkerkundemuseums, Hamburg 1979. Douglas Leechman „Native Tribes of Canada", Toronto, o. J., S. 231 ff.
Zu zeitgenössischer indianischer Kunst s.: Ulli Steltzer „Indian Artists at Work", Vancouver/Seattle, 1976.

8 Lindig/Münzel, a.a.O., S. 46 ff.

9 Zu diesem wie zu allen anderen sozialen Problemen s.: Hugh and Karmel McCullum „This land is not for sale", Toronto 1975.

10 McCullum, a.a.O., S. 126 u. Anm. 1, S. 146.

11 Hierzu und zu allen juristischen Fragen s.: James S. Friders „Canada's Indians, contemporary conflicts", Scarborough/Ontario 1974.

12 Albert P. Niblack, „The Indians of Southern Alaska und Northern British Columbia", United States National Museum Report for 1888, Washington, S. 225-386.

13 Christian F. Feest, „Das rote Amerika. Nordamerikas Indianer", Wien 1976, S. 249.

14 McCullum, a.a.O., S. 172.

15 Friders, a.a.O., S. 21 f.

16 Brief vom 5. 1. 1984 an die Verfasserin.

17 McCullum, a.a.O., S. 186.

18 Brief Karmel McCullum, a.a.O.

19 McCullum, a.a.O., S. 9.

20 McCullum, a.a.O. sowie Rede von R. Robinson, in: Beiheft 48 zur ÖR, a.a..O.

21 Hinweis darauf bei Theodor Schober, „Das Treffen der Häuptlinge", Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt Nr. 37, Hamburg 11. 9. 1983, S. 13.

22 Karl-Heinz Raach, „Tiefflugübungen der deutschen Luftwaffe in Labrador" in: „Indianer und Inuit/Kanada", pogrom Nr. 102/103, 1983. Russell Barsh, „Konzerne gefährden das Leben in der Arktis", in: pogrom Nr. 89/90, 1982.

23 Wortlaut in: „Bericht aus Vancouver 83", Frankfurt 1983, S. 193.

24 World Council of Churches „Resource Sharing Book", Genf 1984, S. 608 f.

25 Dazu zählen auch die Aborigines in Australien, Maoris aus Neuseeland, Gruppen aus den Philippinen und andere.

26 World Council of Churches „Land rights for indigenous People", PCR information, report and background papers No. 16, Genf 1983. Dort werden neben zahlreichen weiteren Quellen zu Landrechtsprogrammen auch alle mit dem ÖRK in Kontakt stehenden indianischen Vereinigungen mit Adresse genannt.

27 „Der Völkermord geht weiter". Indianer vor dem IV. Russell-Tribunal, hrsg. von der Arbeitsgruppe Indianer der „Gesellschaft für bedrohte Völker", Hamburg 1982.

28 Brief Karmel McCullum, a.a.O.

Neue ökumenische Friedensethik

Versuch einer vergleichenden Standortbestimmung

VON WOLFGANG LIENEMANN

> Nur *der* Friede hat eine dauerhafte Zukunft, der auch das Wohl des Feindes sucht.
>
> (Helmut Schmidt)

In der ökumenischen Friedensethik hat sich in den letzten Jahren ein tiefgreifender Wandel vollzogen. Nicht nur ist eine erstaunliche Fülle neuer Untersuchungen, Denkschriften und Erklärungen vorgelegt worden, sondern diese fanden auch eine Aufnahme und Resonanz, die man beispiellos nennen könnte. Dabei muß man gar nicht allein an die großen, weltweiten Demonstrationen vom Herbst 1983 denken, sondern kann ebensogut auf die unübersehbare Vielfalt von Friedenswochen, Arbeitskreisen oder Aktionsgruppen sowohl im Raum der Kirchen wie in Gewerkschaften und Parteien verweisen. Wenn man unter „ökumenischer Friedensethik" den Inbegriff der Prozesse der Selbstverständigung in den Kirchen der Christenheit versteht, in denen nach dem gebotenen Zeugnis der Christen in den politischen Auseinandersetzungen der Gegenwart gefragt wird, dann läßt sich leicht zeigen, daß die Sensibilität für diese Fragen deutlich zugenommen hat und einhergeht mit einer bemerkenswerten Bereitschaft auch zu persönlichem politischen Engagement. Obwohl die Friedensbewegung in Westeuropa zumindest vorläufig ihr unmittelbares Ziel, die Aufstellung neuer Atomraketen und Marschflugkörper zu verhindern, verfehlt hat, hat sie eine Mobilisierung breiter Schichten erreicht, die vor wenigen Jahren niemand vorausgesehen hat. Die Bereitschaft und Fähigkeit vieler Menschen, sich in die komplizierten Probleme internationaler Beziehungen und besonders der Militärpolitik hineinzudenken und die Experten kritisch zu befragen, hat erkennbar zugenommen; eine längst fällige Demokratisierung der Verteidigungspolitik hat begonnen.[1]

Noch wichtiger erscheint mir indes die Internationalisierung der Auseinandersetzungen um die Fragen heutiger Friedenssicherung. Die Prozesse der ethischen Urteilsbildung in den verschiedensten Kirchen in unterschiedlichen Ländern, Kontinenten und politischen Bündnissen lassen eine Fülle

von Querverbindungen erkennen, die eine neue Qualität der ökumenischen Beziehungen, jedenfalls auf diesem Felde, anzeigen. Friedensethik im nationalstaatlich verengten Horizont ist in der Ökumene damit überholt. Auch wenn in den verschiedenen Konfessionsfamilien und national eingebundenen Kirchen die Kräfte der jeweiligen Traditionen nach wie vor prägend wirken, haben Christen, Kirchen und kirchliche Einrichtungen doch zunehmend gelernt, aufeinander zu hören und sich voreinander zu verantworten. Die Impulse, die das Zweite Vatikanische Konzil der Friedensethik in der römischen Kirche gegeben hat, wirken auch im Raum der ökumenischen Bewegung, während umgekehrt die anfänglich vor allem in reformatorischen Kirchen verbreitete Überzeugung, daß die atomare Abschreckung lediglich eine politische Stabilisierung für eine Übergangszeit, ein Transitorium, bedeuten könne, mittlerweile auch in Verlautbarungen des Lehramtes der römischen Kirche Eingang gefunden hat.[2] Selbstverständlich bedeutet diese neue ökumenische Ausrichtung politischer Ethik nicht, daß die Sachfragen außer Streit wären, wohl aber, daß die wichtigsten Kontroversen heute quer zu den konfessionellen Grenzen liegen.

In mindestens zwei militärpolitischen Problemkreisen hat die neue Qualität ökumenischer Kommunikation in der Sache Erkenntnisse bewirkt, die über den bisherigen Stand der Urteilsbildung hinausführen. Diese Erkenntnisse liegen zum einen darin, daß politische Interessenunterschiede zwischen den NATO-Mitgliedsstaaten bewußt geworden sind, die früher nur marginale Aufmerksamkeit gefunden hatten. Zum andern hat vor allem die neuere Strategiediskussion dazu gezwungen, die bekannte Tatsache nicht länger zu verdrängen, daß die Glaubwürdigkeit militärischer Abschreckung davon abhängt, daß die Fähigkeit und Bereitschaft zur militärischen Verteidigung gegenüber einer bewaffneten Aggression keinem Zweifel unterliegen. Während man nicht nur im Bereich der EKD in den kirchlich-theologischen Verlautbarungen der sechziger Jahre kaum einen Hinweis auf die unvorstellbare Situation finden kann, daß die atomare Abschreckung versagen könnte, hat die neue strategische Debatte[3] die bisherigen Verdrängungen des nuklearen Dilemmas unmöglich gemacht. Denn Abschreckung mit Kernwaffen zum Zwecke der Kriegsverhütung ist nur möglich, wenn man willens und in der Lage ist, einen aufgezwungenen Verteidigungskrieg auch auszufechten.[4]

Das qualitativ Neue der ökumenischen Friedensethik, wie es sich gegenwärtig in deutlichen Umrissen, aber noch unklaren Zukunftsperspektiven abzeichnet, weist auf diesem Hintergrund zumindest zwei charakteristische Merkmale auf: Es ist erstens bestimmt durch das Ende der Illusion, auf der

Basis der atomaren Abschreckung sei eine dauerhafte politische Friedensordnung möglich, und diese Einsicht wurde zum andern insbesondere durch die stärkere Intensität ökumenischer Kontakte, nicht zuletzt in Süd-Nord-Richtung, gewonnen. Welche Konsequenzen sich daraus ergeben werden, ist durchaus offen; man kann nicht ausschließen, daß die gegenwärtige Rüstungsrunde in Ost und West sowie das Ansteigen der Rüstungsexporte in die Dritte Welt bei vielen Resignation und Fatalismus bewirken werden, und ebenso ist ungewiß, ob das Potential moralischer Kritik übersetzt werden kann in die Sprache konstruktiver Politik.[5] Ich will in diesen Fragen hier keine Mutmaßungen anstellen, sondern zunächst lediglich in fünf Abschnitten die wichtigsten kirchlich-theologischen Stellungnahmen der letzten Zeit präsentieren, und zwar unter der besonderen Fragestellung, inwiefern die harten politischen Tatsachen einen neuen ökumenischen Konsens ermöglicht, wenn nicht gar erzwungen haben. Dabei frage ich vergleichend nach zentralen theologischen Gesichtspunkten, um die Besonderheiten der jeweiligen Traditionen ein wenig zu profilieren. Den Schluß bilden dann einige Erwägungen zum Aufbau einer politischen Ethik „beyond deterrence".

I.

In den Stellungnahmen von Christen und Kirchen zu den aktuellen Problemen militärischer Sicherheitspolitik hat sich seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges eine Mehrheitsauffassung herausgebildet, die drei Grundthesen miteinander verknüpft: Erstens ist Christen der Einsatz von Massenvernichtungswaffen, jedenfalls in einem „totalen Krieg", unter keinen Umständen erlaubt; zweitens kann die Beteiligung von Christen an der Bereithaltung von Kernwaffen zum Zwecke der Kriegsverhütung nicht verworfen werden; drittens kann das atomare Gleichgewicht bestenfalls für eine Übergangszeit hingenommen werden, sofern die Wahrscheinlichkeit eines Krieges dadurch nicht erhöht wird. Von Anfang an steht neben dieser Mehrheitsauffassung die pazifistische Überzeugung, daß im Atomzeitalter vollends offenbar geworden ist, daß jede Beteiligung an militärischer Gewalt Auflehnung gegen Gottes Gebote und Verheißungen sei. Die Mehrheitsauffassung wiederum ist in sich sehr differenziert; vor allem die erste Grundthese läßt verschiedene Interpretationen zu, die dadurch bestimmt sind, daß versucht wird, zwischen einem militärisch begrenzten, politisch kontrollierbaren und völkerrechtlich zulässigen Kernwaffeneinsatz und einem unterschiedslosen (undiscriminating) Waffengebrauch im totalen Krieg (all-out-

war) zu unterscheiden. Ich habe in einer Untersuchung[6] gezeigt, daß die Rechtfertigungsversuche eines begrenzten Kernwaffeneinsatzes stets zurückgreifen auf die Traditionen der Lehren vom „gerechten Krieg" und daß diese Überlegungen vor allem die Stellungnahmen von kirchlichen Gremien im angelsächsischen Sprachraum und in der römischen Kirche bestimmt haben. Demgegenüber sind die meisten kirchlichen und theologischen Dokumente, die in Mitteleuropa und besonders im deutschen Protestantismus erarbeitet worden sind, von der Überzeugung geleitet, daß auch ein begrenzter Atomkrieg aufgrund der strengen Kriterien, die an die Behauptung eines „bellum iustum" anzulegen sind, nur verworfen werden kann. Der tatsächliche Einsatz von Kernwaffen kann danach ethisch nicht legitimiert werden.

Dieser Gegensatz zwischen kirchlich-theologischen Grundpositionen ist lange Zeit verdeckt und unausgetragen geblieben, zumal in Deutschland die Verwerfung jeder Rechtfertigung eines Krieges mit Massenvernichtungswaffen häufig einherging mit der Billigung einer Art gerechter Abschreckung. Während in den Beiträgen der nordamerikanischen und englischen Kirchen zur ökumenischen Friedensethik immer auch der Fall bedacht worden ist, der eintritt, wenn die Abschreckung versagen sollte, sind die ethischen Reflexionen im kontinentaleuropäischen Kontext an dieser Grenze des Unvorstellbaren meist abgebrochen worden. Vor allem in Beiträgen lutherischer Provenienz findet man an dieser Stelle oft das ominöse Wort von der Schuldverstrickung. Dennoch ist verständlich, daß gegenüber diesen Fragen eine erhebliche Zurückhaltung geübt wurde, denn ihre öffentliche Erörterung hätte verstärkt auf den Sachverhalt aufmerksam gemacht, wie es um die militärische Verteidigungsfähigkeit der deutschen Staaten als den geostrategisch am stärksten gefährdeten Bündnispartnern bestellt ist.

Es liegt in der Logik der Politik und Strategie der Abschreckung, daß sie das Sicherheitsdilemma, dem sie entspringt, nicht überwinden kann, sondern stets neu hervorbringt. „Staaten akkumulieren Machtmittel, weil sie sich, gegenseitig wie allseitig, mißtrauen. Sie mißtrauen sich, weil die anderen sich konform verhalten, und sie sich von deren Macht bedroht fühlen. Also bedrohen sie einander, weil sie aus Mißtrauen Machtmittel unterhalten."[7] Das atomare Gleichgewicht läßt sich nicht immanent nach waffentechnischen Gesichtspunkten stabilisieren, sondern stellt eine Funktion der gegenseitigen Bedrohungsvorstellungen und Sicherheitsbedürfnisse dar. Darum führt in der Regel eine Verschlechterung der politischen Beziehungen zwischen den Bündnisvormächten zur Forderung nach waffentechni-

schen Innovationen, während diese immer wieder die Quelle neuen Argwohns bilden. Hinzu kommt, daß der Westen aus Kostenüberlegungen stets die konventionelle Rüstung in geringerem Maße forcierte als der Warschauer Pakt und die damit tatsächlich oder vermeintlich gegebene Unterlegenheit durch die Planung eines frühzeitigen Kernwaffeneinsatzes zu kompensieren suchte.

Unter diesen Rahmenbedingungen besteht die Gefahr, daß aus jedem technischen Innovationsschub und jeder Umrüstung destabilisierende Folgen hervorgehen können. Eine derartige Entwicklung muß zwangsläufig dazu führen, daß die Ambivalenz der Nuklearrüstung erneut ins Bewußtsein tritt. Diese Entwicklung ist seit Mitte der siebziger Jahre zu beobachten, und sie bildet die sachliche Voraussetzung der neuen ökumenischen Friedensethik, die von einer vertieften Einsicht in diejenigen Widersprüche ihren Ausgang nahm, welche der Denkfigur der Abschreckung innewohnen. Das „Heidelberger Friedensmemorandum" hat diese Ambivalenz folgendermaßen charakterisiert:

„Kernwaffen sollen abschrecken, werden aber um der Glaubwürdigkeit willen zu Kriegführungswaffen weiterentwickelt. Militärische Einsatzplanung soll den Einsatz verhindern, muß ihn aber vorbereiten. Die Androhung eines umfassenden Krieges soll Kriegsausbruch verhüten, doch die militärischen Planungen sehen um der Glaubwürdigkeit willen Begrenzungen vor. In Krisensituationen ist das vorrangige politische Ziel die Deeskalation der Spannungen, um Krieg zu vermeiden; zu diesem Zweck wird aber das Mittel der Eskalation bereitgehalten. Das zwischen den Konfliktgegnern ausgetauschte Angebot zur rationalen Zusammenarbeit hat die Abwendung eines Kriegsausbruches zum Ziel, wird mit der Schadensandrohung aber seiner Eindeutigkeit beraubt.

In der Umsetzung der Denkfigur der Abschreckung in Militärstrategien ist es nicht gelungen, den Charakter von Kernwaffen als ausschließlich politische Drohmittel durchzuhalten. Auch Waffen, mit denen man nur drohen will, sind Waffen. Die Verkleinerung der Kernwaffen zu Gefechtsfeldwaffen mit begrenzter Schadenswirkung und ihr Einbau in die militärstrategische Planung der Kriegsführung drohen diesen Waffen ihre abschreckende Wirkung zu nehmen."[8]

Im Rahmen der herkömmlichen Abschreckungslogik ist es folgerichtig, begrenzte nukleare Optionen zu entwickeln, wenn man für den Fall einer Aggression die Alternative von Kapitulation oder umfassender Zerstörung vermeiden will. Diese Absicht steht auch hinter der Aufstellung neuer Mittelstreckenraketen in Europa und den Verbesserungen der Zielgenauigkeit bei den verschiedensten Waffensystemen. Doch diese Maßnahmen, die militärische Handlungen begrenzen und kontrollieren sollen, machen sie dadurch auch allererst möglich und können, wenn die begleitenden politischen Signale zumindest zweideutig sind, von der anderen Seite als erhöhte

Bedrohungen wahrgenommen werden.

Diese Entwicklung konnte seit Mitte der siebziger Jahre, als während der Zeit der Carter-Administration wichtige politische Entscheidungen in der Nuklearstrategie fielen[9], auch an den Kirchen nicht vorbeigehen. Etliche von ihnen, vor allem in Holland und Deutschland, hatten in offiziellen Verlautbarungen immer wieder hervorgehoben, ihre billigende oder stillschweigende Hinnahme der Strategie der nuklearen Abschreckung stehe unter dem Vorbehalt, daß unter dem Schirm des atomaren Gleichgewichts keine Aufrüstung, sondern eine Politik wirksamer Rüstungskontrolle, ja substantieller Abrüstung betrieben werde.[10] Unter diesem und dem anderen Vorbehalt, daß der waffenlose Friedensdienst mit dem Wehrdienst als gleichrangig oder gleichwertig gelten müsse, hatte man im Sinne der „Heidelberger Thesen" von 1959 im Raume der EKD von einer „Komplementarität" sprechen und erklären können, daß die Kirche „die Beteiligung an dem Versuch, durch das Dasein von Atomwaffen einen Frieden in Freiheit zu sichern, als eine heute noch mögliche christliche Handlungsweise anerkennen" könne.[11] Diese These, welche freilich von Anfang an auf scharfe Kritik gestoßen war, mußte ihre konsensstiftende Kraft einbüßen, sobald unübersehbar wurde, daß ihre Voraussetzungen zerbrochen waren.[12] Damit wurde eine friedensethische Neuorientierung notwendig, wie sie sich gegenwärtig in verschiedenen Kirchen und auf unterschiedlichen Ebenen vollzieht.

II.

Während für die römische Kirche die Neuorientierung von der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes" des Zweiten Vatikanischen Konzils ausging, nahm im protestantischen Bereich, besonders in Europa, die Nederlandse Hervormde Kerk eine Schrittmacherfunktion wahr. Ihre bescheiden als „Handreichung" bezeichnete Denkschrift von 1979 über „Kirche und Kernbewaffnung"[13] markiert in mehrfacher Hinsicht einen Durchbruch. Nachdem die Synode 1962 noch ganz ähnlich wie die meisten Voten im Bereich der EKD und ihrer Gliedkirchen den Einsatz von Kernwaffen verworfen, die Bereithaltung zu Abschreckungszwecken jedoch akzeptiert hatte, setzte in den siebziger Jahren ein Prozeß des Umdenkens ein, der vor allem vom Interkirchlichen Friedensrat gefördert wurde und in dessen Kampagne von 1977 mit dem Titel „Schafft die Kernwaffen aus der Welt, fangt in den Niederlanden damit an" kulminierte.[14] Die Hervormde Kerk veranlaßte ihrerseits, die genannte Handreichung zu erarbeiten, die in verständlicher

Weise die Grundlagen der Militärpolitik und die Logik des „Abschreckungssystems" mitsamt den wichtigsten Entwicklungslinien seit 1962 darstellt. Charakteristisch für die Denkschrift ist folgendes: 1. Sie bietet nach einleitenden Überlegungen zu „Politik und Seelsorge" ausführliche, grundlegende Sachinformationen, die auch dann für die gemeindliche und eigene Urteilsbildung nützlich sind, wenn man nicht jede einzelne Behauptung teilt (so halte ich die Ausführungen zu nuklearen Erstschlagsfähigkeiten für ungenau und teilweise falsch[15]). 2. Dem analytischen Befund werden sodann die Hauptpositionen theologischer Friedensethik gegenübergestellt, wobei vor allem der Bericht über die Auffassungen von P. Ramsey und J. C. Bennett den Europäern deutlich macht, daß es durchaus differenzierte und politisch einflußreiche Lehren über einen zu rechtfertigenden Atomkrieg im nordamerikanischen Protestantismus gibt.[16] 3. Schließlich wird aus der Diagnose, daß „das Abschreckungssystem" aus sich heraus nicht nur zu keiner Veränderung fähig ist, sondern durch seine inhärenten Widersprüche die Kriegswahrscheinlichkeit erhöhe, die Konsequenz eines „Nein zum Wahnsinn" gezogen. Das Vertrauen in die Logik der Abschreckung wird als moderner Götzendienst verworfen; dabei geht es „um die Deutung eines kollektiven Sicherheitssystems, das auf der ausgesprochenen Bereitschaft beruht, die Schöpfung in Chaos zu verwandeln"[17]. Die absolute Waffe fordert, will man ihren Einsatz rechtfertigen, den absoluten Feind; die Angst vor diesem Feind kennt keine Alternativen. Götzendienst, Unterwerfung unter dämonische Mächte findet statt, wo diese immanenten Fixierungen nicht mehr aufgebrochen werden können.

Man muß diese dämonologische Betrachtung nicht teilen und kann durchaus die begrenzte Rationalität der Abschreckungsstrategie positiver würdigen als die Holländer — ihre Sachkritik ist damit nicht widerlegt. Dieser liegt letztlich die historische Erfahrung zugrunde, daß ein Krieg, auf dessen sei es aufgezwungene Führbarkeit man sich systematisch vorbereitet, auch und gerade weil man ihn vermeiden will, eines Tages tatsächlich begonnen wird. Das Nein der Holländer ist der Griff nach der Notbremse in einem führerlosen Zug. Dieses Signal ist in der ökumenischen Christenheit durchaus verstanden worden. Dabei hat die Hervormde Kerk kein autoritatives Urteil fällen wollen, sondern das Ergebnis ihrer Studienarbeit den Gemeinden in Holland ebenso wie dem ÖRK in Genf zur Prüfung und, falls möglich, Zustimmung unterbreitet. Über 700 schriftliche Reaktionen gingen ein, und in einem Pastoralbrief an die Gemeinden[18] hat daraufhin die Generalsynode im November 1980 ihr „Nein ohne jedes Ja" nicht nur zum Einsatz, sondern auch zum Besitz von Kernwaffen erklärt. Sie hat

freilich realistischerweise hinzugefügt, daß dieses Nein nur in einem Prozeß des allmählichen Übergangs zu verwirklichen sei.

III.

Der Stein, den die Holländer ins Wasser warfen, zog erwartungsgemäß sehr unterschiedliche Kreise. In der Bundesrepublik Deutschland kristallisierten sich die bekannten friedensethischen Gegensätze in der Denkschrift der EKD „Frieden wahren, fördern und erneuern" vom Herbst 1981 einerseits, der Erklärung des Moderamens des Reformierten Bundes „Das Bekenntnis zu Jesus Christus und die Friedensverantwortung der Kirche" vom Sommer 1982 andererseits.[19] Weil vermutlich beide Dokumente den Lesern dieser Zeitschrift bekannt sind, möchte ich mich im folgenden auf wenige kritische Hinweise und Bemerkungen beschränken.

Die EKD-Denkschrift ist bisweilen so rezipiert worden, als stünde in ihr nur der vielfach kritisierte Satz, daß die Kirche „auch heute, 22 Jahre nach den Heidelberger Thesen, die Beteiligung am Versuch, einen Frieden in Freiheit durch Atomwaffen zu sichern, weiterhin als eine für Christen noch mögliche Handlungsweise anerkennen" müsse (58). Dabei wird manchmal der übernächste Satz überlesen, der lautet: „Allein, diese Handlungsweise ist nur in einem Rahmen ethisch vertretbar, in welchem alle politischen Anstrengungen darauf gerichtet sind, Kriegsursachen zu verringern, Möglichkeiten gewaltfreier Konfliktbewältigung auszubauen und wirksame Schritte zur Senkung des Rüstungsniveaus zu unternehmen" (58). Die Denkschrift der EKD gibt zu erkennen, daß ihre Verfasser sich der naheliegenden Gefahr bewußt waren, diese Formulierungen könnten lediglich als Vertröstung aufgefaßt werden. Demgegenüber haben sie einzuschärfen versucht, daß der genannte politische Rahmen eines historischen Übergangs für diejenigen, die „Friedensdienst mit Waffen" leisten, ebenso Verbindlichkeit beanspruchen kann wie für jene, die bereit sind, „ohne Rüstung zu leben". Wenn man sich nicht weigert, die EKD-Denkschrift in dem von ihr selbst gewiesenen Gefälle zu verstehen, kann man nicht bestreiten, daß diese Öffnung der *politischen* Dimension von Friedensverantwortung gegenüber der Erbsenzählerei beim Vergleich von Soldaten und Raketen an der Zeit war. Gleichzeitig muß man aber in Zukunft die EKD und ihre Kammer für öffentliche Veranwortung an dem damit selbst gesetzten Maßstab messen, auf politische Entscheidungen in dem so definierten Rahmen orientierend einwirken zu wollen. Die Konkretisierungen des Wortes des Rates der EKD zur Friedensdiskussion im Herbst 1983 weisen jedenfalls in diese

Richtung[20], und man muß dringend wünschen, daß es nicht mit diesem einen Anlauf sein Bewenden haben wird.

Im Gegensatz zu den praktisch-politisch ausgerichteten offiziellen EKD-Stellungnahmen liegt das Schwergewicht der Erklärung des reformierten Moderamens ganz auf der Seite der theologischen Begründung des ethischen Urteils. In ausdrücklichem Anschluß an die Handreichung der Nederlandse Hervormde Kerk wird festgestellt: „Die Friedensfrage ist eine Bekenntnisfrage" (4). Damit wird zugleich angeknüpft an die Tradition der kirchlichen Bruderschaften, an Karl Barths zehn Thesen zur Frage der atomaren Bewaffnung vom März 1958[21] und an die Theologische Erklärung der Bruderschaften vom Oktober 1958.[22] Das „Nein ohne jedes Ja" auch zum Besitz von Atomwaffen wird bekräftigt, denn in der Friedensfrage „ist für uns der status confessionis gegeben, weil es in der Stellungnahme zu den Massenvernichtungsmitteln um das Bekennen oder Verleugnen des Evangeliums geht" (6).

Die Reaktionen auf diese steilen Sätze sind bekannt. Manche sahen hier Exkommunikationen und Personalkondemnationen, andere die Aufrichtung einer unevangelischen Gesetzlichkeit. Erklärungen[23] und Tagungen[24] folgten. Soweit ich bei diesen Tagungen und verschiedenen Veranstaltungen im Rahmen von Friedenswochen im Herbst 1983 beobachten konnte, ist die Fähigkeit, die Tragweite der Feststellung eines status confessionis zu ermessen, durchaus beschränkt. Viele, beispielsweise auch Theologiestudenten, sehen darin eine spezielle Form der rabies theologorum, auch wenn sich der Ernst des Problems spätestens dann erschließt, wenn man Bonhoeffers Vortrag über „Die Kirche vor der Judenfrage" vom April 1933 liest.[25] Ist so der Zugang zum Verständnis der Rede vom status confessionis für viele nur noch historisch vermittelt, so ist zugleich seine kirchenpraktische und vor allem kirchenrechtliche Bedeutung in der Gegenwart vollends unklar. Schon in den fünfziger Jahren hat der amerikanische Mennonit J. H. Yoder die Vertreter der kirchlichen Bruderschaften gefragt, welche institutionellen Konsequenzen sie aus jener Aufstellung zu ziehen beabsichtigten, welche lautete: „Der Standpunkt der Neutralität in dieser von uns als Sünde erkannten Sache ist mit dem Bekenntnis zu Jesus Christus unvereinbar."[26] Die Antwort auf Yoders Frage steht aus. Tatsächlich hat der Standpunkt der Neutralität, jedenfalls hinsichtlich der bindend-verbindlichen Qualität kirchlicher Rede, seither das Feld beherrscht. Ist das verwunderlich? In der Volkskirche doch wohl nicht. Das aber bedeutet, daß die Erklärung des Moderamens, die nicht von der Friedensverantwortung der Christen, sondern der *Kirche* spricht, in Zukunft dazu zwingt, die

ekklesiologischen und, damit in eins, die staatskirchenrechtlichen Aspekte des kirchlichen Friedenszeugnisses zu bedenken. Wenn der Anstoß des Moderamens in dieser Richtung wirkt, kann man die Unzulänglichkeiten der politischen Analyse verschmerzen.[27]

IV.

Ein kurzer Vergleich mit neueren Stellungnahmen aus dem Bereich der römischen Kirche mag indes die Hoffnungen auf Eindeutigkeit und vor allem Verbindlichkeit kirchlicher Verlautbarungen relativieren. Wenn irgendeine Kirche dazu in der Lage wäre, dann sollte man am ehesten von der römischen erwarten können, daß sie ethische Grundsätze auch kirchenrechtlich zu verankern und zu sanktionieren vermag. Wäre es nicht möglich, die Tötung geborenen Lebens durch militärische Gewalt mit derselben Strafe zu belegen wie die Tötung ungeborenen Lebens (CIC, can. 1398)? Die römische Kirche hat das nicht getan[28], obwohl das Zweite Vatikanische Konzil in der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes" folgende Erklärung formuliert hat: „Jede Kriegshandlung, die auf die Vernichtung ganzer Städte oder weiter Gebiete und ihrer Bevölkerung unterschiedslos abstellt, ist ein Verbrechen gegen Gott und gegen den Menschen, das fest und entschieden zu verwerfen ist."[29] Dieser Satz ist nur zu verstehen, wenn man darin die Anwendung der klassischen Kriterien der Lehren vom gerechten Krieg auf militärische Optionen mit Massenvernichtungsmitteln erkennt. Zugleich steht dieser Verwerfungssatz in einer doppelten Klammer: ihm geht die These voraus, daß man, solange es kein durchsetzbares, rechtlich verfaßtes und weltweites Gewaltmonopol einer internationalen Autorität gibt, „einer Regierung das Recht auf sittlich erlaubte Verteidigung nicht absprechen" könne (Ziff. 79), und ihm folgt die These, daß die „Methode der Abschreckung" nur erträglich sei für eine gewisse Frist, innerhalb derer eine „Weltautorität" errichtet werden müsse. Man sieht, daß diese Überzeugung vom transitorischen Charakter der Abschreckung die meisten innerhalb der ökumenischen Bewegung vereinten Kirchen mit der römischen Kirche verbindet. Dieselbe Überzeugung ist auch maßgeblich für das Wort der Deutschen Bischofskonferenz „Gerechtigkeit schafft Frieden" vom April 1983[30] und für den Pastoralbrief der Katholischen Bischofskonferenz der USA „Die Herausforderung des Friedens — Gottes Verheißung und unsere Antwort"[31].

Da hier nicht der Raum ist für einen näheren Vergleich dieser wichtigen Dokumente, verweise ich lediglich auf eine weitere Gemeinsamkeit dieser

bischöflichen Verlautbarungen mit Positionen im EKD-Bereich und eine einschneidende Differenz zwischen dem westdeutschen und dem nordamerikanischen Hirtenwort. Gemeinsam ist den römisch-katholischen Voten mit der EKD-Denkschrift, daß sie sich nicht in der Lage sehen, wie beispielsweise die Holländer, ein „Nein ohne jedes Ja" auszusprechen. Solange man in Übereinstimmung mit dem rechtlichen Grundsatz der UN-Satzung am naturgegebenen Recht auf Selbstverteidigung (Art. 51) festhält, bleibt militärische Verteidigung als Form staatlicher Friedenspolitik möglich. Darum sprechen die deutschen Bischöfe bezüglich Waffendienst und Waffenverzicht von sich ergänzenden Perspektiven[32], und bei den Amerikanern heißt es: „Die katholische Lehre betrachtet diese beiden unterschiedlichen ethischen Entscheidungen als komplementär."[33] Diese Vorstellung von Komplementarität wird dann jedoch durch sachliche Kriterien, die aus den Lehren vom gerechten Krieg gewonnen werden, aufs strengste eingegrenzt. Die deutschen Bischöfe machen die befristete Hinnahme der nuklearen Abschreckung davon abhängig, daß (1) durch bestehende oder geplante militärische Mittel Kriege „weder führbar noch wahrscheinlicher" gemacht werden dürfen, daß (2) Hinlänglichkeit („gerade noch erforderlich") als Grenze des Abschreckungspotentials gefordert wird, und daß (3) alle militärischen Maßnahmen mit Rüstungskontrolle vereinbar sein müssen.[34] Die amerikanischen Bischöfe gehen mit ihren Kriterien darüber hinaus[35]: Sie verwerfen den nuklearen Ersteinsatz gegenüber einem Angriff mit konventionellen Waffen, sie melden schwere Bedenken an gegen die tatsächliche nuklearstrategische Zielplanung der USA (SIOP[36]), sprechen sich ebenfalls für ein Konzept der Hinlänglichkeit aus und lehnen jede Atomrüstung ab, die auf Überlegenheit und längere Kriegführungsfähigkeit abzielt. Die wichtigste Differenz zu dem deutschen Bischofswort sehe ich darin, daß die US-Bischöfe bestimmte aktuelle rüstungspolitische Optionen (MX, Pershing II) ausdrücklich ablehnen und zugleich konkrete Forderungen für gegenwärtig mögliche Abrüstungsschritte aufstellen (Entfernung nuklearer Kurzstreckenwaffen, atomwaffenfreie Zonen).[37] Beide Dokumente zeigen, wie konstruktiv sich die tradierten Lehren vom gerechten Krieg auf heutige militärpolitische Probleme anwenden lassen und dabei einerseits sehr weitgehende Konkretionen begründet werden können, andererseits keine geschlossene Kasuistik herauskommen muß, die den politischen Handlungsspielraum über Gebühr einengt. Wie in der westdeutschen friedensethischen Debatte auch am Werke H. Gollwitzers gezeigt werden kann, erweist sich so die Lehre vom gerechten Krieg als ein brauchbares Instrument kirchlicher Meinungsbildung und Politikberatung.

V.

Schließlich verweise ich auf das wichtigste Dokument aus dem Bereich der ökumenischen Bewegung, den Bericht über das öffentliche Hearing des ÖRK vom November 1981.[38] Hier wird, soweit ich sehe, die breiteste Bestandsaufnahme seit den Arbeiten einer Kommission der späten fünfziger Jahre vorgelegt; vor allem die Experten-Aussagen zur aktuellen Abschreckungsdiskussion markieren eine neue Qualität des ökumenischen Problembewußtseins. Diese Texte bedürften einer eingehenderen kritischen Analyse, als es hier möglich ist. Die praktischen Vorschläge für kernwaffenfreie Zonen, prozentuale Rüstungsreduktionen, Einfrieren der Nuklearrüstung, Teststopp und unabhängige Abrüstungsmaßnahmen sind nicht neu; sie nehmen etliche Anregungen der Palme-Kommission auf. Erst die an die Adresse der Kirchen gerichteten Schlußfolgerungen markieren eine eindeutigere Position, als sie zuvor in der ökumenischen Bewegung vertreten worden ist. „Wir glauben", heißt es nunmehr, „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."[39] Diese Formulierung fand wörtlich Eingang in die „Erklärung zu Frieden und Gerechtigkeit" der 6. Vollversammlung des ÖRK in Vancouver 1983, ebenfalls mit dem Zusatz, „daß eine solche Erklärung der Kirchen nicht zur Abschaffung von Atomwaffen führen wird"[40]. Darüber hinausgehend ruft die Vollversammlung die Kirchen dazu auf, bei ihren Regierungen darauf hinzuwirken, „ein völkerrechtliches Instrument auszuarbeiten und zu ratifizieren, mit dem sowohl der Besitz als auch der Einsatz von Atomwaffen als Verbrechen gegen die Menschheit geächtet werden kann."[41]

Es ist kein Zufall, daß diese Spitzenformulierung bis in den Wortlaut Ähnlichkeiten mit Abschnitt 80 aus „Gaudium et Spes" aufweist. Diese Beobachtung ist der Ausgangspunkt für die abschließenden zusammenfassenden Bemerkungen.

VI.

Anfang der achtziger Jahre, von denen manche meinen, daß sich die Kriegswahrscheinlichkeit erhöhe, haben viele Kirchen und Konfessionen begonnen, ihre bisherige stillschweigende oder billigende Hinnahme der Kriegsverhütung durch Abschreckung zu überdenken, wenn nicht aufzukündigen. Selbst Kirchen, die, wie die EKD bzw. ihre Gliedkirchen, soweit

noch nicht gehen mögen, betonen erneut und zunehmend dringlicher, daß das grausame Provisorium der Abschreckung nicht dauern könne und dürfe. Ein wichtiger sachlicher Grund für dieses Umdenken liegt in der Erkenntnis der inhärenten Widersprüche der Logik der Abschreckung.

Diese Einsicht ist nicht nur durch die breite Öffentlichkeit, die das Forum der neueren militärpolitischen Diskussionen bildete, verstärkt, sondern zusätzlich durch zwei weitere Argumente vertieft worden, die entscheidend, wiewohl nicht neu sind. Erstens nämlich hat die Besinnung auf die Traditionen der Lehren vom gerechten Krieg und die völkerrechtlichen Lehren vom ius in bello deutlich werden lassen, daß unterschiedslos zerstörerisch wirkende Waffen, die keine Verhältnismäßigkeit von Schutzfunktionen und Schadenswirkung einzuhalten erlauben, nach allen traditionellen Kriterien der Moral und des Rechtes zu verwerfen sind. Dieser Gedanke wurde vor allem in naturrechtlich geprägten Konzeptionen der römischen Kirche und des angelsächsischen Bereiches stets aufrechterhalten. Zweitens hat die wachsende Teilnahme von Vertretern der Dritten Welt am Streit um die Verteidigungspolitiken die Einsicht entstehen lassen, daß die finanziellen Mittel, die von der Rüstungsproduktion verschlungen werden, aus dem gemeinsamen Erbe der Menschheit und besonders aus den Ressourcen der Dritten Welt geraubt werden. E. Schillebeeckx hielt beim Amsterdam-Hearing des ÖRK für den wichtigsten Beitrag der römischen Kirche zur Friedensethik, daß erkannt werde, „nuclear weapons are stolen — the money is stolen from the third world“[42].

Das Zusammentreffen dieser Einsichten, die eher von den harten Gegebenheiten der politischen Wirklichkeit aufgezwungen als in moralischen Reflexionen entdeckt worden sind, verwehrt es der ökumenischen Christenheit, sich länger mit dem Status quo einer militärischen Friedenssicherung abzufinden, die für den stets latent gegenwärtigen Extremfall gezwungen ist, auf Kernwaffen zurückzugreifen. Ethisch läßt sich dieser Rückgriff unter keinen Voraussetzungen rechtfertigen. Darum ist der Standort der neuen ökumenischen Friedensethik durch die Frage bestimmt, wie das Abschreckungssystem politisch überwunden werden kann.[43] Diese Aufgabe ist allein durch ein entschiedenes und eindeutiges „Nein ohne jedes Ja“ nicht zu lösen, denn auch das Nein ist verwiesen auf einen langen Weg zu seiner Realisierung. Daß es aber für die Christenheit noch einen anderen Weg geben könne als in der Richtung, die durch jenes Nein vorgezeichnet ist, dürfte auf dem Hintergrund der hier beschriebenen Konvergenz verschiedenster Stellungnahmen ausgeschlossen sein.

Ist dies der heutige Standort, dann stellt sich die Frage, wie und mit wel-

cher Geschwindigkeit der entsprechende Weg eingeschlagen wird. O. Palme hat anläßlich des Amsterdam-Hearings dazu ausgeführt:

„Eine Politik, die zu internationaler Unsicherheit führt, kann keine nationale Sicherheit schaffen. Denn wenn die Welt insgesamt unsicher ist, können einzelne Länder nicht sicher sein. Sicherheit ist unsere gemeinsame Verantwortung: die Sicherheit eines Landes kann nicht auf Kosten anderer Länder erreicht werden. Sie muß zusammen erreicht werden — mit dem potentiellen Gegner, nicht gegen ihn. Sicherheit muß durch Zusammenarbeit entstehen auf regionaler und weltweiter Ebene — nicht durch Rivalität und Streben nach militärischer Überlegenheit. Dies sind unerläßliche Voraussetzungen in einem nuklearen Zeitalter."[44]

„Nur *der* Friede", so sagte Helmut Schmidt auf dem Katholikentag im September 1982 ganz ähnlich, „hat eine dauerhafte Zukunft, der auch das Wohl des Feindes sucht, ‚denn sein Wohl ist auch euer Wohl' — so heißt es bei Jeremia."[45] „Sicherheitspartnerschaft" ist auch das entscheidende Stichwort einer sorgfältigen Ausarbeitung der Theologischen Studienabteilung beim Bund der Ev. Kirchen in der DDR vom März 1983.[46] In der mit diesem Stichwort bezeichneten Richtung muß man suchen, wenn man nach Wegen fragt, die von der nuklearen Abschreckung wegführen. Das Stichwort erinnert freilich auch daran, daß es zum Aufbau einer tragfähigen politischen Friedensordnung eines Partners bedarf, denn einseitige Schritte und Maßnahmen können lediglich einen Auftakt bilden, nicht aber das politische Ziel markieren.

Immerhin ist vorstellbar, in dieser Perspektive „beyond deterrence" eine politische Ethik zu entwerfen, deren harter Kern in den gemeinsamen Überlebensinteressen der politischen Kontrahenten liegen muß. Das erfordert die Respektierung des Prinzips, sich nicht in die inneren Angelegenheiten der anderen Seite einzumischen — weder um sie zu befreien, noch um den Klassenkampf siegreich zu beenden. Eine Ethik jenseits der Abschreckung fordert von den Kirchen, in erster Linie das Band ihrer ökumenischen Einheit zu bedenken und danach zu handeln, und erst im weiteren die Bänder nationaler oder klassenmäßiger Loyalität zu würdigen. Eine derartige Ethik erfordert deshalb auch Bereitschaft und Fähigkeit, Konflikte zwischen derartigen Loyalitäten auszutragen. Souveräne Staaten wiederum können, solange es sie „beyond deterrence" geben wird, nur dann partnerschaftlich miteinander verkehren, wenn sie den Weg von der Konfrontation zum Verhandlungstisch finden und, unter anderem, nicht nur die Friedensbewegung auf der anderen Seite, sondern auch im eigenen Lande respektieren und fördern. Schließlich gilt für den Weg zur Sicherheitspartnerschaft, daß er, wenn der Rückgriff auf Waffen wegfallen soll, „durch eine Zone der Gefährdung des Rechts und der Freiheit" führen

kann (5. Heidelberger These). Die Qualität der künftigen ökumenischen Friedensethik wird daran gemessen werden, ob sie auf diesem Weg ein brauchbarer Wegweiser wird.

ANMERKUNGEN

1 Sie wurde in der Bundesrepublik Deutschland vor allem durch die linksliberale Publizistik unterstützt; ich verweise nur auf die zahlreichen Veröffentlichungen der Reihe „rororo-aktuell" und des verstorbenen Redakteurs der Süddeutschen Zeitung, Chr. Potyka.

2 Diese gegenseitige Beeinflussung zeigt sich auch daran, daß, soweit ich sehe, erstmals 1982 eine gemeinsame Dokumentation der CCIA (Commission of the Churches on International Affairs) und der päpstlichen Kommission „Justitia et Pax" vorgelegt werden konnte: Peace and Disarmament, Genf-Vatikan 1982 (hg. F. Solms).

3 Die durchaus nicht gänzlich neu ist; vgl. schon T. Greenwood/M. L. Nacht, The New Nuclear Debate: Sense or Nonsense?, in: Foreign Affairs 52, 1973/74, 761-780.

4 Die Bundesregierung erklärt dazu: „Eine Strategie, deren Ziel es ist, einen Krieg durch Abschreckung zu verhindern, kann in Anbetracht der realen Bedrohung weder auf Nuklearwaffen verzichten noch auf die Drohung, diese Waffen im äußersten Notfall auch einzusetzen" Weißbuch 1983. Zur Sicherheit der Bundesrepublik Deutschland, Bonn 1983, Tz. 275, 150. Ähnliche Formulierungen finden sich auch in den älteren Weißbüchern, die teilweise stärker den Grundsatz der Verhältnismäßigkeit unterstreichen, ohne ihn jedoch zu präzisieren.

5 Vgl. aber V. Deile, Die politische Arbeit beginnt jetzt erst richtig, in: Junge Kirche 1/1984, 21-26.

6 Kernwaffen und die Frage des gerechten Krieges als Problem ökumenischer Friedensethik seit 1945, Habil.-Schrift Heidelberg 1983 (masch.).

7 So im Anschluß an J. H. Herz, F. Solms, Sicherheit und Militärstrategie. Grenzen und Chancen von Abrüstung und ‚arms control', in: B. Moltmann (Hg.), Rüstung und Militarismus, Heidelberg 1981, 45-65 (hier 49).

8 Hamburg 1983, 28 f. Vgl. auch meine Untersuchung (Anm. 6), 204 ff.

9 Vgl. dazu K.-D. Schwarz, Amerikanische Militärstrategie 1945-1978, in: ders. (Hg.), Sicherheitspolitik, Bad Honnef-Erpel ^{3}1978, 345-372.

10 Vgl. zu den Grundpositionen meinen Aufsatz: Ökumenische Friedensethik. Hauptprobleme ihrer neueren Entwicklung, in: Materialdienst des konfessionskundlichen Instituts Bensheim 2/1982, 33-39.

11 8. Heidelberger These, u. a. abgedruckt im Anhang zum Heidelberger Friedensmemorandum (Anm. 8), 88. Vgl. hierzu auch meine Überlegungen: Geschichte und Zukunft der Komplementarität. Wie lange können Christen das Abschreckungssystem akzeptieren?, in: Christen im Streit um den Frieden. Beiträge zu einer neuen Friedensethik, hg. v. Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste, Freiburg 1982, 169-177.

12 Nicht zuletzt durch das Urteil des BVerfG vom 13. 4. 1978; vgl. dazu R. Eckertz, Die Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen, Heidelberg 1981.

13 Deutsche Ausgabe, übersetzt von H.-U. Kirchhoff, Neukirchen-Vluyn 1981 (^{4}1983!).

14 Vgl. die Erläuterungen zum Interkirchlichen Friedensrat in: Christen im Streit um den Frieden (Anm. 11), 288-291, sowie S. Riedstra, Negen Kerken in de vuurlinie. Vredensdiscussies binnen de Kerken 1980-1982, Amsterdam 1983, passim.

[15] Vgl. a.a.O. (Anm. 13), 37.40.67 u. ö. Erhöhte Zielgenauigkeit allein kann keine Erstschlagsfähigkeit verschaffen; ebensowenig ist eine auf Schadensbegrenzung angelegte „counterforce"-Strategie schwerlich als Vorbereitung eines Erstschlags zu deuten (67). An derartigen Stellen bedauert man, daß die Verfasser ihre Quellen nicht nennen, so daß man in eine kontroverse Erörterung darüber eintreten könnte.

[16] Vgl. auch in meiner Untersuchung (Anm. 6) zu Ramsey 136 ff.

[17] A.a.O. (Anm. 13), 137.

[18] Ebd. abgedruckt, 166-172; auch in: Christen im Streit um den Frieden (Anm. 11), 196-199, sowie in der Dokumentation „Kirche und Frieden". Kundgebungen und Erklärungen aus den deutschen Kirchen und der Ökumene (EKD-Texte 3), Hannover 1982, 239-242.

[19] Beide Texte erschienen im Jahr ihrer Veröffentlichung in Gütersloh. Seitenangaben im folgenden beziehen sich auf diese Publikationen.

[20] Der Text ist vielfach in Sonderdrucken publiziert. Konkret werden die Forderungen eines „nuclear freeze", einer Abkehr von einem frühzeitigen Kernwaffeneinsatz, Vorschläge einseitiger Abrüstungsmaßnahmen und eines (einstweiligen) Stationierungsverzichtes aufgenommen. Alle Einzelforderungen werfen naturgemäß eine Fülle von Rückfragen auf; demgegenüber ist zu begrüßen, daß überhaupt dieser Konkretisierungsgrad gewählt worden ist. Fragen muß man freilich, ob zum Zeitpunkt der Veröffentlichung nicht allen Beteiligten klar war, daß diese Argumente — zu spät kamen?

[21] Jetzt in: B. Klappert/U. Weidner (Hg.), Schritte zum Frieden, Neunkirchen-Vluyn 1983, 99.

[22] In: Christusbekenntnis im Atomzeitalter? (ThE NF 70) München 1959, 15f.

[23] U. Möller, Zum Problem des Status confessionis, in: Reformierte Kirchenzeitung 5/1983, 122-130; R. Wischnath, Das Christusbekenntnis und die Stellung der Christen zu den Massenvernichtungsmitteln, Beiheft zu Heft 7/1983 der Jungen Kirche.

[24] Arnoldshain, April 1982 (Vgl. epd-Dok. 46/82); Loccum, Januar 1983 (Loccumer Protokolle 1/1983).

[25] Ges. Schriften II, 44-53.

[26] Theologische Erklärung (Anm. 22), 16.

[27] Meine Kritik entzündet sich vor allem an der Erklärung S. 26-28. Auf S. 26 wird die Vereinbarkeit des Soldatenberufes mit dem Christsein genannt. S. 27, 2. Absatz, werden Kriterien aufgezählt (u. a., daß der Staat „Selbstvernichtung einkalkuliert" [!]), die so weitmaschig sind, daß jeder Verteidigungsminister spielend hindurchschlüpfen kann. S. 28 wird sehr kurzschlüssig Schadensbegrenzung mit Erstschlagfähigkeit konfundiert.

[28] Vgl. aber zur Heiligkeit und Unverletzlichkeit allen menschlichen Lebens die Botschaft Papst Pauls VI. zum Weltfriedenstag 1977 (AAS 68, 1976, 707-714).

[29] Ziff. 80. Das Wort „abstellt" (lat. tendit) war im Konzil umstritten; vgl. dazu meine Arbeit (Anm. 6), A 149f. Die wichtigsten römisch-katholischen Dokumente sind in einer deutschsprachigen Ausgabe gesammelt in: Dienst am Frieden. Stellungnahmen der Päpste, des II. Vatikanischen Konzils und der Bischofssynode (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 23), hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1981.

[30] Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1983, bes. 52, 56 u. ö.

[31] Autorisierte deutschsprachige Fassung in: Bischöfe zum Frieden (Stimmen der Weltkirche, 19), hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1983, 5-129, hier bes. 62 ff.

[32] A.a.O. (Anm. 30), 37.

[33] A.a.O. (Anm. 31), 40.

[34] A.a.O. (Anm. 30), 53f.

[35] „Wir können uns keine Situation vorstellen, in der die vorbedachte Einleitung nuklearer Kriegführung, und sei sie noch so begrenzt (!, W. L.), moralisch gerechtfertigt werden könnte" A.a.O. (Anm. 31), 63.

[36] Single Integrated Operational Plan; vgl. dazu P. Pringle/W. Arkin, SIOP, Nuclear War from the Inside, New York 1983.

[37] A.a.O. (Anm. 31), 76ff.

[38] Before it's too late. The Challenge of Nuclear Disarmament, ed. by P. Abrecht/N. Koshy, Geneva 1983. Leider liegt der Text der Referate und Befragungen bisher nicht in deutscher Sprache vor, sondern lediglich der zusammenfassende Bericht, abgedruckt u.a. in: Kirche und Frieden (Anm. 18), 198-230.

[39] Zit. nach dem Text in: Kirche und Frieden (Anm. 38), 228.

[40] Bericht aus Vancouver 83, hg. v. W. Müller-Römheld, Frankfurt/M. 1983, 167.

[41] Ebd.

[42] A.a.O. (Anm. 38), 89.

[43] In einem Sammelband über „Sowjetische Macht und westliche Verhandlungspolitik im Wandel militärischer Kräfteverhältnisse", hg. v. U. Nerlich, Baden-Baden 1982, schrieb vor kurzem T. Rendtorff: „Wenn die Waffensysteme, die der Sicherung des Friedens dienen, wie im Falle der nuklearen Bewaffnung, eine kaum begrenzbare lebensbedrohliche Qualität angenommen haben, dann ist ihre Anwendung im Rahmen einer von Menschen zu verantwortenden Politik auch im Konfliktfalle ohnehin nicht zu legitimieren. In der Addition der Gefahren und der Absurdität einer solchen Entwicklung kommt dann der Punkt, an dem eine Perfektion der Friedenssicherung ihren politischen und militärischen Sinn verliert." (552).

[44] Kirche und Frieden (Anm. 18), 203.

[45] Aus: Die christliche Friedensbotschaft. Ansprachen, Reden und Vorträge, zum Thema Frieden beim Katholikentag in Düsseldorf, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1982, 73.

[46] Sicherheitspartnerschaft und Frieden in Europa. Aufgaben der deutschen Staaten — Verantwortung der deutschen Kirchen, Berlin 1983 (zu beziehen durch Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste).

Gewalt, Gewaltfreiheit und innerer Konflikt

Vorwort

Im Jahre 1973 nahm der Zentralausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen den Studienbericht der Unterabteilung Kirche und Gesellschaft zu den Problemen und Möglichkeiten von „Gewalt und Gewaltfreiheit im Kampf um soziale Gerechtigkeit" entgegen (ÖR Heft 4/1973, 533-548). Der Hauptteil des Berichtes, der sich auf in früheren Jahren geleistete Forschungsarbeit stützte, hatte die Form einer Erklärung, die der Zentralausschuß den Kirchen zur eingehenden Lektüre, zur Stellungnahme und als Anregung zum Handeln empfahl.

Zehn Jahre später wurde im Blick auf die bevorstehende Sechste Vollversammlung des ÖRK eine kleine informelle internationale Konsultation einberufen, welche die fortlaufende Diskussion von Gewalt und Gewaltfreiheit im Lichte seit 1973 neu aufgetretener Merkmale von Gewalt und Macht beurteilen und bewerten sollte.

Der Bericht dieser Konsultation wurde dem Generalsekretär des ÖRK unterbreitet und wird hier veröffentlicht, um die Kontinuität des ökumenischen Gespräches sowie die neuen Sachzusammenhänge, in denen es steht, zu unterstreichen. Ähnlich wie die Erklärung von 1973 soll der Bericht der Corrymeela-Konsultation klärend auf das Gespräch wirken, es aber nicht beenden. Es bedarf noch der Weiterarbeit an verbleibenden Meinungsverschiedenheiten und Unklarheiten. In diesem Sinne kann der Corrymeela-Bericht einen Beitrag zum fortlaufenden Prozeß der Reflexion über eines der ältesten Anliegen der Ökumene leisten.

Friedhelm Solms
Mai 1983

Begleitschreiben

Lieber Dr. Potter,

in Ballycastle (Nordirland) fand vom 7. bis 11. März 1983 eine kleine informelle internationale Konsultation zum Thema „Gewalt, Gewaltfreiheit und innerer Konflikt" statt; Gastgeber war die Corrymeela-Gemeinschaft, und gemeinsam gefördert wurde die Konsultation von Corrymeela und dem Ökumenischen Rat der Kirchen. Als Mitveranstalter legen wir den Bericht dieser Konsultation vor, der ein Beitrag zur laufenden ökumenischen Diskussion dieser Frage im Blick auf die bevorstehende Sechste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen sein soll.

Die zwei Dutzend Teilnehmer, Geistliche wie Laien, kamen aus ganz unterschiedlichen kirchlichen Traditionen (aus der anglikanischen, lutherischen, methodistischen, orthodoxen, reformierten, römisch-katholischen und der der Gesellschaft der Freunde), darunter auch Theologen, Ethiker und Politologen. Sie verschafften sich ein Urteil über die bisherige Diskussion von Gewalt/Gewaltfreiheit seit der Veröffentlichung des letzten größeren ÖRK-Dokumentes, das 1973 unter

dem Titel „Gewalt, Gewaltfreiheit und der Kampf um soziale Gerechtigkeit" erschien, einer Erklärung, die vom Zentralausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen zur eingehenden Lektüre, zur Stellungnahme und als Anregung zum Handeln empfohlen wurde. Wir versuchten, weiterbestehende Merkmale von Macht und Gewalt hervorzuheben und seit 1973 sowohl auf globaler Ebene als auch in örtlichen Situationen neu in Erscheinung getretene Charakteristika offenzulegen, wobei wir Fallstudien aus Asien, Lateinamerika und dem Nahen Osten als Diskussionsgrundlage benutzten. Besondere Aufmerksamkeit wurde Nordirland als dem gastgebenden Land geschenkt.

Der beiliegende Bericht ist ein Versuch, der fortlaufenden Diskussion von Gewalt und Gewaltfreiheit im Kontext neuerer Entwicklungen gerecht zu werden. Wir hoffen, daß er sowohl die Komplexität des Themas, wie sie in spezifischen Situationen sichtbar wird, widerspiegelt, als auch einige Hinweise für den zukünftigen Verlauf der ökumenischen Diskussion gibt.

Wir trafen uns in einem Lande, in dem Gewalt eine Realität ist. Die Teilnehmer nahmen dieses Treffen zum Anlaß, ihre ökumenische Solidarität mit den Christen, die in einer solchen Situation leben, zum Ausdruck zu bringen, aus ihren Erfahrungen zu lernen und sie in die Lage zu versetzen, ihre eigenen Erfahrungen im Lichte anderer Konflikte und aus einer globalen Perspektive zu reflektieren.

Mit freundlichen Grüßen
Revd. Canon E. P. M. Elliot
ÖRK-Zentralausschuß

Revd. John G. Gatu
ÖRK Exekutiv-und
Zentralausschuß

Gewalt, Gewaltfreiheit und innerer Konflikt

Der Bericht der Corrymeela-Konsultation

A. Vorher

1. *Gewalt und christliche Verantwortung*

Das Problem der christlichen Verantwortung in einer von Macht und Gewalt bestimmten Welt ist so alt wie die Kirche selbst und hat sich im Laufe der Jahrhunderte in immer neuer Form gestellt. Bei allen Änderungen in der Form der Problemstellung bleibt die eine quälende Frage: Wie können Christen in einer Welt leben und wirken, in der die Anwendung von Macht und Gewalt unvermeidlich erscheint?

Es überrascht daher nicht, daß es kaum eine andere derart kontroverse Frage für die ÖRK-Mitgliedskirchen gegeben hat wie die Einstellung der Christen zum Einsatz von Machtmitteln. Obwohl sie keineswegs neu ist, hat sie eine neue Dringlichkeit

bekommen. Die Hoffnungen der ersten Jahrzehnte dieses Jahrhunderts, daß künftig Konflikte zunehmend kontrolliert, Gewalt sublimiert werden könne und das politische Handeln in friedlichen Formen verlaufen werde, sind geschwunden. Darüber hinaus müssen wir eingestehen, wie wenig die Kirchen die im Menschen steckende Bereitschaft, zu gewaltsamen Methoden der Konfliktlösung zu greifen, haben zügeln können. In diesem Jahrhundert hat es zwei Weltkriege gegeben, und seit 1945 sind über 130 Kriege geführt worden, in denen mehr Menschen umgekommen sind als im gesamten Zweiten Weltkrieg: Das fortgesetzte Wettrennen um Fortschritte in Wissenschaft und Technik hat die Menschen in die Lage versetzt, ihre eigene Geschichte durch nukleare Vernichtung zu beenden. Von Völkermord, Massenhinrichtungen, Massakern und Folter ist kein Teil der Welt verschont geblieben, was darauf hindeutet, daß dieses Jahrhundert nicht nur von Verrat, sondern auch von Barbarei großen Ausmaßes gekennzeichnet ist. Wir müssen die bittere Lektion lernen, daß wir ständig am Rande von Gewalt und Chaos leben; hierbei stellt sich die Frage, ob Gewaltanwendung zur menschlichen Natur gehört oder historisch bedingt ist. Nur eine Erkenntnis scheint sich bestätigt zu haben: Gewaltanwendung kann nicht mit einer bestimmten Geschichtsperiode, geographischen Region, kulturellen Tradition, einer Religion oder Rasse identifiziert werden.

2. *Das ökumenische Gespräch*

Die Ökumene hat besonders dann mit dem Problem der Gewalt gekämpft, wenn sie sich dazu aufgrund neuer bekanntgewordener Beispiele des Machtmißbrauchs herausgefordert sah. Auf der Ersten Vollversammlung des ÖRK, die kurz nach dem Zweiten Weltkrieg (Amsterdam 1948) stattfand, ging es um die Frage, ob die Teilnahme des einzelnen Christen am Krieg moralisch zu verantworten sei. Hierzu wurden drei Positionen vertreten: Erstens, daß die moderne Kriegführung mit ihren Massenvernichtungsmitteln niemals gerechtes Handeln sein könne; zweitens, daß alle Christen als Bürger die Pflicht hätten, das Gesetz nötigenfalls mit Machtmitteln zu verteidigen und drittens, daß ein bedingungsloses Zeugnis gegen Krieg und für Frieden der Wille Gottes sei. Dies sind im Grunde die Positionen, die bis heute die ökumenische Diskussion von Macht und Gewalt geleitet haben. Auf der ÖRK-Weltkonferenz über Kirche und Gesellschaft 1966 in Genf trat das Problem des revolutionären Kampfes gegen unterdrückerische gesellschaftliche Systeme ins öffentliche Bewußtsein. Christen begannen einzusehen, daß die Staatsmacht in vielen Ländern nicht dazu eingesetzt wird, um das Gesetz zu wahren, sondern um die Bevölkerung grundlegender Bürger- und Menschenrechte zu berauben. Dies galt besonders für die verbleibenden Kolonialmächte sowie eine Reihe nachkolonialer Regenten, die sich willkürlicher Methoden und der Schreckensherrschaft bedienten.

Die Vierte Vollversammlung (Uppsala 1968) bat den Zentralausschuß, „Mittel zu erkunden, die es dem Ökumenischen Rat ermöglichten, Studien über gewaltfreie Methoden zur Herbeiführung gesellschaftlichen Wandels zu fördern, wobei zu beachten ist, daß die Frage der Anwendung von Gewalt oder gewaltfreier Methoden zur Herbeiführung gesellschaftlichen Wandels in den Berichten einiger Sektionen gestellt wurde."

Der Zentralausschuß, der 1971 in Addis Abeba tagte, beriet, wie dies am besten zu bewerkstelligen sei. Angesichts der Kontroverse im Zusammenhang mit der

humanitären Hilfe, welche Gruppen, die den Rassismus bekämpften, aus dem Sonderfonds des Antirassismus-Programms gewährt wurde, beschloß der Zentralausschuß, neue Denkprozesse in der Frage Gewalt/Gewaltfreiheit zu initiieren. Er machte darauf aufmerksam, daß Gewalt in vielen Fällen unauflöslich mit der Aufrechterhaltung des Status quo verbunden sei, und fügte hinzu, daß „der ÖRK sich dennoch nicht mit einer bestimmten politischen Bewegung identifiziert und dies auch nicht kann, daß er aber nicht jene Opfer des Rassismus verurteilt, die zur Gewalt als dem einzigen Mittel getrieben werden, das ihnen bleibt, um die Mißstände, in denen sie leben, zu beheben und den Weg für eine neue und gerechtere Gesellschaftsordnung zu bahnen." Der Zentralausschuß bat ferner die Untereinheit Kirche und Gesellschaft um eine Studie „über gewaltanwendende und gewaltfreie Methoden zur Herbeiführung gesellschaftlichen Wandels angesichts der wachsenden Besorgnis der Christen in allen Teilen der Welt über diese Frage", wobei er bemerkte, daß eine vollständige Diskussion und Lösung des Problems der Gewalt nicht ausschließlich im Kontext der Rassenfrage stattfinden könne. Der daraus resultierende Studienbericht mit dem Titel „Gewalt, Gewaltfreiheit und der Kampf um soziale Gerechtigkeit", der dem Zentralausschuß bei seinem Treffen in Genf 1973 vorgelegt und von ihm empfohlen wurde, fand bei den Mitgliedskirchen große Zustimmung und wurde „als die sorgfältigste Analyse des Themas" gewertet, „die bisher von einem verantwortlichen Organ des Ökumenischen Rates gemacht wurde".

3. *Der ÖRK-Bericht von 1973*

In diesem Bericht heißt es, daß es nicht nur das Recht, sondern sogar die Pflicht des Christen sei, sich im Namen der Armen und Unterdrückten einer unrechtmäßigen Macht zu widersetzen. Die Äußerungen zur Anwendung von Gewalt und Machtmitteln sind jedoch sehr vorsichtig gehalten. Ohne selbst Stellung zu nehmen, wird in der Erklärung auf drei unterschiedliche Gesichtspunkte verwiesen, die im allgemeinen im Einklang mit jenen Positionen sind, die in der Vollersammlung in Amsterdam in bezug auf die moderne Kriegsführung beschrieben wurden: Erstens die Bejahung ausschließlich gewaltfreier Aktionen, zweitens eine Reihe von Kriterien, die für Gewaltanwendung unter extremen Umständen erfüllt sein müssen — sie ähneln den in den Theorien vom gerechten Krieg aufgestellten Bedingungen — und drittens eine Position, die davon ausgeht, daß bereits eine von Gewalt bestimmte Situation besteht und nur noch die Frage bleibt, wie das Ausmaß der Gewalt reduziert und die Mittel der Konfliktaustragung humanisiert werden können. Schließlich wird der allgemeinen Überzeugung Ausdruck gegeben, daß bestimmte im Kampf benutzte Gewaltmittel — Folter in all ihren Erscheinungsformen, das Festhalten unschuldiger, nicht am Kampf beteiligter Personen zum Beispiel — von den Kirchen verurteilt werden müssen. Der Bericht spiegelt also das neue Stadium wider, in das die ökumenische Diskussion seit der Vollversammlung in Neu-Delhi im Jahre 1961 getreten ist, und er zeigt eine zunehmend geringere Bereitschaft, jene Gruppen, die sich verpflichtet fühlen, bei ihrem Angriff auf zementierte Formen sozialer, rassischer oder wirtschaftlicher Ungerechtigkeit Gewalt anzuwenden, kategorisch zu verurteilen.

Gleichzeitig werden in der Erklärung die vom Zentralausschuß 1971 in Addis Abeba geäußerten Gedanken über gewaltfreie Aktionen hervorgehoben. Weil Gewaltfreiheit in einer gegebenen Situation wirkungslos ist oder, genau genommen, weil sie *wirkungsvoll ist*, bewirkt sie vielleicht auf lange Sicht mehr Gewalt, als ihre Verfechter sehen können. Gewaltfreie Aktionen, so wird in der Erklärung erneut bekräftigt, sind in hohem Maße politisch und können äußerst kontrovers sein. Eine solche Aktion „ist nicht frei von jenem Kompromiß und jener Zwiespältigkeit, die jedem Versuch innewohnen, in einer Welt voller Macht und Gegenmacht einer auf Liebe beruhenden Ethik konkrete Gestalt zu verleihen, und sie ist nicht unbedingt unblutig". Es wurde auch darauf hingewiesen, daß die meisten Kämpfe für Freiheit ebenso wie die meisten Regierungsmaßnahmen eine Mischung von gewaltanwendenden und gewaltfreien Aktionen sind. In der Erklärung heißt es ferner, daß gewaltfreie Aktionen zu Gewalt an der Peripherie führen können, die dann unter Kontrolle gebracht werden muß. Es muß hervorgehoben werden, daß der ÖRK, obwohl ihm wiederholt genau die entgegengesetzte Tendenz vorgeworfen wurde, in der Erklärung von 1973 erhebliche Vorbehalte geäußert hat, was das Recht auf gewaltsamen Widerstand angeht, auch dann, wenn es sich bei diesem um das letzte Mittel handelt. In der Erklärung wird sorgfältig vermieden, irgend jemandem vorzuschreiben, was er in einer bestimmten Situation zu tun habe. Statt dessen heißt es: „Es ist uns eindeutig bezeugt, daß Jesus von Nazareth keine Gewalt gegen die Mächtigen im Namen der Schwachen, der Armen und der Leidenden gebraucht hat, obwohl er sich mit ihnen identifizierte und sie sich für die Verkündigung des Evangeliums als besonders offen erwiesen ... Die Geschichte beweist vielmehr, daß er selbst die ungerechte Gewalt der Mächtigen erlitt bis zu seinem Tode am Kreuz."

B. Jenseits

1. *Jenseits von Optimismus und Pessimismus in der Welt der achtziger Jahre*

Seit 1973 hat sich die internationale Situation erheblich gewandelt. Viele Befreiungsbewegungen haben das Ziel, ihre koloniale Abhängigkeit abzuschütteln, erreicht, obgleich andere Herrschaftsformen geblieben oder neu entstanden sind. Eine neue Welle des Terrorismus, die eine Reihe von Ländern erfaßte, führte dazu, daß sich die laufende Diskussion über das Antirassismus-Programm noch komplizierter gestaltete. Parallel zur Antirassismus-Debatte verlief eine damit im Zusammenhang stehende Diskussion über Militarismus und Wettrüsten. Es zeigte sich, daß die vom Militarismus geförderte Kultur der Gewalt selbst dem einzelnen die Nichtbeteiligung an der Gewalt schwer macht. Mit der Annahme des Programms für Abrüstung und gegen Militarismus und Wettrüsten empfahl der Zentralausschuß 1979, „daß der ÖRK weitere Forschungsarbeit sowie die laufende Ausführung der im Bericht über ‚Gewalt, Gewaltfreiheit und der Kampf um soziale Gerechtigkeit' enthaltenen Vorschläge anregen sollte, unter besonderer Berücksichtigung der Rechte der Kriegsdienstverweigerer und der Notwendigkeit, Modelle friedlicher Konfliktlösung zu fördern".

In vielen Teilen der Welt ist der Optimismus hinsichtlich des Kampfes für Gerechtigkeit und Frieden in einen an Verzweiflung heranreichenden Zustand umgeschla-

gen. Für die Kirchen stellt sich die Frage, wie das Evangelium so verdeutlicht werden kann, daß es uns sowohl von der Illusion des billigen Optimismus als auch von lähmendem glaubenslosen Pessimismus befreit. Einerseits ist die christliche Botschaft äußerst realistisch, indem sie die Janusköpfigkeit aller menschlichen Errungenschaften, die Korrumpierbarkeit jeder Bewegung in der Geschichte und das erschreckende Potential der Menschheit für Unmenschlichkeit klar erkennt. Andererseits verkündet sie voll Freude und Hoffnung das Kommen einer neuen Realität. Sie bietet eine unwiderstehliche Vision von der Welt, die sein könnte, ruft alle zu größerer Empfänglichkeit für die Schreie des Leidens auf und hat als Endziel die Befreiung sowohl der Unterdrückten als auch der Unterdrücker. Die Kirche der achtziger Jahre ist herausgefordert, diese Botschaft des Realismus und der Hoffnung gegenüber vergänglichen Stimmungen der Welt deutlicher auszusprechen. Sie muß von der Realität der Sünde sprechen, ohne die Hoffnung zu zerstören oder Komplize des Status quo zu werden. Sie wird für die befreiende Barmherzigkeit Gottes, welche Bürden abnimmt und dabei das trockene Moralisieren vermeidet, das diese nur vermehrt, Zeugnis ablegen. Die Kirche wird sich nicht mit Worten begnügen und sich bemühen, ihr eigenes Leben zu verwandeln, so daß sie selbst deutlicher als ein Bild der Hoffnung gesehen werden kann.

2. *Jenseits der Dichotomie Gewalt/Gewaltfreiheit*

Der Stand der laufenden Diskussion über Gewalt und Gewaltfreiheit bei inneren Konflikten wird der Komplexität der gegenwärtigen internationalen Situation und der tatsächlichen Erfahrung der Menschen hinsichtlich der Gewaltanwendung für politische Ziele nicht gerecht. Die Diskussion in der Ökumene konzentriert sich immer noch auf Probleme im Zusammenhang mit dem PCR und seinen vielfältigen Aspekten, besonders in bezug auf die Situation im südlichen Afrika. Es ist jetzt an der Zeit, sich — wie es in der ÖRK-Erklärung von 1973 vorgesehen war — an den größeren Rahmen des Problems Gewalt/Gewaltfreiheit zu erinnern. In ihr wird darauf hingewiesen, daß Unterdrückung und Gewalt viele Gesichter haben und daß Gewalt in die bestehenden sozialen, politischen und ökonomischen Strukturen eingebaut ist. Gewalt und Konflikte haben sich jedoch überall in der Welt in neuen und komplizierteren Merkmalen gezeigt. Volksbewegungen zum Kampf für Gerechtigkeit stoßen oft auf Unterdrückung seitens der etablierten Mächte. In vielen Situationen besteht die Versuchung, militärischer Macht mit der gleichen Art von Macht in einem äußerst ungleichen Kampf zu begegnen. Einige Merkmale von Maßnahmen zur Sicherung der nationalen Sicherheit führen zu wachsender Unterdrückung durch Regierungen, die ihrerseits gewalttätige Gegenreaktionen hervorruft. Durch die ungerechte Gewaltanwendung in ihren verschiedenen Formen wird Menschen die Möglichkeit genommen, ihre Grundbedürfnisse zu befriedigen, wird Eigenentwicklung behindert und werden die Menschenrechte verletzt. Sie kann auch ein wachsendes Bewußtsein nationaler Identität verhindern, deren Fehlen endemische Ursache für Gewalt sein kann. Eine Gesellschaft, in der es keine gemeinsame Identität gibt, ist Nährboden für Gruppen, die versuchen, ihre partikularen Ziele der Gesamtheit — oft mit Gewalt — aufzuzwingen.

Diese Komplexität macht es heute sogar noch schwieriger, allgemeine Richtlinien für die christliche Reaktion in besonderen von Gewalt bestimmten Situationen auf-

zuzeigen. Traditionelle Fragen wie etwa die Kriterien für rechtmäßige Regierungsgewalt und das individuelle Widerstandsrecht, zu dem Gewalt gegen ungerechte Strukturen gehören kann, müssen wieder neu beantwortet werden. Es ist jedoch zu bedenken, daß es eine Vielfalt von Vorstellungen und Annahmen gibt, die dem Verständnis von Gerechtigkeit in verschiedenen Kulturen und Traditionen zugrunde liegt. Dies gilt auch für die Rolle von Gewalt und Gewaltfreiheit beim sozialen Wandel.

Die Forderung nach weltweiter Anwendung der Menschenrechte, die heute übereinstimmend als grundlegendes Kriterium für die Legitimierung von nationaler Regierungsmacht angesehen wird, kann auch als Kriterium für die Achtung dienen, die der Christ denen, die an der Macht sind, entgegenbringt. Es muß jedoch die Frage gestellt werden, ob die Kriterien der christlichen Ethik für die Lehren vom gerechten Krieg ohne weiteres auf innere Konflikte angewendet werden können. Der Bericht von 1973 bediente sich sowohl der pazifistischen Lehre als auch der vom gerechten Krieg. Inzwischen hat sich angesichts der Diskussion von Militarismus, modernen verfeinerten Mitteln der Massenvernichtung und revolutionären Konflikten gezeigt, daß beide traditionellen Positionen ihre Unzulänglichkeiten haben. Die Zeit scheint reif für einen neuen Versuch, Brücken zwischen ihnen zu bauen.

Man sollte über die grob vereinfachende Gegenüberstellung Gewalt/Gewaltfreiheit hinauskommen und versuchen, sich auf die Mannigfaltigkeit der Erscheinungsformen von Machtausübung zu konzentrieren sowie auf die konstruktiven Möglichkeiten, die einer jeden innewohnen. Zudem haben innere Konflikte häufig eine internationale Dimension. Sie werden durch ausländische und transnationale Intervention beeinflußt und sogar gefördert. Darüber hinaus enthalten lokale Konflikte eine Saat der Gefahr und verursachen Probleme auf internationaler Ebene. Die Kirchen sollten deshalb helfen, nationale, regionale und internationale Institutionen zur Sicherung des Friedens zu stärken, um die friedliche Lösung von Konflikten zu fördern und letztlich deren Ursache zu beseitigen.

Wie der Zentralausschuß in seinen Kommentaren zum Bericht von 1973 hervorhob, bedarf es noch der fortgesetzten Arbeit an „der begrifflichen und semantischen Klärung" solcher Ausdrücke wie Gewalt, Gewaltfreiheit, Macht, Unterdrückung, Widerstand, Gerechtigkeit und Menschenrechte. Eine solche Klärung ist besonders vonnöten, wenn die Diskussion über kulturelle, sprachliche, bildungsmäßige und ideologische Schranken hinweg erfolgt und die Möglichkeiten des Mißverständnisses dementsprechend wachsen.

3. *Jenseits von Seelsorge: die Rolle der Kirche*

Seit dem vierten Jahrhundert neigen die Kirchen dazu, gegenüber der Obrigkeit die Rolle des Hofpredigers zu spielen. Der Reichtum der hebräischen Begriffe zum Ausdruck von Frieden und Gerechtigkeit wurde zugunsten des mehr juristischen und individuellen griechisch-römischen Verständnisses aufgegeben. Wenn daher die Stabilität durch Unruhe bedroht war, haben sich die Kirchen im allgemeinen auf die Seite der Stabilität gestellt.

Heute findet jedoch eine weitere Schwerpunktverlagerung statt, parallel zu der des vierten Jahrhunderts. Die Opfer und die Unterdrückten ziehen zunehmend das

Hauptaugenmerk der Kirche auf sich, und anstelle von Stabilität hat Gerechtigkeit Priorität bekommen. Die Kirche ist dabei, die gesellschaftsbezogene und dynamische Dimension dieser Begriffe zurückzugewinnen. Sie wächst über die Rolle des Hofpredigers hinaus.

Wesentlich für diese Entwicklung ist die Rückbesinnung auf die Realität des Reiches Gottes. Gerechtigkeit und Friede sind sowohl Gabe als auch Auftrag. Das Wissen hiervon bewahrt die Kirche entweder vor falscher Hoffnung oder vor falscher Verzweiflung. Es ist ihr Auftrag, aktive Liebe zu verkörpern. Wie schon im Leben des Jesus von Nazaret beschwört die heilige Liebe das Böse herauf und absorbiert es. Die Kirche kann daher die jeweilige Gesellschaft in die Lage versetzen, durch opferreiche Vergebung ihre Geschichte der Gewalt zu transzendieren. Dies wird durch das Leben einzelner Christen, und zwar am deutlichsten durch das derer, die am meisten gelitten haben, zum Ausdruck kommen. Erlösende Selbstaufopferung kann eine verblüffende symbolische Wirkung erzielen. Christen können hier etwas von anderen Religionen, besonders vom Buddhismus, lernen.

Das Wissen vom Reich Gottes wird die Kirche in der jeweiligen Situation von der falschen Sichtweise befreien, die zur Überidentifizierung mit den Opfern und Unterdrückten des eigenen sozialen Umfeldes führt. Der unterdrückte Nächste steht im Brennpunkt einer Liebe, die sowohl persönlich als auch universell ist. Die Kirche muß danach trachten, sich auf konkretere und praktischere Weise mit den Machtlosen zu identifizieren. Aber ebenso muß sie eine kritische Distanz wahren, um nicht zur Gefangenen von Parteiinteressen zu werden. Dies erfordert eine ständige Überprüfung der Art und Weise, in der die Kirche in soziale, ökonomische und politische Angelegenheiten einbezogen ist.

In vielen Situationen hat die Kirche ihren pastoralen (seelsorgerlichen) Auftrag gegenüber den Opfern von Gewalt und Unterdrückung wirksam wahrgenommen. Ihr Leistungsvermögen als prophetische Institution muß sie noch entwickeln. Sie muß ihren Blick schärfen für die Wahrnehmung der Ursachen von Gewalt, mehr Weitsicht beim Erkennen der Faktoren zeigen, die eine Gesellschaft auf den Weg der Gewalt führen, und mehr Mut bei der Enthüllung dieser Faktoren; auf diese Weise kann sie in dem Kampf die Führung übernehmen. Die Kirche wird dabei in das Dilemma kommen, zumindest kurzfristig sich für Unruhe gegen Stabilität zu entscheiden. Sie wird sich hierbei auf dem unsicheren, risikoreichen, zwiespältigen Weg des Kreuzes befinden. Die eigentliche Führungsrolle werden höchstwahrscheinlich prophetische Einzelpersönlichkeiten übernehmen. Die Kirche hat ebenso wie die Gesellschaft dazu geneigt, die Propheten zu ermorden; diese werden es der Kirche jedoch eigentlich erst ermöglichen, ein prophetisches Zeichen für die Menschheit zu werden.

Einen solchen Weg kann die Kirche nur in der Kraft einer tiefen Geistlichkeit beschreiben. Hierzu gehört es, am Leiden anderer durch Gebet teilzuhaben. Hierzu gehört ferner die Fürbitte der Kirchen füreinander, besonders in von Gewalt bestimmten Situationen, was zu Aktionen realer oder symbolischer Solidarität führt. Vielleicht entspricht solche Fürbitte dem Grundauftrag der Kirche, da sie durch das Gebet immer neu Quelle und Sinn sowie ihre Stärke und Vision in der erlösenden, befreienden Aktivität der Liebe Gottes durch das Leiden des Sohnes in der Kraft des Heiligen Geistes in der Welt entdeckt.

4. *Jenseits des Kampfes — das Ziel*

Die Reaktion der Kirche auf den Kampf um soziale Gerechtigkeit wird nicht vom Programm irgendeiner politischen Bewegung bestimmt, sondern von der Verheißung Gottes in Jesus Christus. In der Erklärung von 1973 wird versucht zu erkennen, was diese Verheißung für die Konflikte unserer Zeit bedeutet. Es heißt dort: Wir sind davon überzeugt, daß in unserer Zeit „Ziel des sozialen Wandels eine Gesellschaft (ist), in der alle Menschen an den Früchten und Entscheidungsprozessen teilhaben können, in der die Machtzentren genau determiniert sind und sich verantworten müssen, in der die Menschenrechte für alle tatsächlich verwirklicht werden und die verantwortungsbewußt gegenüber der gesamten Menschheit und den kommenden Generationen handelt". Eine solche Gesellschaft wäre nicht die Verwirklichung des Reiches Gottes, doch könnte sie in der Realität unserer Zeit Beispiel sein für jene Unterwerfung der Mächte dieser Welt unter den Dienst der Gerechtigkeit und Liebe, in denen Gottes Heilsplan für den Menschen zum Ausdruck kommt.

Im Nachhinein könnte man fragen, ob diese Erklärung nicht noch einige andere Elemente hätte enthalten sollen — die Bedeutung von Kultur und Identität zum Beispiel oder die Produktion dringend benötigter Ressourcen. Menschenrechte sollten so verstanden werden, daß sie soziale und ökonomische Rechte umfassen, und sie müssen mehr als nur „bejaht" werden. Insbesondere die Notlage junger Menschen, die Entfremdung durch ökonomischen und politischen Druck erfahren, denen das Gefühl, von anderen geschätzt zu werden, genommen ist und die jedweder hoffnungsvollen Zukunft beraubt sind, weist darauf hin, wie nötig es ist, sich wieder einmal ein Urteil darüber zu bilden, welchen Weg die Menschheit eingeschlagen hat.

Eine solche Formulierung des anzustrebenden Zieles innerhalb und jenseits der Kämpfe unserer Zeit verliert seine Relevanz nicht. Manche werden dies als Traum abtun. Wir glauben jedoch, daß es eine Vision ist, die nicht von menschlicher Sehnsucht, sondern von der neuen Realität inspiriert wird, von der wir etwas im Leben unseres menschgewordenen, gekreuzigten und auferstandenen Herrn sehen.

Aus dem Englischen übersetzt von Reinhold Trott

Nordamerikanische Kirchlichkeit

Eindrücke von einem Auslandsvikariat in St. Paul, Minnesota, an der St. Paul's United Church of Christ

Das einjährige Auslandsvikariat an einer nordamerikanischen Gemeinde wurde durch die Mithilfe der Bremischen Evangelischen Kirche, der Evangelischen Kirche der Union, des Kirchlichen Außenamtes der EKD und durch die United Church of Christ (USA) ermöglicht. Die Zusammenarbeit dieser unterschiedlichen Organisationen unterstrich die ökumenische Ausrichtung des Vorhabens, in einer Gemeinde eines kulturell und kirchlich anderen Kontextes mitzuarbeiten, um so neue Aspekte kirchlichen Lebens kennenzulernen und vertraute Vorstellungen der eigenen Kirchlichkeit zu überdenken.

Der Markt der Angebote und Nachfragen in Sachen Religion ist in der Gesellschaft der USA unvorstellbar groß und, was Auswüchse und originelle Raritäten anbetrifft, sicherlich auch unbegrenzt. Für den Besucher aus der Bundesrepublik wirkt die bestehende Vielfalt sowohl im christlich-kirchlichen Bereich wie auch darüber hinaus im allgemeinen religiösen Bereich oftmals verwirrend. Die Zahl der Kirchen, Glaubens- und Religionsgemeinschaften und Sekten ist Legion. Keine andere Nation der Welt birgt wohl innerhalb ihrer Grenzen ein derartiges Angebot unterschiedlicher Religionen. In leichter Abwandlung der Apostelgeschichte ist Paulus' Areopagrede mehr als zutreffend: „Ihr Männer und Frauen der USA, ich sehe an allem, daß ihr recht viel Scheu vor den Göttern habt." Dennoch sind ‚Kirche und Staat' in den USA seit 1791 durch den ersten Verfassungszusatz getrennt. Diese Vorkehrung sollte vor allem dem Staat untersagen, eine offizielle Religion zu fördern oder zu institutionalisieren. Aber gerade das öffentliche Leben in den Vereinigten Staaten wurde und wird von einem auffälligen religiösen Weltverständnis geprägt. Dieses als ‚civil religion' bezeichnete Phänomen wird an den verschiedensten Punkten des amerikanischen ‚way of life' sichtbar wie z. B. an dem Währungsaufdruck ‚In God We Trust', an dem verbreiteten patriotischen Lied ‚God Bless Amerika' oder auch am öffentlichen Gebet vor Beginn der Sitzungen des Kongresses. Wie sehr die Vorstellung von den USA als dem göttlich bevorzugten und gesegneten Land noch heute die alltägliche Politik bestimmt, zeigen nicht zuletzt auch Äußerungen von Präsident Reagan, die durch biblisches Sendungsbewußtsein geprägt sind. Das Selbstverständnis der USA als ‚Land des Lichtes' durchdringt weite Teile der Öffentlichkeit und reicht weit hinein in den Bereich der christlichen Kirchen.

Die Kirchlichkeit vieler Denominationen bewegt sich in einem Rahmen, der durch den religiösen Pluralismus und durch die ‚civil religion' bestimmt wird. Sie leiten einen Teil ihrer Identifikation und ihres Selbstverständnisses von dieser Konstellation ab und werden so zu Trägern und Interpreten des nationalen Selbstverständnisses der USA. Insofern können die christlichen Kirchen generell, d. h. ohne denominationale Bestimmung, als Volkskirche bezeichnet werden. Sie geben der gesellschaftlich relevanten Majorität der Bevölkerung Möglichkeiten der Identifikation, Zugehörigkeit und die Normen, die für die Ausgestaltung und die Existenz der gesamten Gesellschaft bestimmend waren und sind. Dieses gilt vor allem für die Kirchen des sogenannten ‚main streams' wie u. a. Presbyterianer, Baptisten, Methodi-

sten, Lutheraner und auch die United Church of Christ (UCC). Bei einem Besuch in einer Gemeinde der UCC in Wisconsin wurde deutlich, wie sehr die Konturen zwischen politisch-patriotischer Feier und Gottesdienstgeschehen verwischt werden können. Am ‚memorial day', dem Tag des Gedenkens an die Gefallenen der amerikanischen Nation, wurden säkulare, patriotische Lieder fest in den liturgischen Gottesdienstablauf eingebaut, bis hin zum Abschlußsegen ‚America, America'. Daß dabei die Fahne, der ‚star spangled banner', wie in sehr vielen Kirchen, im Altarraum steht, ist nur ein weiteres Indiz für die religiöse Verbindung von Kirche und Staat.

Die volkskirchliche Identität vieler vor allem größerer Kirchen und Gemeinden hat in mancher Hinsicht auch zu einer gewissen volkskirchlichen Mentalität der Mitglieder geführt. Die Gemeinde wird als ‚Versorgungsinstitution' verstanden, die besonders an Krisen- und Übergangssituationen des persönlichen und des gesellschaftlichen Lebens in Anspruch genommen wird. Je mehr Mitglieder die Gemeinden der großen Denominationen umfassen, desto größer ist auch die Wahrscheinlichkeit, daß die volkskirchliche Mentalität der Mitglieder zunimmt. Die Ursachen dieses Verhaltens sind sicherlich auch mit den gesellschaftlichen Bedürfnissen der Menschen verbunden, die an der modernen technologisierten Wohlstandsgesellschaft partizipieren. Das System der Freiwilligkeitskirche, d. h. das grundsätzlich freie Auswählen der kirchlichen Zugehörigkeit (ohne Kirchensteuer oder andere gesellschaftliche Unterstützung), unterliegt insoweit auch Tendenzen und Verhaltensweisen, die mit ähnlichen Erscheinungen in der kirchlichen Landschaft der Bundesrepublik vergleichbar sind. Einen auffälligen Kontrast bieten allerdings die Erscheinungen der Kirchlichkeit der Minoritätsgruppen, die auch einem anderen gesellschaftlichen Bewußtsein entspringen.

Das Auslandsvikariat wurde an der St. Paul's United Church of Christ verbracht, deren Struktur sowohl in der volkskirchlichen wie auch der freiwilligkeitskirchlichen Tradition verankert ist. Seit ihrer Gründung durch deutsche Einwanderer im Jahre 1879 wurde die Gemeinde lange Zeit durch deutsche Traditionen geprägt, die sich in deutschsprachigen Gottesdiensten und deutschem Konfirmandenunterricht manifestierten. Die ethnische Identifikation mit der Kirche, die generell in den USA von großer Bedeutung war, spielte auch im Leben der St. Paul's Church eine wichtige Rolle. Erst das Nachlassen der Einwanderungsströme und die Auflösung der traditionellen, ethnisch geprägten Wohngebiete hat auch die soziale Integrationskraft der deutschen Gemeinden beeinflußt und verringert. Dennoch blieben Rudimente der deutschen Kirchlichkeit weiterhin im gemeindlichen Leben nachweisbar. So muß der Besucher aus der Bundesrepublik noch bei vielen Gelegenheiten Erinnerungen an deutsche Gebete, Gedichte, Lieder und Bibelverse bewundern. Einen letzten, deutschsprachigen Gottesdienst hat die Gemeinde noch am Karfreitag, der als einziger derartiger Gottesdienst in St. Paul in der Mehrzahl nicht mehr von eigenen Gemeindegliedern besucht wird, sondern eine weite Resonanz in der Öffentlichkeit findet. So ist die Gemeinde in ihrer über 100jährigen Geschichte mittlerweile an einem Punkt angelangt, an dem die ethnische Verbundenheit mit der Kirche nicht mehr ausschlaggebend wirkt und in mancher Beziehung sogar zu einer Hypothek wird. Viele jüngere Gemeindeglieder verbindet nichts mehr mit der deutschen Tradition oder sie ist zu so allgemeinen Attributen wie ‚Bier, Lederhosen und Sauerkraut' zusammengeschrumpft. Nur die diffuse Bezeichnung ‚I am German', die sich auf

Groß- oder sogar Urgroßeltern beziehen mag, ist nicht ausreichend, um in einer Gemeinde mit einer deutschen Tradition zu bleiben. Andere Verbundenheitsmodelle als die ethnische Identifikation sind heute wichtiger.

Die St. Paul's-Gemeinde ist keine Stadtteilgemeinde, sondern Stadtgemeinde, deren Mitglieder mehr oder weniger über das gesamte Stadt- und Vorstadtgebiet verstreut wohnen. Die Gemeinde unterhält ein großes Zentrum mit zwei Gottesdiensträumen, Büros, Sonntagsschulen, Kindergarten und einem Mehrzwecksaal. Die Mitarbeiterschaft umfaßt 10 haupt- und nebenamtliche Kräfte (2 Pastoren, Sonntagsschulleiter, 2 Chorleiter, Organist, Buchhalterin, Sekretärin und 2 Hausmeister). Die Aufrechterhaltung dieser sicherlich überdurchschnittlich großen Gemeinde wird allein aus den freiwilligen Spenden der ca. 1000 Mitglieder bestritten. Abnehmende Mitgliederzahlen innerhalb der letzten 15 Jahre machen es für die Gemeinde notwendig, ständig nach neuen Mitgliedern Ausschau zu halten. Das Überwechseln und Neueintreten ist dabei in der kirchlichen Landschaft der USA ein durchaus verbreitetes Phänomen. Die Gründe für den Austritt aus einer Gemeinde können dabei in Geschehnissen der Ortsgemeinde wie auch der übergeordneten Denomination liegen. Sie reichen von der Unzufriedenheit mit theologischen Positionen bis hin zu sozialen Gründen. Neben den Gottesdiensten einer Gemeinde gilt vor allem auch die ‚Sunday School', der biblische Unterricht für Kinder, als ein wichtiges Aushängeschild gemeindlichen Lebens. Die Leitungsgremien der Gemeinde diskutierten häufig die Möglichkeiten der Mitgliederwerbung, um Menschen an die Gemeinde zu binden, die sich bewußt und positiv mit der Gemeinde identifizieren. Dieses Modell der bewußten Verbundenheit mit der Kirche hat vor dem Hintergrund der überwältigenden Vielfalt des kirchlichen Lebens und des ökumenischen Nebeneinanders der Denominationen eine wichtige Bedeutung. In bezug auf die Mitgliederzahlen der protestantischen Kirchen war im letzten Jahrzehnt ein Trend auszumachen, der eindeutig zugunsten der fundamentalistisch-evangelikalen Kirchen verlief. Neben den ‚Southern Baptists', deren prominentester Vertreter wohl Billy Graham ist, hat die ‚Assembly of God'-Kirche, eine Kirche pfingstlerischer Prägung, den meisten Zulauf. Eher liberalere Denominationen wie die UCC, die Presbyterianer und die Vereinigten Methodisten haben dagegen Mitgliedsverluste bis zu 20% zu verzeichnen.

Ein Grund für die schwindenden Mitgliederzahlen an der St. Paul's-Gemeinde ist im Bereich der traditionellen Identifikation mit der Gemeinde zu suchen. Die Kirchenzugehörigkeit, die dabei vor allem durch die Mitgliedschaft der Großeltern-und Elterngeneration bestimmt wurde, befindet sich in der Krise. Der allgemeine Generationskonflikt, die empfundene Krise der Normen der Elterngeneration und wohl auch die Bereitschaft, neue Formen von Religiosität auszuprobieren, sind hier die Ursachen. Hinzu kommt noch die Erscheinung der Stadtflucht: viele jüngere Familien sind in die aufstrebenden Vorstädte gezogen und haben die traditionelle Mitgliedschaft ihrer Familien in einer bestimmten Gemeinde nicht aufrechterhalten. In den letzten Jahren hat zwar auch eine Wiederbelebung der inneren Stadtgebiete und damit auch eine Umstrukturierung der Bevölkerungszusammensetzung stattgefunden, aber diese Faktoren haben sich (noch) nicht auf die Mitgliedschaft der Innenstadtgemeinden durchgeschlagen. Die St. Paul's-Gemeinde verspricht sich auf längere Sicht aus der Wiederbelebung ihrer Nachbarschaft neue Mitglieder und versucht nun ihr Erscheinungsbild und das Veranstaltungsprogramm auf die möglichen neuen Glieder einzustellen.

In der evangelischen Tradition, aus der die St. Paul's-Gemeinde stammt, verläuft ein bedeutender Teil der Identifikation mit der Kirche über den Pastor. Dieses Modell der pastoralen Identifikation war für lange Zeit sehr dominierend. Die Kohäsionskraft der Gemeinde wurde durch die Person des Pfarrers bestimmt. Und noch heute bezieht die St. Paul's-Gemeinde einen großen Teil ihres Selbstverständnisses über die Pastoren. Der ‚senior minister' oder Hauptpastor ist quasi das ‚Aushängeschild' der Gemeinde. Die mit entsprechenden finanziellen Mitteln ausgestatteten größeren Gemeinden legen sehr viel Wert auf einen guten, vor allem auch nach außen wirksamen Pastor und Prediger. In Gemeinden, die einen ‚senior minister' anstellen, ist dieser in der Regel hauptsächlich für gottesdienstliche Handlungen und die Verwaltung der Gemeinde zuständig. Im übrigen werden pastorale Aufgaben sonst häufig spezialisiert und aufgegliedert. Hierbei unterscheidet sich das Erscheinungs- und Berufsbild des Pastors sehr nach der Größe der Gemeinde. Die vielen Gemeinden, deren Mitgliederzahlen unter 200 liegen, erfordern eher den mehrfach qualifizierten Pfarrer. Nicht geringe Auswirkungen auf das Bild des Pfarrers und die Erwartungen der Gemeindeglieder haben natürlich auch die vielen Fernsehgottesdienste und -evangelisationen. Im ganzen Land sind die Fernsehprediger bekannt; sie haben jeden Sonntag ihr festes Publikum und unterhalten oft finanziell sehr große Operationen, die sich auf die unterschiedlichsten Dienste und Missionen qualifizieren. Durch die zunehmende Verkabelung vieler Städte und die immensen finanziellen Mittel üben die ‚Fernsehkirchen' einen großen Einfluß aus. Selbst Mitglieder, die sonst regelmäßig am Leben einer Ortsgemeinde teilnehmen, sind nebenbei noch oft Zuschauer der religiösen Shows. Diese ‚religiöse Bewirtung' unzähliger Menschen ist zu einem Faktor im Spektrum der Kirchlichkeit der USA geworden, der in dieser Form (noch!) nicht in der Bundesrepublik existiert.

Das Gemeindeleben der St. Paul's-Gemeinde wird duch einen Spannungsbogen gekennzeichnet, der sich aus dem Ineinander von volkskirchlicher Mentalität und freikirchlichem Bewußtsein herleitet. Die Zahl der aktiven Mitglieder liegt bei ca. 40%. Als aktiv gilt ein Kirchenglied, wenn es regelmäßig die Gottesdienste besucht und die Gemeinde mit Geld und anderen Leistungen unterstützt. In finanzieller Hinsicht werden von der UCC als Richtlinie für den Kirchenbeitrag ca. 4-5% des Nettoeinkommens gerechntet, obwohl die wirklichen Leistungen oftmals darunter bleiben. In ideeller Hinsicht sind die Möglichkeiten der Mitarbeit in der Gemeinde unbegrenzt und reichen von freiwilligen Diensten im Gemeindebüro bis hin zur Mitarbeit in der Sonntagsschule und bei Hausmeistertätigkeiten. Das Erscheinungsbild wird somit natürlich sehr stark von den Aktivitäten der Mitglieder geprägt. Die Erwartungen an die Gemeinde korrespondieren mit der direkten Bereitschaft zur materiellen und ideellen Unterstützung. Daß es in diesem System von Kirchlichkeit auch immer wieder Probleme gibt, beweisen Gemeinden, die aufgrund mangelnder Finanzen oder ungenügender Mitarbeit Stellen streichen, einzelne Gruppen und Programme einstellen oder sich sogar auflösen müssen.

Die Organisationsformen und Erscheinungsbilder der nordamerikanischen Gemeinden des christlich-protestantischen Sektors sind unbegrenzt. In den urbanen Zentren wie in den ländlichen Gebieten gibt es eine Vielzahl von Gemeinden mit Mitgliederzahlen von 20 bis 10 000, die auch durch ihre jeweils übergeordneten Denominationen geprägt werden. Innerhalb der UCC, die erst 1957 als Unionskirche durch die ‚Congregational Christian Churches' und die ‚Evangelical and Refor-

med Church' gegründet wurde, haben sich die Ortsgemeinden in allen Belangen, von den Finanzen bis zur Theologie, eine große Unabhängigkeit bewahrt. So kommt es auch in den einzelnen Ortsgemeinden zu sehr unterschiedlicher Akzentuierung der Arbeit und zu einer Vielfalt in der Gestaltung ökumenischer Kontakte. Die St. Paul's-Gemeinde lebte in unmittelbarer Nachbarschaft mit 14 anderen religiösen und kirchlichen Gemeinschaften, die ihrerseits auch sehr variierende Interessen am ökumenischen Gespräch hatten. Mit der katholischen Nachbargemeinde und der jüdischen Synagoge bestanden recht enge Beziehungen, die auch zu einem Tagesseminar führten, in dem die verschiedenen Traditionen der Gemeinden erläutert wurden. Die Pastoren der St. Paul's-Gemeinde nahmen ebenfalls an einer monatlichen Zusammenkunft von Pfarrern des Stadtteils teil. An diesen Gesprächen beteiligten sich fast ausschließlich die Vertreter der ‚main-stream'-Denominationen, während die Pfarrer oder Prediger der kleineren Gemeinschaften nie in Erscheinung traten. Der Dialog mit den Pastoren der schwarzen Gemeinden der Umgebung, der in den 70er Jahren nach anfänglich guter Zusammenarbeit abgebrochen war, wurde wieder aufgenommen, litt aber unter den bestehenden sozialen Spannungen, die sich in den unterschiedlichen sozialen Zusammensetzungen der Mitglieder dokumentierten. Die ökumenischen Gespräche wurden vornehmlich über gemeinsame soziale Programme geführt, ohne daß theologische Fragen eine bedeutende Rolle spielten. Ein gemeinsamer Gottesdienst wurde allein am nationalen Feiertag des ‚thanksgiving' gefeiert. Einzig mit der Gemeinde der ‚Disciples of Christ' bestanden Kontakte, die auch theologische Fragestellungen explizit einschlossen. Die Gespräche mit dieser Nachbargemeinde vollziehen sich dabei in einem Rahmen, der durch die beiden Denominationen vorgegeben wird. Die UCC, die sich als ‚vereinigte und vereinigende' (united and uniting) Kirche bezeichnet, erarbeitet z. Z. mit der Kirche der ‚Disciples of Christ' die Bedingungen für einen möglichen Zusammenschluß der beiden Denominationen. In der jetzt laufenden Phase der gemeinsamen Annäherung sind die Kontakte der Ortsgemeinden von fundamentaler Bedeutung, da nur durch gegenseitiges Verständnis auf dieser Ebene die weiterreichende Zusammenarbeit der beiden Gesamtkirchen auf ein solides Fundament gestellt wird. Über die speziellen Verhandlungen mit den ‚Disciples' hinaus ist die UCC noch an den langwierigen Unionsverhandlungen mit neun anderen Denominationen beteiligt (Consultations on Church Union) die allerdings im gegenwärtigen Stadium in den Ortsgemeinden noch auf sehr wenig Resonanz stoßen. So wird trotz vieler positiver Ansätze, die Zersplitterung der christlichen Kirchen zu überwinden, der Denominationalismus als eine Herauforderung für die Gemeinden und die Gesamtkirchen bestehenbleiben.

Die Agende kirchlicher Diskussionen in der Ökumene wird nicht nur von der Seite erfolgter und möglicher Einigungsbestrebungen bestimmt, sondern erhält auch wichtige Impulse seitens des Phänomens der ‚civil religion'. Hier ist an prominentester Stelle sicherlich die Friedensproblematik zu nennen. In zunehmendem Maße haben Gemeinden und Denominationen die ethisch-theologischen Fragen der Rüstung im Atomzeitalter zu einem ihrer wichtigsten Themenbereiche gemacht. Gerade auch im Rahmen der Friedensthematik kommt es, wie an keinem anderen Punkt in den letzten zehn Jahren, zu einer verstärkten Zusammenarbeit über die konfessionellen Grenzen hinweg. Dabei werden in der Vorbereitung von gemeinsamen Gottesdiensten und bei der Ausarbeitung von Materialien auch theologische Fragen

eingehend besprochen. Die eigene Betroffenheit (MX-Raketen, Kürzung von Sozialprogrammen) und die erkannte Dringlichkeit in der Auseinandersetzung um den Frieden haben große Teile der nordamerikanischen Christen aktiviert. Ortsgemeinden haben sich zu Friedensinitiativen zusammengeschlossen und organisieren Friedensfeste. Mitglieder der christlichen Kirchen stellen einen großen, wenn nicht sogar den größten Teil der landesweiten Friedensbewegung. Auch innerhalb der Denominationen, auf Synoden und Versammlungen, wird die Friedensfrage problematisiert. Dabei haben viele Gruppen Resolutionen verabschiedet, die sich dem Aufruf nach einem ‚freeze', d. h. dem sofortigen Einfrieren der Aufstellung neuer Raketen und dem gegenseitigen, kontrollierbaren Abbau der Atomarsenale, anschließen. Die Reaktionen auf den Rüstungswettlauf reichen von dem sehr ausführlichen und abgewogenen Hirtenbrief der katholischen Bischöfe bis hin zur vorbehaltlosen, aktiven Unterstützung der Politik der Stärke durch die Vertreter der selbsternannten ‚moral majority'. Traditionelle ‚Friedenskirchen' wie die Quäker oder die Mennoniten haben aus ihrer theologischen Sicht weniger Probleme, sich der Forderung nach konsequenter Abrüstung anzuschließen. Andere Denominationen haben da wegen ihrer Bestimmung des Verhältnisses zwischen Kirche und Obrigkeit schon eher Schwierigkeiten, z. B. auch gewaltfreie Aktionen zivilen Ungehorsams zu befürworten. Die UCC, die schon in den 60er Jahren den Vietnamkrieg vehement kritisierte, hatte auf ihrer vorletzten Generalsynode das Thema Frieden zu einer Priorität für die Gemeindearbeit ernannt. So wurden viele Seminare abgehalten, Broschüren herausgegeben und auf nationaler wie auch bundesstaatlicher Ebene wurden Netzwerke organisiert, die wichtige Informationen verbreiten und bei entscheidenden Abstimmungen im Kongreß die Abgeordneten kontaktieren. Bei einem Friedensfest an der St. Paul's-Gemeinde und in vielen Diskussionen mit Gemeindegliedern wurde allerdings auch recht deutlich, wie mühsam und langwierig die Diskussion um den Frieden immer wieder ist. Theologisch-ethisch erkannte Probleme der modernen Hochrüstung werden durch die Vorstellung von den USA als ‚God's own country' überlagert. Viele Christen scheuen gerade in Belangen der Militär- und Verteidigungspolitik, ihre Regierung zu kritisieren. Hinzu kommen noch der sehr verbreitete Antikommunismus und die Überzeugung, daß die Vereinigten Staaten auch die Freiheit der Kirchen zu verteidigen haben. Die ökumenischen Kontakte und Gespräche erweisen sich in dieser Beziehung für die einzelnen Gemeinden als beharrliche Mahnung, die eigene Kultursynthese mit dem ‚American way of life' nicht zur allgemeinen Richtschnur des Denkens und Handelns werden zu lassen. Kreuz und Flagge im Altarraum deuten auf eine Spannung christlicher Existenz in den USA, die ein ökumenischer Gast vielleicht eher gewillt ist zu sehen als jemand, der mit dieser Symbiose von Kirche und Nation großgeworden ist. Die seit 1981 bestehende Kirchengemeinschaft zwischen der EKU und der UCC, die eine gegenseitige Anerkennung der Ämter und Dienste beinhaltet, wird insofern als ein wichtiger ökumenischer Anstoß gelten können, da beide Kirchen aufgefordert sind, die Tradition neu zu überdenken, um die Gemeinden in ihrem Glauben und ihrer Sendung zu stärken. Der konstruktive ökumenische Dialog wird in beiden Kirchen zu neuen, befreienden Impulsen für die Gemeindearbeit führen.

Horst Janus

Chronik

(Oktober 1983 bis März 1984)

Der Exekutivausschuß des ÖRK hat auf seiner Sitzung Ende Februar in der Nähe von Genf einen aus 23 Mitgliedern bestehenden Nominierungsausschuß eingesetzt, um die im Juli anstehende Wahl eines neuen Generalsekretärs durch den Zentralausschuß vorzubereiten. Der gegenwärtige Inhaber dieses Amtes, Philip Potter, will Ende 1984 ausscheiden. Von westdeutscher Seite gehört dem Ausschuß die Generalsekretärin der Evangelischen Frauenarbeit, Hildegard Zumach, an.

Auf einer im Dezember 1983 in Newbury (England) abgehaltenen Konferenz hat die Internationale gemeinsame anglikanisch-lutherische Kommission die beiden Glaubensgemeinschaften zu einer „Vollen Gemeinschaft" aufgefordert, die nicht nur eine Kirchen-, sondern eine „Lebensgemeinschaft" einschließen solle.

Die gemeinsame Verpflichtung aller Christen für Frieden, Gerechtigkeit und die Menschenrechte haben Papst Johannes Paul II. und führende Vertreter des Lutherischen Weltbundes bei einem Meinungsaustausch Ende Januar in Rom hervorgehoben.

Der diesjährige Weltgebetstag der Frauen am 2. März (jeweils am ersten Freitag im März) stand unter dem Leitwort „Hoffnung in Christus — Quelle des Lebens".

Die Rolle der Kirchen in der Europäischen Gemeinschaft und ihre Zusammenarbeit in der Ökumenischen Kommission für Kirche und Gesellschaft in Brüssel waren Hauptthemen einer turnusmäßigen Begegnung von Vertretern des Französischen Protestantischen Kirchenbundes und der EKD vom 15.-17. Januar in Bonn.

Mehr als 25000 Jugendliche aus ganz Europa haben sich am Jahresende zum sechsten europäischen Jugendtreffen der ökumenischen Gemeinschaft von Taizé in Paris versammelt.

Erstmals seit 32 Jahren hat im November 1983 mit Ding Guan-Xun (Peking) wieder ein chinesischer Bischof den ÖRK besucht. Ding betonte, daß die Christen in China wohl Kontakte mit ausländischen Kirchen wünschen, aber derzeit wesentlich stärker damit beschäftigt seien, ihren eigenen theologischen Weg zu finden als sich mit ökumenischen Fragen zu befasssen.

Die katholische Kirche Polens hat die Bereitschaft angekündigt, ihre Beziehungen zu den Minderheitskirchen des Landes und zum Polnischen Ökumenischen Rat zu vertiefen, wie aus einem anläßlich der „Gebetswoche für die Einheit der Christen" veröffentlichten Pastoralbrief der katholischen Bischöfe hervorgeht.

Das Oberhaupt der Anglikanischen Kirchengemeinschaft, Dr. Robert Runcie, Erzbischof von Canterbury und derzeitiger Vorsitzender des Britischen Kirchenrats, berichtete am 29. Oktober 1983 in Bonn auf einer Sitzung der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West) über die gegenwärtigen Aufgaben des Britischen Kirchenrats angesichts des Nichtzustandekommens einer Kirchengemeinschaft mit den Freikirchen sowie der verstärkten Kontakte mit der römisch-katholischen Kirche.

Ein um Klärungen der theologischen Standpunkte bemühtes Gespräch hat am 16. Februar in Hannover zwischen

dem Rat der EKD und der Konferenz der Bekennenden Gemeinschaften stattgefunden, in dem seitens der EKD das Festhalten an der Mitgliedschaft im ÖRK unterstrichen wurde.

Eine theologische Tagung über „Die Zukunft des Methodismus in Europa" vereinte 70 Teilnehmer aus 12 europäischen Ländern vom 25. Februar bis 2. März in Reutlingen anläßlich des 200jährigen Bestehens der methodistischen Kirche.

Von Personen

Als Nachfolger von William Lazareth hat Prof. Dr. Günther Gaßmann am 1. Januar sein Amt als Direktor der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung im ÖRK angetreten.

Der Direktor der Kommunikationsabteilung des ÖRK, John Bluck, scheidet Ende Mai 1984 auf eigenen Wunsch vorzeitig aus, um in seiner Heimat Neuseeland eine Professur für Pastoraltheologie und Kommunikation zu übernehmen. Sein Nachfolger wird der holländische Pastor Coenraad Boerma.

Die theologische Ehrendoktorwürde der Universität Uppsala wurde dem Generalsekretär des ÖRK, Philip Potter, verliehen.

Ehrendoktor der Ev.-theol. Fakultät der Universität Bern wurde Paul Abrecht, langjähriger Direktor der Untereinheit für Kirche und Gesellschaft im ÖRK.

Nachfolger des 75jährigen Bischofs der Slowakischen Evangelischen Kirche A.B. in Jugoslawien, Dr. Juri Struharik, der dieses Amt seit 1957 innehatte, wurde Pfarrer Petrovec Andrej Beredi, Senior der Batschka.

Bischof Dr. Gyula Nagy (Budapest), der lange Jahre im Lutherischen Weltbund und in der Konferenz Europäischer Kirchen in Genf tätig war, wurde am 22. September 65 Jahre alt.

Landesbischof i.R. Erich Eichele (Stuttgart), von 1966-1970 Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland, vollendete am 26. Februar sein 80. Lebensjahr.

Zehn Tage nach Vollendung seines 75. Lebensjahres starb am 27. Oktober in Rotenburg bei Bremen der frühere Präsident des Kirchlichen Außenamtes der EKD, D. Adolf Wischmann, von 1968-1975 Mitglied des Zentralausschusses des ÖRK. Auch in der Konferenz Europäischer Kirchen hatte er führende Ämter bekleidet. An den Dialogen der EKD mit den Kirchen der Orthodoxie nahm er maßgebenden Anteil.

Eine der bedeutendsten Persönlichkeiten der neuzeitlichen orthodoxen Theologie, Prof. Alexander Schmemann, starb am 13. Dezember 1983 in New York im Alter von 62 Jahren.

Der frühere Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland, Karl Immer, der sich um die ökumenischen Beziehungen zu den osteuropäischen Kirchen große Verdienste erworben hat, starb am 3. Januar in Düsseldorf-Kaiserswerth im Alter von 67 Jahren.

Der presbyterianische Pfarrer John Coventry Smith (USA), von 1968-1975 einer der Präsidenten des ÖRK, starb am 15. Januar im Alter von 80 Jahren.

Einer der führenden katholischen Theologen unserer Zeit, Professor Karl Rahner SJ, starb am 30. März im Alter von 80 Jahren.

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 15. 3. 1984)

Nachdem das letzte Heft (1/1984) ausschließlich der VI. Vollversammlung des ÖRK in Vancouver gewidmet war und die gewohnte Form der Zeitschriftenschau zugunsten einer Literaturübersicht über die Vollversammlung ausfallen mußte, wollen wir in diesem Heft die wichtigsten Themen und Beiträge aus dem letzten halben Jahr nennen und schwerpunktmäßig auf das abgelaufene Luther-Jahr, auf ökumenisch relevante Themen und Problembereiche hinweisen, vor allem nach der Vancouver-Vollversammlung mit einer Ergänzung der Literaturübersicht aus dem letzten Heft über dieses ökumenische Treffen.

I. *Luther und die Ökumene*

Am Ende des Luther-Jahres und am Beginn des „Zwingli-Jahres" verzeichnet die theologische und ökumenische Literatur eine Fülle von Publikationen, die entweder theologische Themen aufgreifen und diese in ökumenischer Hinsicht untersuchen oder eine erste Bilanz des Lutherjubiläums versuchen. Die nachstehenden Titel geben einen Überblick darüber und dokumentieren die ökumenische Bedeutung des Reformators und seiner Theologie.

Traugott Holtz, „Die deutsche Bibel. Erbe Luthers und Auftrag", Theologische Literaturzeitung, 11/1983, 786-802; *Ernst-Heinz Amberg,* „Luther in der Theologie des 20. Jahrhunderts", ebd., 802-818; *Otto Hermann Pesch,* „Neuere Beiträge zur Frage nach Luthers ‚reformatorischer Wende'", Catholica, 4/1983, 259-287; *Rudolf Padberg,* „Luther und der Canon missae", ebd., 288-305; *Karl W. Eckermann,* „Luthers Kreuzestheologie. Zur Frage nach ihrem Ursprung", ebd., 306-322; *Frieder Schulz,* „Die Hausgebete Luthers", Pastoraltheologie, 12/1983, 478-490; *Georg Strecker,* „Die Bibel lesen und verstehen. Luther als Übersetzer und Ausleger der Heiligen Schrift", Lutherische Monatshefte, 12/1983, 556-560; *Burkhart Mecking,* „Unser Luther — das große Vorbild. Das Lutherbild in der Erbauungsliteratur", ebd., 560-563; *Roswitha Flitner,* „Das Wort als Medium des Glaubens. Gedanken zu Martin Luthers Psalmliedern", ebd., 563-564; *Birgit Stalt,* „Luther, die Bibel und das menschliche Herz. Stil- und Übersetzungsprobleme der Lutherbibel damals und heute", Die Zeichen der Zeit, 12/1983, 295-302; *Augustin Nikotin,* „Das Reformationswerk des Mönchs von Wittenberg", Stimme der Orthodoxie, 11/1983, 25-34; *Philaret (Metropolit),* „Luthers Erbe in ökumenischer Perspektive", ebd., 1/1984, 30-33; *Karl Lehmann,* „Worüber jetzt zu sprechen wäre. Luther und die Einheit der Kirche heute", Herder-Korrespondenz, 12/1983, 555-561; *Beatus Brenner,* „Luther zwischen den Konfessionen", Der Evangelische Bund, 4/1983, 1-2; Unité Chrétienne, 92/1983, „Cinq cents ans après. Regards sur Martin Luther", 1483-1546; epd-Dokumentation, 2/1984, „Der Papst in einer lutherischen Kirche" (Predigt, Berichte, Kommentare, Briefe, Beiträge); *Heiner Grote,* „Rom und der Papst als Pilger", MD-Bensheim, 6/1983, 103-107; *Joachim Lell,* „Luther-Brief des Papstes", Lutheri-

sche Monatshefte, 12/1983, 537-538; *Hans Weißgerber,* „Die Lutherfeier geriet zum Staatsakt. Eindrücke von der EKD-Synode in Worms", ebd., 539-541; *Hartmut Löwe,* „Rückblick auf den Reformator. Eine Bilanz der Gelegenheiten und Verlegenheiten", Evangelische Kommentare, 3/1984, 130-133; *Johannes Weiß,* „Luther vor Richard Wagner und Karl Marx. Evangelische Akademie Tutzing zog Bilanz eines Gedenkjahres", Lutherische Monatshefte, 3/1984, 116-118; *Gottfried Maron,* „1883-1983: Luther im Wandel der Zeit. Die Jubiläumsjahre fanden stets starke Beachtung", ebd., 127-131; *Reinhard Henkys,* „Das Lutherjahr in der DDR", Evangelische Kommentare, 2/1984, 64-67; epd-Dokumentation, 53a/1983, „Die Veranstaltungen des Luther-Komitees in Berlin (Ost), in Eisleben und Leipzig"; *Jürgen Jeziorowski,* „Hat uns Luther erreicht? Lutherische Generalsynode 1983 in der Lutherstadt Coburg", Deutsches Pfarrerblatt, 11/1983, 532-533; *Karlheinz Schuh,* „Hat Luther uns erreicht? Nachlese zu einem zwölfmonatigen Gedenken", KNA—ÖKI, 9-10/1984, 13-18; „Was erbrachte die Luther-Ehrung? Erster Versuch einer Bilanzierung in einer Umfrage unter Gesellschaftswissenschaftlern und Theologen", Standpunkt, 2/1984, 40-57.

Die beiden letztjährigen Ausgaben von Africa Theological Journal (1-2/1983), eine Zeitschrift, die im Auftrag der All-African Lutheran Churches erscheint, widmen sich in verschiedenen Artikeln dem Luther-Jubiläum und gehen dem Einfluß des Reformators auf afrikanische Theologie nach. U.a. finden sich folgende Beiträge: *Josiah M. Kibira,* „Has Luther Reached Africa? The Testimony of a Confused Lutheran", Africa Theological Journal, 1/1983, 6-15; *Howard S. Olson,* „Luther's Legacy of Hymnody in Africa", ebd., 16-29; *Emmanuel Abraham,* „An Instance of Martin Luther's Global Influence for Faith in Christ", ebd., 30-36; *Norvald Yri,* „The Hermeneutical Key in Martin Luther's Understanding of Salvation in Relation to Other Approaches", ebd., 2/1983, 70-75.

II. *Theologie — Ökumene — Kirchliche Einheit*

In dieser Rubrik weisen wir insbesondere auf solche theologischen Fragen hin, die im heutigen ökumenischen Gespräch besonders diskutiert werden, wie z.B. das kirchliche Amt, wie auch auf grundsätzliche Beiträge zu Fragen der kirchlichen Einheit: *Hans Küng,* „Zwanzig Jahre ökumenische Theologie — wozu?", Concilium, 12/1983, 782-788; *Ernst Käsemann,* „Verschiedenheit und Einheit im Neuen Testament", ebd., 1/1984, 50-56; *Jean-Marie Tillard,* „Theologischer Pluralismus und Geheimnis der Kirche", ebd., 57-67; *Nicolas Lash,* „Theologien im Dienst einer gemeinsamen Tradition", ebd., 67-76; *Hans-Martin Barth,* „‚Alle eins' oder ‚Streiten verbindet'. Das Paradigma ökumenischer Theologie stimmt nicht mehr", Deutsches Pfarrerblatt, 10/1983, 475-477; *Manfred Roensch,* „Wird die Frage nach dem kirchlichen Amt zur Schicksalsfrage der Ökumene?", Lutherische Theologie und Kirche, 4/1983, 121-134; *Harding Meyer,* „Das kirchliche Amt im Dialog. Zur Frage katholisch-evangelischer ‚Grundverschiedenheiten'", KNA—ÖKI, 4-5/1984; *Beatus Brenner,* „Tendenzen im Katholizismus 1983", Lutherische Monatshefte, 1/1984, 26-30; *Hans-Georg Link,* „Ein Fest des Lebens. Lima-Liturgie in Vancouver", ebd., 112-116.

III. *Bekenntnis des Glaubens*

Eine der wichtigsten Faith and Order-Studien, die uns in den nächsten Jahren beschäftigen wird, ist die über „Gemeinsames Aussprechen des apostolischen Glaubens heute". Aus diesem Grunde weisen wir auf einige Beiträge hin, die entweder grundsätzlich auf das Thema „Glaube" oder speziell auf einzelne Artikel des Glaubensbekenntnisses eingehen: *Emmanuel Lanne,* „Le Symbole des Apôtres, expression de la foi apostolique, et le Symbole de Nicée", Irénikon, 4/1983, 467-483; *Gerhard Kehnscherper,* „Neutestamentliche Erklärungen zum 1. Artikel des christlichen Glaubens", Standpunkt, 11/1983, 286-291; *Christoph Schönborn,* „‚Gott will für ewig Mensch bleiben'. Anmerkungen zur Auslegungsgeschichte des Glaubensartikels ‚sedet at dexteram Patris'", Internationale Katholische Zeitschrift, 1/1984, 1-13; *Peter Knauer,* „Glaubensbegründung heute", Stimmen der Zeit, 3/1984, 200-208; *Jürgen Moltmann,* „Die versöhnende Kraft der Dreieinigkeit im Leben der Kirche und der Gesellschaft", Ökumenisches Forum, 6/1983, 45-60; zum selben Thema aus orthodoxer Sicht von *Gregor Larentzakis,* ebd., 61-69. An dieser Stelle möchten wir die Zeitschrift *„Ökumenisches Forum.* Grazer Hefte für konkrete Ökumene" unseren Lesern und allen, die sich mit Fragen der ökumenischen Theologie befassen, sehr empfehlen. Das *Ökumenische Forum* wird vom Institut für Ökumenische Theologie und Patrologie der theologischen Fakultät Graz/Österreich herausgegeben.

IV. *Zum neuen katholischen Kirchenrecht*

Das zum 1. 1. 1984 in Kraft getretene neue Kirchenrecht der römisch-katholischen Kirche war erwartungsgemäß Anlaß für verschiedene Beiträge, die naturgemäß auch ökumenische Relevanz aufweisen. Einige davon sollen an dieser Stelle genannt werden: *Walter Schöpsdau,* „Die konfessionsverschiedene Ehe im neuen katholischen Kirchenrecht", Der Evangelische Bund, 4/1983, 3-4; *Knut Waff,* „Der Papst ist Dreh- und Angelpunkt. Das neue Gesetzbuch der katholischen Kirche bleibt hinter den Erwartungen zurück", Publik-Forum, 23/1983, 23-30; *Ulrich Ruh,* „Rahmenrecht oder Einheitsgesetz? Der neue Codex beginnt sich auszuwirken", Herder-Korrespondenz, 3/1984, 134-138; *Hubert Müller,* „Das neue Kirchenrecht. Ekklesiale Aspekte für die lateinische Kirche", KNA-ÖKI, 6/1984, 5-8; *ders.,* „Das neue Kirchenrecht. Integration des Bischofs in die Ostkirche", ebd., 7/1984, 5-8; *ders.,* „Das neue Kirchenrecht. Die Bedeutung und Stellung der Bischofskonferenz", ebd., 8/1984, 5-7; *Ludwig Schick,* „Das neue Kirchenrecht. Taufe und Kirchenzugehörigkeit", ebd., 9-10/1984, 5-9.

V. *Orthodoxe Beiträge — Dialog mit der Orthodoxie*

Johannes Kalogirou, „Grundzüge orthodoxen theologischen Denkens und orthodoxer Kirchlichkeit", Internationale Kirchliche Zeitschrift, 4/1983, 302-313; *Megas Farantos,* „Die Frage nach der Kirche in Luthers Rechtfertigungslehre", Evangelische Theologie, 6/1983, 557-573; *H. M. Biedermann,* „Die Bedeutung der drei Kappadokier und des Johannes Chrysostomos als Fundament der byzantinischen Geisteshaltung", Ostkirchliche Studien, 4/1983, 281-293; *Andreas Wittig,* „Die Bewegung der Altkalendarier in Griechenland", ebd., 309-325; *Otto*

Meinardus, „Die Krise in der koptischen Kirche: Eine Herde ohne Hirten", ebd., 326-332; *Ludolf Müller,* „Das Weihnachtsbild der Ostkirche", Quatember, 4/1983, 206-213; *Georg Günter Blum,* „Athos, Ort der Ruhe, des Gebets, der Verklärung", ebd., 213-218; *John Zizioulas,* „Episkopé et Episkopos dans l'Eglise primitive", Irénikon, 4/1983, 484-502; *Metropolit Filaret* (Minsk), „Kirchliche und Heilige Überlieferung in ihrer Bedeutung für die Einheit der Kirche", Stimme der Orthodoxie, 2/1984, 29-36; *Iwan A. Swiridow,* „Wege der russischen Theologie. Eine geistesgeschichtliche Skizze zu Georgi Florowskis Lebenswerk", ebd., 37-45; *Wilm Sanders,* „Vor zwanzig Jahren begann der ‚Dialog der Liebe'. Ökumene will Gemeinschaft von selbständigen Teilkirchen", KNA-ÖKI, 1/1984, 5-8; „Orthodox Refelections and Statements on the Lima Document", St. Vladimir's Theological Quarterly, 4/1983, whole issue.

VI. Unter der Überschrift „Ten Years after Bangkok" erscheint die erste Ausgabe von International Review of Mission im neuen Jahr. Mit Beiträgen zu zentralen missionstheologischen und methodologischen Überlegungen innerhalb der ÖRK-Kommission für Weltmission und Evangelisation während der letzten 10 Jahre ist dieser Band zugleich dem Mann gewidmet, der die Arbeit der Kommission in dieser Zeit besonders geprägt hat, Emilio Castro. U.a. finden sich folgende Aufsätze in diesem Band: *Martin Lehmann-Habeck,* „Wholistic Evangelism: A WCC Perspective"; *David J. Bosch,* „The Scope of Mission"; *Mortimer Arias,* „Mission and Liberation"; *Basil Meeking,* „After Vatican II"; *Ion Bria,* „Reflections on Mission Theology and Methodology"; *Orlando Costas,* „The Missiological Thought of Emilio Castro".

VII. *Nachlese zur 6. Vollversammlung des ÖRK in Vancouver*

The Ecumenical Review, 1/1984, ganzes Heft; Ecumenism, No. 72, December 1983, ganzes Heft; Una Sancta, 4/1983, ganzes Heft; *Lothar Coenen,* „Vancouver 1983", Reformierte Kirchenzeitung, 11/1983, 291-293; *Erich Geldbach,* „Anstöße für die christlichen Kirchen", Deutsches Pfarrerblatt, 9/1983, 422f.; *Heino Falcke,* „Vancouver", Die Zeichen der Zeit, 2/1984, 33-38; *Helmut Lück,* „Vancouver 1983", Hefte aus Burgscheidungen, Nr. 218/1983; *Theologische Studienabteilung beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR,* „Reflexionen über einige Schwerpunkte der VI. Vollversammlung des ÖRK", Dezember 1983; *J. M. R. Tillard,* „L'Assemblée de Vancouver. L'oecumenisme à un carrefour", Irénikon, 2/1983, 361-370.

VIII. *Weitere beachtenswerte Beiträge*

Günter Reese, „Barmen 1984 — Bekenntnis und Widerstand in ökumenischer Perspektive", Junge Kirche, 9/1983, 469-479.

Wolfgang Schweitzer, „Die Barmer Theologische Erklärung von 1934 im Kreuzfeuer", ebd., 2/1984, 71-81.

Hans Christian Knuth, „Um die Aktualität von Barmen", Lutherische Monatshefte, 3/1984, 134f.

Wolfgang Huber, „Gebot für den Staat. Zur Aktualität des Barmer Bekenntnisses", Evangelische Kommentare, 2/1984, 67-70.

Hermann Boventer, „Der neue Areopag. Katholische Akademien nach 1945", Stimmen der Zeit, 12/1983, 797-812.

Jean L. Jadot, „The Growth in Roman Catholic Commitment to interreligious Dialogue since Vatican II", Journal of Ecumenical Studies, 3/1983, 365-378.

Werner Kohler, „Was ist überhaupt Mission?", Zeitschrift für Mission, 4/1983, 199-213.

Franz-Josef Niemann, „Die erste ökumenische Fundamentaltheologie. Zum 400. Geburtstag von Hugo Grotius", Catholica, 3/1983, 203-215.

Michael Beintker, „Huldrych Zwingli", Die Zeichen der Zeit, 1/1984, 1-6.

Athanasios Basdekis

Neue Bücher

THEOLOGISCHES GESPRÄCH IN DER ÖKUMENE

Edmund Schlink, Ökumenische Dogmatik. Grundzüge, mit Geleitworten von Heinrich Fries und Nikos A. Nissiotis. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983. 828 Seiten. Ln. DM 98,—.

Es gibt bis jetzt in der dogmatisch-ökumenischen Literatur kein anderes Buch als dieses, das zur Bewußtwerdung der weiter als bisher angenommen reichenden theologischen Grundlage der getrennten Kirchen beiträgt, in dem die wichtigsten kirchentrennenden Lehrunterschiede mit soviel Kompetenz, Gründlichkeit und in ihren übergreifenden Zusammenhängen erörtert und zugleich tiefgreifende methodische Überlegungen erarbeitet werden, die für den ökumenischen Dialog nicht ernst genug genommen werden können.

Dieses Lebenswerk ist die Frucht und die Quintessenz einer jahrzehntelangen theologischen Forschung, der Erfahrungen und Erkenntnisse, die Edmund Schlink im Umgang mit verschiedenen Kirchen und Theologien gewonnen hat. Für das Gelingen einer ökumenischen Dogmatik sind beide unerläßlich: die theologische Reflexion der Erfahrung und die Erfahrbarkeit der dogmatischen Aussagen. Wer dieses Buch aufmerksam liest, der wird die Nähe zum gottesdienstlichen Geschehen des Opus Dei in der Kirche verspüren, aus der der Verfasser sein Werk geschrieben hat. Darin besteht einer der Vorzüge dieser Arbeit, die sich von vielen dogmatischen Schriften auch dadurch abhebt, daß sich hier das theologische Denken von der gottesdienstlichen Erfahrung der Heilstaten Gottes nicht entfernt oder verabsolutiert. Der permanente Bezug dieser ökumenischen Dogmatik auf die konkrete Wirklichkeit des Glaubens, der unaufgebbare Zusammenhang zwischen der Gotteslehre und dem Lobpreis Gottes und das Verständnis der dienenden Zuordnung der Dogmatik gegenüber allen anderen Aussagen des Glaubens wie: Anbetung, Gebet, Zeugnis, Lehre, auf die der Vf. sehr viel Wert legt, lassen dieses systematisch bis ins einzelne geordnete und durchdachte Werk, in dem sich jeder Teil der Gliederung sicher auf den Grundpfeiler des Evangeliums stützt, auch als einen indirekten theologischen Lobpreis der großen Taten Gottes lesen. Mit dieser engen Verbindung zwischen der dogmatischen Erkenntnis und der Anbetung weist diese ökumenische Dogmatik auf

jene inzwischen verlorengegangene doxologische Dimension der Theologie hin, die ursprünglich zu ihrem Proprium gehörte. In der alten Kirche mündete die dogmatische Erkenntnis nicht nur in die Anbetung ein, sondern sie entstand aus der Anbetung und wurde von der Struktur der Doxologie und dem Bekenntnis in ihrem Wesen bestimmt. Zwischen der lex orandi und der lex credendi bestand eine intime, unlösbare Verbindung, die die Diastase oder den Gegensatz zwischen Ereignis und Erkenntnis nicht aufkommen ließ. Durch die scharfsinnigen Strukturanalysen der dogmatischen Formulierungen der ersten ökumenischen Konzilien trägt Edmund Schlink zur Wiederentdeckung einer fundamentalen Dimension der Theologie und zu einer einheitlicheren Bestimmung ihres Wesens wesentlich bei. „Ist das doxologische Moment im Bekenntnis eine der wichtigsten Wurzeln des Dogmas ... Es kommt von der Doxologie her. So gewiß die Dogmatik nicht selbst Doxologie ist, so gewiß kann sie als Lehre von Gott sich nicht von der Doxologie lösen und verselbständigen, ohne Schaden zu nehmen ... Sie sollte darum in der Nähe der Struktur doxologischer Aussagen bleiben. Dieser notwendige Zusammenhang zwischen Gotteslehre und Anbetung ist in der Ostkirche klarer bewußt als in der westlichen Christenheit" (S. 65). Bevor man Fortschritte im ökumenischen Dialog verschiedener Theologien erwartet, sollte ein ökumenischer Konsens im Verständnis der Theologie erreicht werden.

Die wegweisenden Untersuchungen der Grundstruktur der Glaubensaussagen, denen Schlink schon lange eine besondere Aufmerksamkeit widmete, eröffnen den Blick nicht nur für die ursprüngliche Strukturverwandtschaft zwischen dem Dogma und der Anbetung, sondern auch für die Einheit der Kirche in der Vielfalt der dogmatischen Formulierungen, da „nicht alle Inhalte der Glaubenserkenntnis in ein und derselben Struktur angemessen zur Aussage gelangen können" (S. 67). Der methodischen Besinnung auf die Vielfalt der Strukturen der Glaubensaussagen wird in dieser Dogmatik besondere Aufmerksamkeit geschenkt.

Auch wenn Edmund Schlink den Dialog zwischen der Theologie und den anderen Wissenschaften für notwendig hält, viele ihrer Ergebnisse in seiner ökumenischen Dogmatik berücksichtigt und Grundsätzliches zur Klärung des Verhältnisses zwischen Theologie und nichttheologischen Wissenschaften, zwischen Erkennen und Glaube (S. 21ff) beiträgt, so erfolgt der Einsatz seiner Dogmatik unmißverständlich bei dem, was der gesamten Christenheit gemeinsam und ihr vorgegeben ist, nämlich bei dem Evangelium als geschichtliche und gegenwärtig ergehende Tat Gottes in Jesus Christus. So hat Edmund Schlink bei der Gliederung seiner Dogmatik das Evangelium als Erkenntnisgrund der Theologie entsprechend berücksichtigt. In der systematischen Anordnung ihrer Teile trägt er sowohl der geschichtlichen Folge der Taten Gottes als auch der noetischen Priorität des Evangeliums Rechnung.

Da eine sinnvolle Lehre von Gott die Erkenntnis seiner Taten voraussetzt, überrascht es nicht, wenn Schlink erst nach der Behandlung der klassischen Teile der Dogmatik: Schöpfung, Erlösung, Neuschöpfung (I-III) die Lehre von Gott (IV) behandelt. Sachlich sinnvoll erscheint es ihm, die traditionelle Behandlung der Eschatologie am Ende der Dogmatik dadurch zu ergänzen, daß sie an den entsprechenden Stellen in allen drei Hauptteilen zu Wort kommt. „Die Stellung der ‚Lehre von den letzten Dingen' am Ende der Dogmatik hat weiterhin zu dem Mißverständnis geführt, als sei sie ein bloßer Anhang zur Dogmatik, während doch nicht nur die Lehre von der Kirche, sondern auch die Christologie und nicht nur das

neutestamentliche Evangelium, sondern das alttestamentliche Gesetz, ja bereits die Erschaffung und Erhaltung des Menschen von Gottes eschatologischer Verheißung her bestimmt sind" (S. 70).

Einer der hervorstechendsten Gedanken Edmund Schlinks, der geeignet ist, eine radikale Umkehr sowohl im Verhältnis der getrennten Kirchen untereinander als auch in ihrem Selbstverständnis herbeizuführen, ist jene „kopernikanische Wende in der Betrachtung der Christenheit" (S. 695), die in einer neuen Sicht des Standortes der Kirchen untereinander und gegenüber der apostolischen Botschaft besteht. „Wir haben die anderen christlichen Gemeinschaften nicht mehr so anzusehen, als ob sie sich um unsere Kirche als Mitte bewegen ..., sondern wir müssen erkennen, daß wir mit den anderen Gemeinschaften zusammen gleichsam wie Planeten um Christus als die Sonne kreisen und von ihm das Licht empfangen. Diese Wende im ekklesiologischen Denken ist unerläßlich, wenn wir in der ökumenischen Frage weiterkommen sollen. Wir haben die anderen nicht mehr mit uns zu vergleichen, sondern wir haben uns mit ihnen zusammen mit dem apostolischen Christuszeugnis zu vergleichen und werden nur so, von Christus her, die eigene und die fremde Wirklichkeit erkennen" (S. 696).

Wenn die Kirchen diese Einstellung gewinnen, so eröffnet sich ihnen die Sicht für die Bedeutung der Glaubensaussagen anderer Gemeinschaften, die nicht unseren gleich sein müssen. Die Einheit der Lehre kann auch in der Verschiedenheit der Aussagen bestehen.

Um genau festzustellen, wie weit tatsächlich die Glaubenseinheit zwischen den Kirchen reicht, wo die wirkliche Scheidelinie der trennenden Unterschiede verläuft und wie die unter den Spaltungen der Christenheit verborgene Einheit der Kirche hinter ihren Entscheidungen und Verdunkelungen sichtbar werden kann, erschließt Schlink einen neuen Zugang zu einem umfassenderen Verständnis der bisher als trennend empfundenen dogmatischen Unterschiede. Diese werden aus dem geschichtlichen Hintergrund und aus der Frontstellung analysiert, die zu ihrer Entstehung geführt haben. Außerdem werden sie nicht in sich verabsolutiert und von dem weiterreichenden Kontext isoliert, indem sie durch andere Aussagen ergänzt werden. „Auch hier kann sich der ökumenische Dialog nicht auf einen kritischen Vergleich zwischen den unterschiedlichen Aussagen beschränken, sondern muß die geschichtlichen Fronten, die umgreifenden systematischen Zusammenhänge und die Struktur der Aussagen berücksichtigen. Wenn das geschieht, ergibt sich auch hier, daß in der Verschiedenheit der Fronten unterschiedliche Lehraussagen entstehen, die sich nicht in jedem Fall auszuschließen brauchen, sondern sich auch gegenseitig korrigieren und ergänzen können" (S. 142). Diese methodische Rückbesinnung auf den geschichtlichen Sitz im Leben der zwischen den Kirchen als entgegengesetzt geltenden dogmatischen Aussagen ist dazu geeignet, der ökumenischen Verständigung neue Möglichkeiten zu erschließen, indem sie die Lehrunterschiede zwischen den Kirchen in einem neuen Licht erscheinen läßt. Sie durchbricht die bisherige an ihre Grenzen geratene Betrachtungsweise, die Unterschiede in ihrer Isoliertheit analysierte und miteinander verglich, indem diese Methode sie in dem ganzen Umfeld ihres Entstehens sieht und sie von daher versteht.

Aus dieser Perspektive erscheinen viele der traditionellen Unterschiede, wie z. B. über die Gottebenbildlichkeit des Menschen, Sündenlehre, Willensfreiheit, Rechtfertigungslehre, die bisher als ausgesprochen kirchentrennend empfunden wurden,

in einem neuen Licht. Alle diese Themen unterzieht Schlink einer umfassenden Untersuchung und gelangt zu neuen überraschenden Ergebnissen.

Für dieses methodische Vorgehen, für die Berechtigung vielfältiger Lehraussagen und ihre Wertung innerhalb der Gesamtheit der Lehre findet Schlink gewichtige Anhaltspunkte in der Vielfalt neutestamentlicher Aussagen, von denen manche in bezug auf dasselbe Problem in einer gewissen Spannung oder einem Gegensatz zueinander stehen. So könnten manche gegensätzlichen Lehraussagen den in der doppelten Anrede Gottes als Gesetz und Evangelium enthaltenen Widerspruch widerspiegeln (S. 478).

Mit derselben Intensität, mit der Schlink die geschichtlichen dogmatischen Formulierungen analysiert, die die Trennung zwischen den Kirchen entweder verursacht oder verfestigt haben, untersucht er den gegenwärtigen Zustand der uneinigen Christenheit und entwirft zugleich Pläne für eine auf einem Glaubenskonsensus zu gründende Kircheneinheit (Kap. XXII S. 673-708). Seine Überlegungen über den anzustrebenden Konsensus im Glauben, der allein von Dauer sein kann und jenseits von dogmatischen Kompromissen oder dogmatischem Minimalismus zu erreichen ist, verdienen in allen Kirchen höchste Beachtung.

In diesem umfang- wie inhaltsreichen Buch wird der Gesamtinhalt der Dogmatik nicht nur aus der unverkennbaren Sicht der evangelischen Theologie dargestellt, sondern in Grundzügen auch die wichtigsten strittigen Themen der Dogmengeschichte, die heute von Belang sind, in einer eindrucksvollen Offenheit und Objektivität behandelt. Edmund Schlink ist seinen eigenen Worten treu geblieben: „Das Widereinander der in der Christenheit geltenden Dogmen muß mit neuer Intensität, Sehnsucht und Liebe befragt werden" (S. 51). Seine intensive Beschäftigung mit der orthodoxen wie mit der römisch-katholischen Theologie und der lebendige Kontakt mit der Wirklichkeit dieser Kirchen, an deren Dialog er sich jahrzehntelang prägend beteiligte, seine reichen Kenntnisse von der Theologie der alten Kirche und von den in der Dogmengeschichte wirkenden Ursachen und Hintergründen, die zu weiteren dogmatischen Entscheidungen geführt haben, dazu noch die selten zu findende Gabe eines scharfsinnigen wie kritischen Denkens, getragen von seinem unbeirrbaren ökumenischen Engagement, alle diese Eigenschaften haben ihn befähigt, ja geradezu prädestiniert, eine ökumenische Dogmatik zu schaffen, die erste ihrer Art.

Auch wenn in den orthodoxen und ohne weiteres auch in der römisch-katholischen Theologie manche Aspekte anders gesetzt und in einigen Punkten andere Positionen vertreten werden, so können diese Theologen die hier in einer objektiven Weise erläuterten Lehren ihrer Kirchen nicht nur wiedererkennen, sondern diese in einer Perspektive dargestellt finden, von der aus sie ihre Glaubenslehre in einer größeren Nähe zu der der anderen Kirche sehen können.

Orthodoxe Theologen werden hier u. a. entdecken können, was auch in ihrer Theologie einen besonderen Platz einnimmt, nämlich welche zentrale Bedeutung in diesem Buch der Auferstehung als tragendem Grund der Christologie wie des Heilsgeschehens überhaupt eingeräumt wird, in welcher engen Beziehung die Kirche mit dem Abendmahl als Sakrament ihrer Auferbauung und der Teilnahme der Christen am Leben ihres Herrn hier gesehen wird oder welch großer Raum der Pneumatologie im ganzen dieser ökumenischen Dogmatik zugedacht wird, und zwar nicht nur dort, wo es um die Neuschöpfung, sondern auch wenn es um die Schöpfung und Erlösung geht. Darüber hinaus werden orthodoxe Leser weiterführende Gedanken fin-

den können, die sich zur Vertiefung und Erhellung ihrer eigenen Lehre als von hohem Nutzen erweisen, aber auch begründete und daher ernstzunehmende Überlegungen, die zur Überprüfung mancher traditionellen Auffassungen veranlassen.

Wegen des beschränkten Raumes konnte hier nur ein Bruchteil aus der Fülle dieses außerordentlich wichtigen Buches berücksichtigt werden.

Diese ökumenische Dogmatik, in der auch die Ergebnisse der heutigen theologischen Forschung ausgewertet werden und die sich durch bestechende Klarheit, Tiefe des theologischen Denkens und innere Ordnung auszeichnet, ist in besonderer Weise dazu geeignet, der ökumenischen Arbeit, die sich in einer Zeit der Stagnation und Resignation befindet, nicht nur wichtige Impulse zu geben, sondern neue Wege und Perspektiven zu erschließen. Man wünscht diesem großen Werk, das einen einzigartigen Beitrag zu weiterer Annäherung und Verständigung zwischen den Kirchen leistet, daß es auch in allen Kirchen gelesen wird.

Viorel Mehedinţu
Priester der Rumänischen
Orthodoxen Kirche

Yves Congar, Der Heilige Geist. Aus dem Franz. von A. Berz. Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1982. 510 Seiten. Geb. DM 68,—.

Der bedeutende französische Dominikanertheologe, einer der Wegbereiter der ökumenischen Öffnung und Erneuerung in der katholischen Theologie seit der Zeit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil, hat nach einer Reihe von Arbeiten zur Ekklesiologie nun ein Werk vorgelegt, das mit der Verbindung von Kirche und Trinität durch die Pneumatologie die systematische Spannweite seines Denkens eindrucksvoll dokumentiert.

Das Werk ist in drei Bücher eingeteilt. Das erste bildet einen theologiegeschichtlichen Abriß unter dem dogmatischen Gesichtspunkt der „Offenbarung und Erfahrung des Geistes". Das zweite behandelt das Wirken des Geistes in der Kirche, im persönlichen Leben des Christen sowie in der charismatischen und ökumenischen Erneuerung der Kirche. Das dritte Buch ist unter dem Titel „Theologie des Geistes" der Stellung der Pneumatologie in der Trinitätslehre, besonders unter dem Gesichtspunkt der Kontroverse um die *filioque*-Lehre, gewidmet und verbindet damit Erwägungen zum Verhältnis von Logos und Geist in der Sakramentenlehre, besonders im Hinblick auf das Verhältnis von Taufe und Firmung, von Konsekration und Epiklese bei der Eucharistie sowie auf die Bedeutung des Geistes für den Sakramentsempfang.

Nicht nur das erste, sondern alle drei Bücher sind gesättigt mit dem für Congar charakteristischen, differenzierten Wissen um theologiegeschichtliche Sachverhalte aus souveräner Kenntnis der dogmen- und theologiegeschichtlichen Literatur. Schon dadurch ist sein Werk unentbehrlich für jeden, der sich heute ein Urteil über die Probleme der Pneumatologie bilden will. Darüber hinaus jedoch entwickelt der Argumentationsgang der drei Bücher eine systematische Konzeption der Pneumatologie, die von der in der biblischen Heilsgeschichte fortschreitenden (28f.) und in der Kirchengeschichte weiterwirkenden Offenbarung und Erfahrung des Geistes (Buch 1) und seiner Bekundung im Leben der Kirche (Buch 2) her die Basis für die trinitätstheologischen Aussagen über die Gottheit des Geistes (Buch 3) gewinnt.

Die exegetischen Darlegungen Congars zum Geist im AT werden auf die Geistbegabung des Messias und auf das Verhältnis von Weisheit und Geist hinausgeführt (24ff.) — eine Engführung, die den Ausgangspunkt für die Würdigung der neutestamentlichen Zeugnisse vom Geist bildet. Hier wird dem evangelischen Leser eine gewisse Tendenz zur Harmonisierung der Texte auffallen, z. B. wenn die unterschiedlichen Angaben über die Herabkunft des Geistes auf Jesus bei seiner Taufe oder (in den Kindheitsgeschichten) bei seiner Empfängnis zur These von zwei „Sendungen" des Geistes an Jesus (30f., vgl. 438) führen oder wenn die Unterschiede der paulinischen und der lukanischen Pneumatologie durch Addition beider Auffassungen bewältigt werden (59). Bei seinem Durchgang durch die Theologiegeschichte hebt Congar vor allem diejenigen Theologen hervor, bei denen er den Niederschlag neuer Formen der Geisterfahrung findet. Darum werden Symeon der neue Theologe und Joachim von Fiore besonders beachtet, während die Reformatoren nur sehr knapp (aber sachgerecht) unter dem Gesichtspunkt ihrer Verbindung von Wort und Geist gewürdigt werden. Die moderne katholische Auffassung des Geistes als „Seele" der Kirche (144ff., vgl. 148) bildet den Ausgangspunkt für die Ausführungen des zweiten Buches über den Geist als „Mitbegründer" der Kirche (157ff.) und als deren „Einheitsprinzip" (167ff.) und „Katholizitätsprinzip" (176ff.), das sich im Fortschreiten ihrer Geschichte (180ff.) auswirkt. Stärker als in früheren Veröffentlichungen will Congar die Einheit des Geistwirkens mit dem Wirken des verherrlichten Christus hervorheben (166). Dennoch gibt seine Auffassung von der Kirche als durch Einwohnung des Geistes konstituierter „Person" (173ff.) Anlaß zu der Frage, ob dabei die Freiheit des göttlichen Geistes gegenüber der Kirche zu ihrem Recht kommt. Congar ist leider auf das Schöpfungswirken des Geistes nur am Rande eingegangen (311ff.). Wenn statt einer ekklesiologischen Engführung der Pneumatologie das Wirken des Geistes in der Kirche im Zusammenhang mit seinem Schöpfungswirken behandelt würde, so würden nicht nur die mit dem Geistbegriff verbundenen philosophischen Fragen (die bei Congar so gut wie gar nicht in den Blick kommen), sondern auch die Freiheit des Geistes gegenüber der Kirche stärkere Beachtung finden müssen. Erst im Horizont des Geistwirkens in der Schöpfung ließe sich auch klären, was es heißt, daß der Geist der Kirche nun in der Tat in ganz spezifischer Weise als „Gabe" gegeben ist, wie Congar mit Recht betont.

Die Auffassung des Geistes als „Gabe" tritt auch in den trinitätstheologischen Erwägungen Congars bestimmend hervor (418ff.). Dadurch wird die westkirchliche Tendenz zur Reduktion des trinitarischen Personbegriffs auf den der Relation gemildert. Hier zeigt sich eine für einen Dominikaner bemerkenswerte Nähe zu Gedanken Bonaventuras (vgl. 417) sowie überhaupt zur franziskanischen, an Richard von St. Victor anschließenden Trinitätstheologie, obwohl merkwürdigerweise deren Ausbildung bei Duns Scotus nicht erörtert wird. Congars Neigung zur Deutung der Trinität vom Liebesgedanken her ermöglicht ihm ein größeres Verständnis für die orthodoxe Kritik an der westlichen Trinitätstheologie, besonders auch im Hinblick auf das *filioque*. Congar stimmt dem inzwischen auch im Westen verbreiteten Urteil zu, daß die einseitige Hinzufügung dieses Wortes in das nicaenisch-konstantinopolitanische Symbol unberechtigt war und wieder wegfallen sollte (451), allerdings unter der Bedingung, daß die Lehre vom Hervorgang des Geistes auch vom Sohn nicht als häretisch hingestellt wird, sofern sie richtig verstanden wird. Congar hält also auch die Formel als solche für mißverständlich und interpretationsbedürf-

tig. Die westliche Auffassung verhalte sich aber zu der in der ostkirchlichen Theologie vorherrschenden Auffassung, daß der Geist allein vom Vater ausgehe, insofern komplementär, als „der Sohn an der Hervorbringung des Geistes einen Anteil hat, der sich nicht auf die ökonomische Ordnung beschränken läßt" (452). Das sei auch von griechischen Vätern gesehen worden und komme in der Wendung von einem Hervorgang des Geistes vom Vater „durch den Sohn" zum Ausdruck, obwohl diese Formel dem von K. Barth bekämpften Mißverständnis ausgesetzt bleibe, daß hier der Sohn zum bloßen Durchgangspunkt im Hervorgang des Geistes werde (446). Die Funktion des Sohnes beim Hervorgang des Geistes muß genauer bestimmt werden. Congar ist jedoch der Meinung, daß die unterschiedlichen Denkformen „der beiden Teile der Katholizität" sich nicht auf eine gemeinsame Formel bringen lassen (448). Damit wird sich die Trinitätstheologie allerdings kaum abfinden dürfen. Sie wird vielmehr nach einer neuen „Ausdrucksgestalt" suchen müssen, die die Anliegen beider Seiten auf einer neuen Ebene berücksichtigt. Um diese Aufgabe hat sich Congar kaum bemüht. Sein Werk begnügt sich damit, die in der traditionellen Begriffssprache beider Seiten entwickelten Differenzen und Probleme darzustellen sowie Recht und Grenzen heutiger Vorschläge zur Verständigung zu erörtern. Die philosophischen Schwierigkeiten des Geistbegriffs, die Notwendigkeit einer Neubestimmung des Verhältnisses von Geist und Bewußtsein sowie die Möglichkeiten eines von daher neu freigelegten Verständnisses von Geist als „Hauch" (und nicht nur als „Gabe") für die trinitarische Pneumatologie werden nicht erkundet. Insofern entwickelt das Buch Congars für die Theologie keine neue systematische Perspektive. Die Kirchen brauchen allerdings nicht auf konstruktive Ergebnisse der theologischen Arbeit zu warten, um das Schisma zwischen Ost und West zu überwinden. Dafür genügt es, wenn sie mit der Anerkennung der Legitimität der beiderseitigen Anliegen die Erkenntnis der fortbestehenden Glaubenseinheit im trinitarischen Bekenntnis gewinnen können. Darin ist Congar ebenso zuzustimmen wie dem von ihm zitierten orthodoxen Erzbischof Damaskinos (449).

Wolfhart Pannenberg

Christos Yannaras, Person und Eros. Eine Gegenüberstellung der Ontologie der griechischen Kirchenväter und der Existenzphilosophie des Westens. Aus dem Griechischen von Irene Hoening. (= Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Bd. 44.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982. 287 Seiten. Kt. DM 58,—.

Der Autor dieses Buches ist ein griechischer Theologe der jüngeren Generation, der auch zwei Jahre als Humboldt-Stipendiat in Deutschland studiert und dabei wesentliche Anregungen aufgenommen hat. Von seinen zahlreichen Werken ist zwar einiges auch ins Englische, Französische und Italienische übersetzt worden. Doch bis auf einen einzigen Aufsatz ist er bisher in Deutschland noch überhaupt nicht bekannt geworden. Daß nun eins seiner Bücher in deutscher Sprache erscheinen konnte, ist einer ebenso sachkundigen wie von der Sache begeisterten Übersetzerin sowie einer mutigen Verlagsentscheidung zu danken.

Freilich ist mit einer Übersetzung nur der sprachliche, nicht aber schon der gedankliche Zugang erschlossen. Und es ist ein Buch, das man nicht einfach zur Bestätigung eigener Ansichten durchlesen kann, sondern dem man nachdenken muß, um

neue Einsichten aufzunehmen und sich möglicherweise dann auch mit ihnen auseinanderzusetzen.

Den Ausgangspunkt bildet für Yannaras die These Martin Heideggers, daß der Nihilismus der Neuzeit nicht einfach als eine Zerfallserscheinung, sondern als innere Logik der abendländischen Geschichte aufzufassen sei, die in die Ausweglosigkeit einer säkularisierten und technisierten Welt mündet. Dagegen hatte Heidegger bereits mit seiner Schrift „Was ist Metaphysik?" die Rückwendung zum griechischen Ursprung auch des abendländischen Denkens versucht. In dieser Anregung aus der westlichen Philosophie liegt der beste Zugang zu den Überlegungen des Verf., dem es aber nun gerade darum geht, die patristische-griechische Tradition in die Aporien des neuzeitlichen Denkens einzubringen.

In dem vierten abschließenden Teil, der wohl am besten als Einstieg zu empfehlen ist, werden diese Aporien unter dem Thema „Der Fall und das Nichts" vorgeführt. Yannaras versteht den Fall als Bruch der personalen Beziehungen. Dies manifestiert sich in der Erfahrung der Moderne, wie sie auch von Heidegger geschildert wird: „Das Nichts erweist sich als einzige metaphysische Realität" (217). Der Nihilismus ist also unmittelbare Folge dieses Falls. Dies hat weitreichende Konsequenzen, deren theologische Begründung man vermutlich am besten mit Röm 1,18ff klarmachen kann: „Der Fall der Person, ihre Unfähigkeit zur Selbstüberwindung, nämlich die Person als Individuum, verhindert die Auffassung der Seienden als Dinge, als den Wesensgehalt der personalen Andersheit; das Individuum erlebt die Sinn-losigkeit der Dinge, die wesen-lose Existenz der Seienden, die Erscheinung der Seienden als die schweigende Antwort des Nichts auf die Frage nach der Existenz ..." (217). Damit wird der Sachverhalt von Sünde beschrieben, wie er in der westlichen und in der östlichen Theologie als ein Drehen um sich selbst bezeichnet werden kann. Yannaras bezieht dies auf die Fülle gegenwärtiger Zeit- und Zerfallserscheinungen: Nihilismus, Massenmedien, Konsumgesellschaft, bestimmte Erscheinungen moderner Kunst, Protestbewegung, Eindimensionalität u. a. — alles Symptome der Beziehungslosigkeit und damit Beleg für die These: „... die ideologischen Voraussetzungen dieser Kultur kennen nicht die Wahrheit der Person oder schließen sie aus" (220). Doch die geistliche Diagnose der Zeit findet ihre Therapie nicht, wie dies immer wieder gefordert und empfohlen wird, in einer Ethik, die nun vom Kampf des Geistes gegen die Materie oder der Vernunft gegen das Unvernünftige bestimmt wäre, sondern durch eine Askese, die in ihrem Wesen etwas Geistliches ist. Denn sie ist im rechten Verständnis nicht eigene Tat, sondern darin begründet, „daß ‚etwas die Natur besiegt, das in ihr selbst nicht enthalten ist' (Johannes Klimakos)" (227). Die Freiheit erfüllt sich so in der Liebe, weil die Liebe frei ist vom Gesetz.

Person und Eros, die beiden Hauptbegriffe des Titels, sind die Grundbegriffe oder besser: die Grundwirklichkeit, aus der der wahre Sinn der Welt in einer theologischen Ontologie erschlossen werden soll. Die Grundstruktur dieser theologischen Ontologie ist das Heilsgeschehen, ein Gedanke, der ganz knapp mit einem Zitat des Maximos Confessor zusammengefaßt werden kann: „... Der von Güte getriebene Eros erregt das Göttliche zur Vorsehung, zur Verbindung mit uns" (47). Eros bezeichnet das Wesen, Person die Gestalt der Zuwendung Gottes, und das sind zugleich die konstituierenden Elemente für menschliches Personsein. Wenn man sich dabei an Karl Barths Lehre von der ‚analogia relationis' erinnert, nach der schöpfungstheologisch menschliches Personsein in der Beziehung begründet wird, mag

sich zeigen, daß Überlegungen dieser Art keineswegs auf die östliche Tradition beschränkt sind.

Der Gedankengang kann hier nur ganz kurz skizziert werden. Im *ersten Teil* geht es um „die personale ‚Daseinsweise'". Gotteserkenntnis wird entfaltet als das Ereignis personaler Beziehung, wobei die Unterscheidung von göttlichen Wesen und göttlichen Energien die spezifisch östliche Voraussetzung für die Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf in der Zuwendung Gottes zum Geschöpf sichert. Im *zweiten Teil* geht es um die „kosmische Dimension der Person", die in drei Stufen entfaltet wird: 1. „Die personale Dimension des Kosmos", 2. „Die personale Dimension des Raumes: die Abwesenheit" sowie 3. „Die personale Dimension der Zeit: die Anwesenheit". Das besondere Anliegen besteht darin, eine Abgrenzung vorzunehmen gegenüber einer materialistischen Deutung der Welt, einer pantheistischen sowie einer theozentrischen, deren Mängel stets darin gesehen werden, daß sie entweder die Natur mit ihren Gesetzen vergottet, d. h. absolut setzt, oder aber Gott lediglich als Ursprung der Welt ansieht. Diese Kritik auch an einem naturwissenschaftlich-mechanistischen Weltbild aus der Sicht der Kirchenväter trifft sich nach Yannaras mit dem von W. Heisenberg beschriebenen Naturbild der heutigen Physik, das von Relativitätstheorie und Unschärferelationen bestimmt ist. Daraus zieht Yannaras die Konsequenz: „Die Harmonie und Ordnung der Welt offenbart sich vor allem in der wissenschaftlichen Unbestimmbarkeit und Unregelmäßigkeit ..." (85). Wiederum erschließt ein Wort des Maximos Confessor den Gedanken: „Die Erscheinungen brauchen immer das Kreuz" — „Jede Erscheinung, alles, was durch die Sinne zugänglich wird, muß durch die Erfahrung des Kreuzes gehen, muß aus der Erfahrung der Selbstentäußerung erkannt werden, aus der ‚Kreuzigung', der Abtötung des natürlichen individuellen Willens" (89). Im Kreuz spiegelt sich gewissermaßen wiederum die Unterscheidung von Wesen und Handeln Gottes, d. h. auch die Gemeinschaft und Differenz von Gott und Mensch. So kann gesagt werden: „Es gibt keinen Unterschied oder Abstand zwischen dem Begriff, dem Willen und der Energie Gottes, der Substantialisierung seines Wortes: Gottes Wille ist Schöpfung, und die Schöpfung ist sein Wort ..." (91).

Was über das Verständnis des Raums als Abwesenheit und der Zeit als Anwesenheit gedacht wird, kann in der Kürze nicht ausgeführt werden. Wie jedoch die philosophischen Probleme theologisch aus dem Wesen des Gottesdienstes als Liturgie und Eucharistie behandelt werden, verdient besondere Beachtung. Denn gerade hier verbindet sich die Geschichte Gottes mit der Geschichte der Welt.

Der *dritte Teil* mit dem Thema: „Die ‚Semantik' der personhaften Kundgabe" führt diesen Gedanken der sich erneuernden Gemeinschaft von Gott und Welt in Kirche und Gottesdienst fort. Das geschieht im Hinblick auf Logik und Symbol, auf das Wesen der Ikone sowie in unmittelbarer Aufnahme areopagitischer Vorstellungen von Analogie und Hierarchie mit den „Stufen der Vervollkommnung als Weitergabe von Erkenntnis" (207).

Wo, wie wir es gewohnt sind, immer nur nach einer historischen, intellektuellen und ethischen Vermittlung von Glaube und Weltwirklichkeit gefragt wird, mögen diese Gedanken befremdlich scheinen. Denn es ist über dem unermüdlichen Bemühen, das Wort Gottes in die Weltwirklichkeit hineinzuvermitteln, für uns weithin unmöglich geworden zu denken, daß diese Welt auch durch das Wort Gottes überhaupt erst in ihrem wahren Sinn erschlossen werden kann. Dieser Gegensatz ist eine

unmittelbare Bestätigung für die These des Verf., wobei allenfalls zu bemerken ist, daß Ost und West trotz ihrer verschiedenen Traditionen in diesen Aporien des neuzeitlichen Denkens doch wohl verbunden sind.

Reinhard Slenczka

Karl Lehmann/Edmund Schlink (Hrsg.), Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles. Verlag Herder, Freiburg/Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983. 240 Seiten. Kt. DM 40,—.

Daß die Reformatoren mit ihrer kompromißlosen Ablehnung des Opferbegriffes für die Eucharistie vielleicht die zeitgenössische Praxis treffen, nicht aber der Sache gerecht werden konnten, ist eine Erkenntnis, die sich aufgrund der ökumenischen Dialoge und neuerer Forschungen immer mehr aufdrängt. Das römisch-lutherische Gespräch auf Weltebene brachte in dieser Frage wohl den Durchbruch (Das Herrenmahl, 1978). Nun legt der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen (Bischof Kunst und Kardinal Volk) dazu ein ausgewogenes und überzeugendes Ergebnis sechsjähriger intensiver Beschäftigung mit der Frage nach dem Opfercharakter der Eucharistie vor.

Dem Schlußbericht vom Juli 1982 (215ff.) sind nach einer Einführung die wichtigsten Referate der verschiedenen Sitzungen vorangestellt: Das Opfer im Alten Testament (Alfons Deißler) und im Neuen (Ferdinand Hahn), die lutherische Lehre (Wolf-Dieter Hauschild und Erwin Iserloh), die tridentinische (Theodor Schneider) sowie Opfer Christi und Opfer der Christen (Reinhard Slenczka) markieren den ganz offensichtlich nicht immer leichten Weg zu einer neuen und wohl tragfähigen Gemeinsamkeit.

Der Bericht selbst weist auf die Wiederentdeckung der Communio-Struktur der Eucharistie, „der geistgeschenkten Gemeinschaft der Feiernden mit dem erhöhten Herrn und untereinander" hin als den „Kontext für eine fruchtbare Neubehandlung der klassischen Einzelkontroversen" (215), von denen dann die wichtigste, der Opfercharakter der Eucharistie, thematisiert wird. Der Blick auf das Alte und Neue Testament führt zu den Perspektiven der Alten Kirche, in der das eucharistische Opfer ekklesiologisch begründet und an Christus als das handelnde Subjekt gebunden war (225). Die spätmittelalterliche (nominalistische) Trennung von Sakrament als Zeichen und Heilshandeln Gottes wird von den Reformatoren nicht überwunden, die — wie ihre Gegner — Gedächtnis und Opfer auseinanderhalten und damit „mögliche Übereinstimmungen zwischen dem eigenen Ansatz und der Intention der altkirchlichen Meßopferlehre" übersehen (226). So kommt es zu der Frage, „ob sich nicht zwischen der lutherischen Realpräsenz und der katholischen Opferlehre stärkere Konvergenzen ergeben, als im 16. Jahrhundert sichtbar geworden sind" (227). Die theologische Neuorientierung (Kirche als mystischer Leib Christi und Odo Casels Theologie der Mysteriengegenwart) hat „die Einheit von vergangener Heilstat und ihrer gegenwärtigen Gedächtnisfeier, von Speise und Mahlgeschehen, von Opfer Christi und Opfer der Kirche" wiedergewonnen (230) und ein gemeinsames Glaubenszeugnis vom Opfer Christi und der Kirche ermög-

licht, das dann im letzten Teil des Berichtes entfaltet wird.

Dieser Veröffentlichung wird für den weiteren Weg der ökumenischen Diskussion eine hohe Bedeutung zukommen, zumal sie erkennen läßt, daß die errungene Übereinstimmung das Ergebnis eines nicht immer einfachen Weges ist und innerhalb des Konsenses auch noch offene Fragen zu lösen sind.

Hans-Christoph Schmidt-Lauber

Ulrich Duchrow, Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre. 2. verbr. Auflage. Verlagsgemeinschaft Klett — Cotta, Stuttgart 1983. 659 Seiten. Ln. DM 48,—.

Die erste Auflage dieses 1970 erschienenen Werkes ist in ÖR 1/1971, 103f. besprochen worden. Inzwischen hat sich die der Arbeit zugrundeliegende Fragestellung, wie denn inmitten des wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Umbruchs unserer Zeit christliche Weltverantwortung von Bibel und Tradition her wahrzunehmen sei, durch die Probleme der Ökologie, der multinationalen Wirtschaft und des Wettrüstens weiter verschärft. Das hat die Untersuchungen des in Heidelberg lehrenden Verfassers erneut aktualisiert und Anlaß zu einer zweiten Auflage gegeben, die um ein Nachwort mit einigen Verbesserungen, ergänzenden Literaturangaben und grundsätzlichen Überlegungen erweitert worden ist (649-659). Denn die hier im Mittelpunkt stehende Zweireichelehre, ihr rechter Gebrauch wie ihr Mißbrauch, ist nicht ein spezielles oder gar ausschließliches Proprium des Luthertums, sondern eine gesamtchristliche Entscheidungs- und Verhaltensfrage, die in der Ökumene immer noch ihrer Lösung harrt. Als Beitrag hierzu wird die Lektüre dieser Arbeit nach wie vor unerläßlich sein.

Kg.

LIMA—TEXTE

Max Thurian (Hrsg.), Ökumenische Perspektiven von Taufe, Eucharistie und Amt. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main/Verlag Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1983. 235 Seiten. Kt. DM 22,—.

Diese aus dem Englischen übersetzten Kommentare zu den Konvergenzerklärungen von Lima über Taufe, Eucharistie und Amt sind als Denk- und Verständnishilfe für die zur Rezeption in den Kirchen anstehenden Texte, ihre Probleme wie ihre Möglichkeiten, gedacht. Zu dem interkonfessionell zusammengesetzten Autorenstab gehören u. a. Nikos Nissiotis, William H. Lazareth, Max Thurian, Lukas Vischer, Günter Wagner, Cyrille Argenti, J. M. R. Tillard, Emmanuel Lanne, Ulrich Kühn und Ulrich Becker — alle seit langem durch intensive Mitarbeit an der Entstehung und Ausformung der Lima-Dokumente beteiligt. Mit den gemeinsamen Aussagen über Taufe, Eucharistie und Amt soll indes keineswegs ein Ausschließlichkeitsanspruch der Theologie für die Erreichung der ökumenische Grundziele proklamiert werden, doch „es kann weder ein gemeinsames Aussprechen des apostolischen Glaubens noch ein konzertiertes Handeln der Kirchen in der Welt geben ohne Einvernehmen über diese drei kirchlichen Grundereignisse, die das kirchliche Leben summieren und ihm Kohärenz und Kontinuität geben" (8f.).

Im Anhang findet sich der Wortlaut der Lima-Liturgie, die wohl die eindrucksvollste gottesdienstliche Erfah-

rung auf der Vollversammlung des ÖRK in Vancouver darstellte, mit einer Einführung von Max Thurian. Kg.

KONFESSIONS- UND KIRCHENGESCHICHTE

Hanns Kerner, Luthertum und ökumenische Bewegung für Praktisches Christentum 1919-1926. (Die Lutherische Kirche — Geschichte und Gestalten; herausgegeben von Wolf-Dieter Hauschild, Hans-Walter Krumwiede, Bernhard Lohse und Gerhard Müller im Auftrage der Historischen Kommission des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes, Bd. 5.) Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1983. 535 Seiten. Kt. DM 48,—.

Die vorliegende Monographie bietet eine faszinierende Lektüre: Sie schildert die Entstehung der Weltbewegung für Praktisches Christentum (Life and Work) im engen Zusammenhang und in Auseinandersetzung mit den Bewegungen, die auf den Zusammenschluß des Weltluthertums hinwirken. Die Arbeit macht darüber hinaus die lutherische Sozialethik als den eigentlichen Wurzelboden der vor allem von Erzbischof Nathan Söderblom ins Leben gerufenen ökumenischen Bewegung für Praktisches Christentum deutlich, die bekanntlich einer der Hauptströme für die Entstehung des Ökumenischen Rates der Kirchen wurde. Sie schildert den Ökumeniker Nathan Söderblom als einen genuin lutherischen und gerade daher der Einheit der Kirchen zugewandten Theologen. Die Arbeit kann dies leisten, weil sie sich in einer singulären Weise nicht nur mit der vorhandenen Literatur beschäftigt und kritisch auseinandersetzt, sondern einen großen Bestand an neuen Quellen — insbesondere aus dem skandinavisch-baltischen Raum, aber auch aus Nordamerika — erschließt, geschickt verwendet und teilweise sogar dokumentiert. Kerners Monographie überschreitet durch Klarheit der Darstellung und der Argumentation bei weitem das Niveau üblicher Dissertationen und bringt die Forschung ein erhebliches Stück voran.

Die Gliederung folgt dem geschichtlichen Verlauf: Der I. Teil zeichnet „Das Luthertum in der Gründungs- und ersten Vorbereitungsphase der Bewegung für Praktisches Christentum", also von 1919 bis 1924; der II. Teil entfaltet „die für das Luthertum entscheidungsreichste Phase der Bewegung für Praktisches Christentum", den Zeitraum von 1924 bis 1926 mit dem Höhepunkt der Stockholmer Weltkirchenkonferenz 1925. Beide Teile sind in je sechs Kapitel untergliedert. In einer ausführlichen Vorbemerkung werden Problemstellung, Methode und Ziel der Arbeit erläutert. Einmal hält der Autor mit Recht „die Beziehungen des Luthertums zur frühen modernen Ökumenischen Bewegung" für noch immer „unzureichend erforscht und geklärt" (18); darin zeige sich ein Manko der ökumenischen Geschichtsschreibung überhaupt: allzuoft bestimme „die Zielrichtung des heutigen Engagements das Bild von der Vergangenheit". So zeige Rouse-Neills Geschichte der Ökumenischen Bewegung deutliche Züge tendenziöser — von einem aktuellen Zweck bestimmter — Historiographie. Ähnlich sei es bei U. Duchrows „Konflikt um die Ökumene. Christusbekenntnis — in welcher Gestalt der ökumenischen Bewegung?" bestellt (18). (Vgl. hierzu V. Vajtas scharfe Kritik an „Duchrows Sinnverfälschung" bzw. „Unterstellung, die allein aus Duchrows eigener Phantasie gewachsen" sei, sich aber nicht aus den

zitierten Texten ergebe. V. Vajta: „Im Wandel der Generationen — Der Luth. Weltbund 1947-1982" S. 40, in: LWB-Report, Nr. 16, Dezember 1983.) Neben dem Interesse an sachgemäßer, kritischer ökumenischer Geschichtsschreibung will sich Kerner bei seiner Arbeit von dem Bestreben leiten lassen, die konfessionell geprägte und die interkonfessionell geprägte Gestalt ökumenischen Wirkens lutherischer Theologie und Kirche nicht als einander gegenseitig ausschließende Alternativen, sondern als zwei legitime Möglichkeiten zu erfassen, die einander bedingen. Gerade an der Gestalt und dem Wirken Söderbloms, wie Kerner ihn unseres Erachtens zu Recht interpretiert, läßt sich dies verdeutlichen.

Schon bei Söderbloms erster schriftlicher Äußerung zum Thema „Life and Work" formuliert er sein Programm unter dem Titel „Die Aufgabe der Kirche: Internationale Freundschaft durch Evangelische Katholizität" (gedruckt in „Die Eiche" 1919). Dies Programm, das schon vor dem Kriege allmählich entstand, war für Söderblom eine unmittelbare Konsequenz aus den zentralen Einsichten der Wittenberger Reformation: Nicht die Gründung einer Sekte erstrebte Luther, sondern daß das wiederentdeckte Evangelium der Glaubensrechtfertigung die gesamte katholische Kirche durchdringe und so deren Sendung in die Welt erneuere und intensiviere. In den Bereich dieser Sendung gehört nicht nur der Bereich der Religionen, sondern auch die gesamte Welt des Kulturellen, des Sozialen, des Ökonomischen und des Technisch-Naturwissenschaftlichen. Nur eine im Glauben und in der Liebe geeinte Christenheit kann die Aufgaben bewältigen, die sich hier — insbesondere nach den Greueln und dem Haß des eben vergangenen Krieges — in der gesamten Völkerwelt stellen. Da eine Einigung im Glauben eine sehr langfristige Angelegenheit sein wird und außerdem bei der bereits bestehenden „Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung" als Zielvorstellung existiert, empfiehlt es sich, sich so schnell wie möglich den sog. „praktischen" Fragen zuzuwenden, die sich aus der christlichen Ethik angesichts der weltweiten Nöte und Probleme als gemeinsame Aufgabe für alle Kirchen ergeben. Damit ist die Aufgabe der geplanten „Ökumenischen Bewegung für Praktisches Christentum" umrissen.

Mit welcher Zielstrebigkeit und Energie Söderblom trotz aller Einwände und Widerstände — der prinzipiellen Zweifel in lutherischen Kreisen Amerikas (Morehead u. a. m.), der Verbitterung in den deutschen Kirchen angesichts der als ungerecht empfundenen Behandlung der Friedens- und Kriegsschuldfrage in Versailles sowie des späteren Einmarsches französischer Besatzungstruppen in das Ruhrgebiet, des leidenschaftlichen theologischen Widerstandes des finnischen Erzbischofs Johansson gegen jedes soziale oder politische Engagement der Kirche Christi — Schritt für Schritt vorankam, schildert Kerner nach den Quellen mit beachtlicher Erzählgabe. Man langweilt sich nicht, im Gegenteil. Wie es Söderblom gelingt, mit Hilfe vieler schwedischer freiwilliger Mitarbeiter eine funktionierende Vorbereitungsorganisation aufzubauen, wie sich das nordische Luthertum auf dem Wege über die von Söderblom angeregten „Nordischen Bischofskonferenzen" für „Life and Work" ideell und materiell engagiert, wie die führenden Männer des bewußt konfessionell orientierten deutschen Luthertums (z. B. Ludwig Ihmels, Theodor Kaftan, Wilhelm von Pechmann u. a. m.) gewonnen werden, wie eine ausgedehnte Vortragsreise durch die USA zu einem Riesenerfolg

für die Sache wird, wie mehr und mehr die Stockholmer Konferenz nach Inhalt und Arbeitsstruktur Gestalt gewinnt und dann schließlich über alle Erwartungen hinaus zur eigentlichen Geburtsstunde des (späteren) Ökumenischen Rates der Kirchen wird, ist in höchstem Maße des Studiums wert.

Daß daneben die Allgemeine Evangelisch-lutherische Konferenz ebenso wie der 1918 gegründete National Lutheran Council zum Werden einer konfessionell geprägten lutherischen Ökumene beitragen und daß es oft die gleichen Persönlichkeiten sind, die für „Life and Work" und für den „Lutherischen Weltkonvent" wirken, zeigt nach Kerner den genuinen ökumenischen Ansatz des Luthertums. Darin liegt der große sachliche Fortschritt, den diese Arbeit für die ökumenische Geschichtsschreibung bringt: konfessionell geprägte Ökumene ist ebenso wichtig und legitim für das Wachsen weltweiter Einheit wie die interkonfessionelle Bemühung um das gemeinsame Ziel.

Es bleiben einige Wünsche. Es ist gewiß nicht möglich, einer in ihren Zielen begrenzten Arbeit zuzumuten, die Ergebnisse von andernorts bereits geleisteter Forschung noch einmal ausführlich zu referieren, um Zusammenhänge und Hintergründe zu erhellen. Dennoch hätte es das Verständnis für das Werden des konfessionell orientierten Neuluthertums in Deutschland im Kontext dieser Arbeit gefördert, wenn man auf den staatskirchlich-zwanghaften, oft auch manipulativen Charakter der meisten Unionen des 19. Jahrhunders hingewiesen hätte, die in ihrer als unkirchlich empfundenen Art die Opposition erst hervorbrachten, nicht zuletzt auch die Massenauswanderungen vieler preußischer, hessischer, badischer, sächsischer Lutheraner. Von diesem Erleben — in Verbindung mit der Erfahrung staatskirchenfreien Luthertums in den USA — erklärt sich aber auch die anfängliche Zurückhaltung der amerikanischen lutherischen Kirchen gegenüber den Söderblomschen Plänen. Es hätte sich gelohnt, wenn der Autor das 1982 erschienene Standardwerk von E. Clifford Nelson: „The Rise of World Lutheranism" (Fortress Press, Philadelphia) konsultiert hätte, das diese Zusammenhänge vor dem Hintergrund der europäischen und nordamerikanischen Kirchengeschichte verdeutlicht. Das hätte auch zum klaren Verständnis für den sehr komplizierten und langwierigen Prozeß der Einigung des ethnisch-sprachlich, aber auch theologisch zersplitterten amerikanischen Luthertums erbracht, das nur mit Hilfe von sorgfältig ausgehandelten Lehr- und Strukturvereinbarungen Schritt für Schritt zur — immer noch nicht ganz vollendeten — Einheit fand. Erst wenn man dies alles berücksichtigt, wird die Leistung von John A. Morehead — dem eigentlichen Gründungsvater des Lutherischen Weltkonvents — voll gewürdigt werden können, der gemeinsam mit Ludwig Ihmels und Alfred Th. Jörgensen nicht nur das zersplitterte Luthertum Nordamerikas, sondern auch die staatskirchlich, volkskirchlich oder freikirchlich geprägten Lutheraner Nord- und Mitteleuropas sowie der Missions- und Einwandererkirchen Asiens, Australiens, Afrikas und Lateinamerikas zu einem Weltkonvent zusammenzuschließen vermochte, aus dem 1947 der Lutherische Weltbund entstand, der bis zur Gegenwart — in enger Kooperation mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen — die evangelische Katholizität der lutherischen Reformation bezeugt.

Kurt Schmidt-Clausen

Martin Greschat (Hrsg.), Mittelalter I und II (Gestalten der Kirchengeschichte Bd. 3 und 4). Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1983. 336 bzw. 338 Seiten und 22 bzw. 16 Bildseiten. Ln. je DM 89,— (Subskr.Preis je DM 79,—).

Die vorliegende Reihe „Gestalten der Kirchengeschichte" ist schon wiederholt in dieser Zeitschrift angezeigt und besprochen worden (vgl. ÖR 2/1982, 245f.; 1/1983, 107f.; 2/1983, 249f.). Die beiden Bände über das Mittelalter werden eingeleitet durch einen äußerst komprimierten Aufriß dieses rund tausend Jahre umfassenden Zeitraums von Martin Anton Schmidt, der an der Theologischen Fakultät der Universität Basel Kirchen- und Dogmengeschichte lehrt (I 7-32). In diesen Rahmen fügen sich die nachfolgenden 38 Kurzbiographien von herausragenden Persönlichkeiten ein, die die Kirchen-, Dogmen- und Frömmigkeitsgeschichte des Mittelalters beeinflußt, geprägt oder gar entscheidend mitgestaltet haben. Über die Auswahl wird es freilich immer Meinungsverschiedenheiten geben. Daß aber keiner der großen Päpste oder Kaiser in dieser Reihe hochangesehener Gestalten zu finden ist, muß doch überraschen. Berechtigte Fragen kann auch die Beschränkung auf die abendländische Kirchengeschichte auslösen — ausgenommen den Slawenapostel Kyrill sowie Gregorius Barhebräus und Yahballaha III., zwei wenig bekannte, aber zweifellos auch ökumenisch interessante Repräsentanten der syrisch-jakobitischen bzw. ostsyrisch-nestorianischen Kirche (beide dargestellt von dem Marburger Kirchenhistoriker Wolfgang Hage). Das Ungleichgewicht zwischen Ost und West gehört also zu den kritischen Bedenken, die sich gegen die Anlage dieses respektablen Werkes erheben lassen, so sehr auch die gegebene Raumbegrenzung Verständnis finden wird. Das schmälert indes nicht den Dank für die vielen ausgezeichneten (wenn auch nicht immer gleichwertigen) Lebensbeschreibungen, an denen sich wichtige Vorgänge und Entwicklungen im mittelalterlichen Christentum veranschaulichen und verlebendigen lassen.

Kg.

Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche. Weg, Wesen und Auftrag des Methodismus unter besonderer Berücksichtigung der deutschsprachigen Länder Europas. Herausgegeben von Karl Steckel und C. Ernst Sommer †. Christliches Verlagshaus, Stuttgart 1982. 360 Seiten. Geb. DM 35,—.

Das nach langer Zeit der Geschichtslosigkeit wieder wachsende Interesse an der Vergangenheit, ihren Erfahrungen und den daraus zu ziehenden Folgerungen zeigt sich nicht zuletzt an der auffallenden Zunahme historischer Untersuchungen und Darstellungen. Das gilt nicht nur für die Profangeschichte mit allen ihren Teilgebieten, sondern ebenso auch für die Kirchengeschichte. Als herausragendes Beispiel dafür darf auch die vorliegende „Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche" gewertet werden, die in rund zehnjähriger Arbeit von namhaften Vertretern dieser Kirche geschrieben worden ist. Dies war schon deswegen keine leichte Aufgabe, weil die 1968 entstandene Evangelisch-methodistische Kirche vier Traditionsströme in sich vereinigt, deren Ursprünge auf die Bischöfliche Methodistenkirche, die Wesleyanische Methodisten-Gemeinschaft, die Evangelische Gemeinschaft und die Kirche der Vereinigten Brüder in Christo zurückgehen. So mußte die Darstellung weit ausholen und die Vorgeschichte in Großbritannien

und den USA einbeziehen, wobei verständlicherweise „auch hier der Hauptakzent auf den deutschsprachigen Ausprägungen des amerikanischen Methodismus" liegt (Vorwort). Denn es handelt sich bewußt und gezielt um eine Monographie des deutschsprachigen Methodismus im europäischen Raum, dessen Vorstufen und Entwicklungen in ihrer Vielfalt aufgezeigt werden sollen. Daß dies in kritischer Offenheit geschieht, ist einer der sympathischen Grundzüge des Werkes, was im besonderen auf die Beurteilung des kirchlichen Verhaltens im Dritten Reich zutreffen dürfte (99ff, 196ff).

Über den geschichtlichen Rahmen im engeren Sinne greifen die letzten beiden Kapitel über Theologie und Struktur der Evangelisch-methodistischen Kirche (Karl Steckel bzw. C. Ernst Sommer) hinaus, so daß der Leser ein abgerundetes Bild von einer Kirche erhält, die hier ein Zeugnis ihrer Selbstbesinnung und Wesensbestimmung vorlegt. Dabei ist zwar in erster Linie an die Glieder der eigenen Kirche gedacht, denen man „eine für jedermann gut lesbare Darstellung zu geben" bemüht war (Vorwort). Zugleich aber ist dieses Werk ein Beitrag zur ökumenischen Gemeinschaft, der sich der Methodismus insgesamt von Anfang an verpflichtet wußte, wie es in fast jedem Kapitel dieses Buches zum Ausdruck kommt, obwohl die anfänglichen Konflikte mit den traditionellen Großkirchen darüber keineswegs verschwiegen werden.

Der reichhaltige Anhang (Abkürzungen, Anmerkungen, Quellen- und Literaturverzeichnis, Personen-, Sach- und Ortsregister) trägt dazu bei, diesen gewichtigen und übrigens äußerst preiswerten Sammelband als ein Standardwerk kirchlicher Geschichtsschreibung von ökumenischem Rang einzustufen.

Kg.

Irmgard Pahl (Hrsg.), Coena Domini I — Die Abendmahlsliturgie der Reformationskirchen im 16./17. Jahrhundert. (Reihe: Spiciligium Friburgense. Texte zur Geschichte des kirchlichen Lebens 26.) Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1983. 611 Seiten. Kt.

Um das ökumenisch Wichtigste vorwegzunehmen: das Werk erscheint zum richtigen Zeitpunkt und hat für die nächsten Jahre eine wichtige Aufgabe in allen Kirchen Europas (und ein wenig hoffentlich doch auch in denen Nordamerikas). Dieses Urteil gilt es zu begründen.

Durch die Konvergenzerklärungen von Lima sind die Kirchen, auch die katholische und die orthodoxen, in einen Prozeß eingetreten, in dem neben der Lehre auch die Gestalt ihrer Herrenmahlsfeier wesentlich mitentscheidet, ob die Gemeinschaft der Kirchen vorankommt. Dafür ist neben der Überprüfung an der Tradition im eigenen geographischen Bereich wichtig, welche Ausprägungen diese Tradition in anderen Regionen gefunden hat. Weder die lutherische noch die oberdeutsche und reformierte Abendmahlsfeier sind ein so fest geprägter Vollzug, wie das manchmal dargestellt wird. Auch spiegeln sich darin viel mehr gemeinchristliche Elemente, als den meisten bewußt ist. Dies konkret sichtbar und verborgene, oft kaum zugängliche liturgische Schätze in einer vorbildlichen Edition greifbar zu machen, ist das Hauptverdienst eines Unternehmens, das ohne Völker-, Konfessions- und Institutionsüberschreitungen gar nicht denkbar wäre. Das Vorwort der Herausgeberin gibt Auskunft, was an Forschungsarbeit zu leisten und zu finanzieren war, bis ein druckfertiges Manuskript vorlag. Die Deutsche Forschungsgemeinschaft und der Schweize-

rische Nationalfonds haben hier auf ihre Weise einen herausragenden ökumenischen Beitrag geleistet. Das gleiche gilt für die Geber der Druckkostenzuschüsse.

Inhaltlich werden in 27 Kapiteln von insgesamt 12 Bearbeitern (die umfangreichsten Aufträge: Hans-Christian Drömann und Bruno Bürki) die Abendmahlsordnungen vor Luther, dann der Wittenberger Reformation mit ihren Ausstrahlungen nach Norddeutschland und Skandinavien einschließlich Island, der Schweizer und oberdeutschen Reformation, aber auch die Ordnungen von Nürnberg, Frankfurt, Straßburg, Montbéliard und Antwerpen besprochen. Hilfreich ist, daß auch das Common Prayer Book, die schottische Ordnung sowie diejenigen der niederländischen Flüchtlingsgemeinden, der Brüder-Unität und abschließend die der Remonstranten einbezogen sind.

Vergeblich umgesehen hat sich der Rezensent lediglich nach einem Hinweis auf die Reformation in Südosteuropa und Polen. Von den Einführungen ist zu sagen, daß diejenigen in die einzelnen Kapitel präzis über alles Bedeutsame informieren, der Gesamteinführung von Frieder Schulz gegenüber jedoch erhebliche Wünsche offen bleiben. In einem Werk von mehr als 600 Seiten erwartet man zur Einführung didaktische Aufschließung und nicht fachspezifische Verschlüsselung.

Bleibt ein konkreter Wunsch: Wo derzeit in Kirchenleitungen und Synoden, in Pfarrerfortbildung und -ausbildung an der Rezeption des Eucharistiedokuments von Lima gearbeitet wird, möchten die Verantwortlichen dieses wichtige und schöne Hilfsmittel zur Verfügung stellen, das das reformatorische Herrenmahl in seiner Fülle sichtbar macht und neue Liebe zur Eucharistie gerade in dieser Gestalt wecken kann.

Ein weiterer Band mit den Abendmahlsliturgien der Reformationskirchen vom 18. bis 20. Jahrhundert ist angekündigt. Man sieht ihm erwartungsvoll entgegen.

Hans Vorster

S. W. Sykes (Hrsg.), England and Germany. Studies in Theological Diplomacy. (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums, Bd. 25.) Verlag Peter D. Lang, Frankfurt-Bern 1982. 170 Seiten. Kt. Sfr. 39,—.

Geschichte und gegenwärtige Realität der kirchlichen und theologischen Beziehungen zwischen England und Deutschland sind ein Thema, das auf beiden Seiten des Kanals durch Unkenntnis, Desinteresse, Pauschal- oder Vorurteile belastet ist. Gewiß, während der letzten Jahrzehnte sind vielfältige theologische und kirchliche Kontakte möglich geworden. Doch eine genauere Kenntnis der Partner auf beiden Seiten, ihrer Geschichte und gerade auch ihrer gegenseitigen Beziehungen in den Jahrhunderten von der Reformation bis zur Gegenwart ist noch immer auf einen kleinen Kreis begrenzt.

So wird man das von Stephen W. Sykes, Professor an der Universität Durham, herausgegebene Buch nur freudig begrüßen und ihm eine größere Verbreitung wünschen können. Angesichts der Breite des Themas waren gewisse Begrenzungen notwendig: Die Beiträge des Bandes konzentrieren sich auf die theologischen Beziehungen (und zwar im nichtkatholischen Bereich) und auf den Zeitraum von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Die das Interesse der Autoren leitenden Fragestellungen sind: Worin bestehen und wie erklären sich die unterschiedlichen theologischen Entwicklungen und Akzentsetzungen in beiden Ländern, welche theologischen

Beziehungen bestanden zwischen ihnen und wie können diese in der Gegenwart intensiviert werden?

Vom gewählten Zeitraum her nehmen dabei Fragen des Einflusses philosophischer Entwicklungen — Aufklärung, Idealismus, Existentialismus, analytische Philosophie — auf theologische Arbeit und Orientierungen und des Aufkommens der historisch-kritischen Erforschung der Bibel und ihrer Auswirkungen, besonders auf die Christologie, eine zentrale Stellung ein. Diesem Fragenbereich sind fünf geistreiche und eine Fülle an wenig bekanntem Material heranziehende Beiträge des Bandes gewidmet: A. O. Dyson, Theological Legacies of the Enlightenment: England and Germany; J. W. Rogerson, Philosophy and the Rise of Biblical Criticism: England and Germany; R. Morgan, Historical Criticism and Christology: England and Germany; S. W. Sykes, Anglicanism and Protestantism; S. W. Sykes, Germany and England: An Attempt at theological Diplomacy. Die Beiträge der beiden deutschen Mitarbeiter des Bandes richten sich vornehmlich an ein englisches Publikum. Englische Einwände gegen Luther aufgreifend, entfaltet I. U. Dalferth dessen Verständnis von Theologie und der Beziehung zwischen Theologie und Philosophie: „The Visible and the Invisible: Luther's Legacy of a theological Theology". D. Ritschl zeichnet Phasen der theologischen Entwicklung in Deutschland seit dem Zweiten Weltkrieg nach und reflektiert über spezifische Merkmale theologischen Denkens und theologischer Arbeit in Deutschland und vergleicht sie mit solchen in Großbritannien. Diese kurzen Anmerkungen deuten an, wie interessant diese beiden Beiträge gerade auch für einen deutschen Leserkreis sind.

Dieser Band ist wahrhaft grundlegend, weil er geistes- und theologiegeschichtliche Bezüge und Beziehungen aufarbeitet und Voraussetzungen sowohl für weitere Studien zu den theologischen Beziehungen zwischen England und Deutschland als auch für deren Intensivierung in der Zukunft schafft.

Günter Gaßmann

NACHLESE ZUM LUTHERJAHR

Luther et la Réforme Allemande dans une Perspective Oecuménique. (Etudes Théologiques 3.) Genf 1983. 502 Seiten. Kt. Sfr.50,—.

Als wertvollen Beitrag zum Lutherjahr hat das Orthodoxe Zentrum des Ökumenischen Patriarchats in Chambésy bei Genf die Vorlesungen und Referate veröffentlicht, die dort im Frühjahr 1982 im Rahmen der jährlichen Seminarreihe über aktuelle ökumenische Fragen gehalten worden waren. Schon von der Sprachgestalt und der Herkunft der Autoren her ist der sorgfältig redigierte Band ein Spiegel der Weltchristenheit: elf deutschsprachigen Aufsätzen (darunter drei von orthodoxen Theologen, einer eines katholischen Autors) stehen acht englisch- und fünf französischsprachige gegenüber. Französisch sind auch das Geleitwort von Erzbischof Damaskinos und die einleitende Übersicht. Der Herkunft der Autoren nach ist die Sowjetunion ebenso vertreten wie Griechenland, Mittel-, West- und Südeuropa, aber auch Nordamerika.

Darin wird schon eine erste Absicht der Veröffentlichung sichtbar: die Orthodoxie möchte dartun, daß sie sich mit den durch Luther aufgeworfenen Fragen nicht als Liebhaberei bestimmter Theologen oder deshalb beschäftigt, weil ihr dies durch die Weltsituation aufgezwungen wäre. Sie versteht vielmehr Seminar und Veröffentlichung als

ihren ureigensten Beitrag zur Ökumene — ein Beitrag, in dem sich die Bereitschaft zu ökumenischem Lernen sympathisch die Hand reicht mit der Absicht, die Einheit der Kirchen voranzubringen durch sachkundige Fragestellungen, deren befriedigende Beantwortung ihr die volle ökumenische Öffnung ermöglichen soll.

Das Werk ist in vier Teile gegliedert. Den ersten nimmt die deutsch geschriebene Einführung in Luthers Leben und Werk von Wilhelm Schneemelcher ein (101 Seiten). Fügt man aus dem zweiten Teil (Theologische Einzelfragen, 193 Seiten) den Beitrag von Georg Kretschmar über Luther und das altkirchliche Dogma hinzu, so kann man sich keine bessere Heranführung vorstellen, um bei orthodoxen Christen Verständnis, Liebe und kritisches Fragevermögen gegenüber Luther zu wecken.

Als Einzelprobleme sind behandelt die Rechtfertigung (allein 4 Referate), die Lehre vom Wort Gottes, den Sakramenten und die Hermeneutik, die Zwei-Reiche-Lehre und das Verhältnis von Glaube und Werk (wichtig die Anfragen in dem Beitrag von Georg Mantzaridis zu west-östlichen Unterschieden im Verständnis von vita passiva und Synergismus). Ein dritter Teil bespricht die Bedeutung von Luthers Theologie aus anglikanischer, zeitgenössisch römischer und heutiger katholischer Perspektive sowie Luthers Einstellung zur Orthodoxie (deutschsprachig durch Johannes Karmiris). Beiträge unter den Fragestellungen „Luther und die Einheit der Kirche" bilden den vierten und — wie könnte es anders sein — inhaltlich am stärksten divergierenden Teil. Gerade deshalb aber sind alle fünf Beiträge als Spiegelungen wichtig, wie weit die Orthodoxie in der Begegnung mit Luther gekommen ist und gelangen kann. Den hochwichtigen englischen Aufsatz von Nikos Nissiotis „Gibt es eine Ontologie der Kirche in Luthers Ekklesiologie" wünscht man sich baldmöglichst auch auf Deutsch, und zwar so, daß er in diesem Sprachbereich weite Verbreitung findet.

Es besteht aller Anlaß, dem Orthodoxen Zentrum in Chambésy zu danken für diesen wichtigen Beitrag ökumenischen Lernens auf einem Feld, das sich orthodoxer Theologie und Frömmigkeit nicht eben leicht erschließt — für die Mühen der Rezeption, die Fairness des Fragens und der Kritik, vor allem aber für die Offenheit, mit der man hier auf Luther gehört hat. Das alles überzeugt so sehr, daß einige Ausgleichsbemühungen in der Einheit fast unnötig erscheinen.

Hans Vorster

Martin Luther und die Reformation. Gestalten,Ereignisse,Glaubensinhalte, Kontroversen. Von Hubert Stadler. (Hermes Handlexikon/ETB 10014.) ECON Taschenbuchverlag, Düsseldorf 1983. 256 Seiten. DM 19,80.

Kleines Lexikon der Reformation. Themen, Personen, Begriffe. Von Dietmar Pertsch u. a. (dtv 3260.) Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1983. 185 Seiten. DM 8,80.

Luther-Chronik. Daten zu Leben und Werk, zusammengestellt von Andrea van Dülmen. (dtv. 3253.) Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1983. 320 Seiten. DM 12,80.

Im Ablauf des Lutherjahres versuchten drei Taschenbücher namhafter Verlage, dem Hang unserer Zeit zur lexikalischen Verarbeitung entgegenzukommen. In dem über 160 Stichworte und etwa 220, meist farbige Abbildungen umfassenden „Hermes Handlexikon"

überwiegen freilich die Biographien, während die Darstellung der theologischen Sachfragen — entgegen der Ankündigung — zu kurz kommt, ja weithin überhaupt nicht erfolgt (selbst das Stichwort „Rechtfertigung" sucht man vergeblich!). Die vorzügliche Ausstattung und das hervorragende Bildmaterial lassen den Leser aber diesen durch Zeittafel und Bibliographie abgerundeten Band in historischen und biographischen Fragen immer wieder gerne zu Rate ziehen.

Das „Kleine Lexikon der Reformation" verdankt seine Entstehung einer Projektgruppe von Geschichts- und Religionslehrern, die für die Ausbildung evangelischer Religionslehrer in Westberlin verantwortlich ist. „Das Lexikon versucht, in seinen Artikeln in leicht verständlicher Weise grundlegende Informationen zu vermitteln", heißt es im Vorwort. Man wird den Autoren bestätigen können, daß dies in einem erfreulichen Maße gelungen ist, auch wenn es bei einem solchen Unternehmen hinsichtlich der Auswahl, Formulierungen und Schwerpunkte immer unterschiedliche Meinungen geben wird. Wäre z. B. nicht über das reformatorische Verständnis von „Krieg" und „Frieden" im Blick auf unsere heutige Situation einiges zu sagen gewesen?

Die „Luther-Chronik" schließlich will nicht die Fülle der vorliegenden Biographien und Interpretationen weiter anreichern, sondern „ist für den Leser und Wissenschaftler ein handliches Hilfsmittel zur ersten Information und zum Nachschlagen, sie kann aber auch als Kurzbiographie gelesen werden". Schon die Unsicherheit vieler Datierungen — im Text durch zahlreiche Fragezeichen markiert — zieht solchem Unternehmen freilich von vornherein gewisse Grenzen. So wenig der enorme Fleiß und die sachkundige Sorgfalt verkannt werden sollten, die gerade in diese Arbeit investiert wurden, so sehr muß doch bedauert werden, daß außer dem Personenregister nicht auch ein Sachregister beigefügt wurde, um den schier unübersehbaren Stoff systematisch aufzuschlüsseln und zu verknüpfen.

Kg.

Luther und Luthertum in Osteuropa. Selbstdarstellungen aus der Diaspora und Beiträge zur theologischen Diskussion. Herausgegeben von Gerhard Bassarak und Günther Wirth. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1983. 364 Seiten, 24 Bildseiten. Ln. M 24,—.

In einer ausführlichen Einleitung (9-25) begründen die Herausgeber die Berechtigung ihres Anliegens, anläßlich des Lutherjahres den Blick auf das oft übersehene oder nicht hinreichend gewürdigte Luthertum in Osteuropa zu lenken. „Dieses Buch bietet genügend Markierungspunkte, um die Breiten- und Längengrade dieser Ströme reformatorischen Christentums lutherischer, kirchlicher und theologischer Tradition zu entdecken und zu verfolgen" (12). Gemeint ist aber nicht nur die Vergangenheit mit ihrem reichen kulturellen Erbe, sondern auch die Gegenwart mit ihren gesellschaftlichen Veränderungen, in die sich die lutherischen Kirchen Osteuropas gemeinsam gestellt sehen. Die Herausgeber sind sich der Kühnheit ihrer gewagten Formulierung bewußt, wenn sie schreiben: „Martin Luther hat seinerzeit den Staat von der Vormundschaft der Kirche befreit; Lenin aber hat die Bevormundung der Kirche durch den Staat beendet. So gehören — über die Jahrhunderte hinweg — Reformation und Revolution korrespondierend zueinander" (25). Auch das Lutherjahr soll indes dazu beitragen, „an den Errungenschaften festzuhalten, die der

Christenheit das Wort, den Christus, den Glauben, die Schrift neu zum Leuchten gebracht haben. Hierin können unsere Schwesterkirchen in der Diaspora uns eine Hilfe bieten. Sie sind nicht so leicht angekränkelt von allen möglichen Trends und Tendenzen modernistischer Theorien und Theologien" (ebd.) — wobei nähere Erläuterungen leider ausgespart bleiben.

Die zwanzig Beiträge dieses Buches, von namhaften Theologen und Amtsträgern der jeweiligen Kirchen verfaßt, stammen aus der Tschechoslowakei, Polen, Rumänien, Ungarn und der Sowjetunion (Estland, Litauen, Lettland — die einst bedeutende Rolle des Luthertums in Rußland kommt hingegen ebensowenig zur Sprache wie die lutherischen Gemeinden deutscher Herkunft in den mittelasiatischen Sowjetrepubliken und in Sibirien erwähnt werden. Auch Jugoslawien ist merkwürdigerweise ausgelassen). Die Spannweite der Themen umgreift Geschichte und Gegenwart, theologische Arbeit und kirchliches Leben mit wechselnden Schwerpunkten und Perspektiven. Ein verdienstliches Buch, das eine Lücke auf der ökumenischen Landkarte füllt und gerade bei uns im „Westen" Beachtung verdient, nicht nur als Beitrag zum Lutherjahr, sondern auch zur Vorbereitung der Tagung des Lutherischen Weltbundes in Budapest im Sommer dieses Jahres. Kg.

ÖKUMENISCHE PERSÖNLICHKEITEN

W. M. S. (Morris) West, To Be a Pilgrim. A Memoir of Ernest A. Payne. Lutterworth Press, Guildford, Surrey 1983. 212 Seiten. Geb. £ 4.95.

Der langjährige Stellvertretende Vorsitzende des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen (1954-1968) und danach einer der Präsidenten (1968-1975) hat in seiner scheuen, bescheidenen Art wenig von sich selbst hergemacht, die Arbeit des ÖRK in diesen Jahren aber stark beeinflußt. Ernest Alexander Payne, der 1927/28 ein Semester u.a. bei Bultmann und Heiler in Marburg studiert hatte, war Baptist und hatte es als einer der maßgeblichen Leute seiner Kirche nicht leicht, zwischen ÖRK und der britischen Baptistenunion zu vermitteln. Payne (1902-1980) hat mit dieser Biographie, die weitgehend seine Tagebücher verwendet, ein würdiges Denkmal gesetzt bekommen. Zwei Stellen sind für ökumenisch interessierte Leser besonders empfehlenswert. Zum einen ist es die erstmals allgemein zugängliche Darstellung der Entscheidung über die Nachfolge von Generalsekretär Dr. W. A. Visser 't Hooft 1964-66, zum anderen die Diskussion über die Gestaltung des Programms zur Bekämpfung des Rassismus 1969/70. Der Rückgriff auf die Reserven zur Bildung des Sonderfonds wurde von Payne mißbilligt, weil er klar die dann tatsächlich eintretenden Schwierigkeiten des ÖRK vorhersah, die ihre Ursachen in einer erheblich geschwächten Finanzkraft des Rates hatten. Diese Kritik Paynes hat weder seine grundsätzliche Zustimmung zu dem Antirassismusprogramm berührt, noch seine uneingeschränkte Loyalität im Sinne der einmal getroffenen Entscheidung.

Walter Müller-Römheld

Peter Randall, Prophet im eigenen Land: Beyers Naudé. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt/Main 1983. 144 Seiten. Kt. DM 15,—.

Am 10. Mai 1984 feiert Pfarrer C. F. Beyers Naudé seinen 69. Geburtstag. Seit 1977 ist er von der südafrikanischen Regierung gebannt, ebenso das

von ihm geleitete Christliche Institut, das seit 1963 bestand. Damit wurde eine in der ganzen Ökumene geachtete, auf den inneren und äußeren Frieden und die Menschenrechte für alle Bewohner Südafrikas gerichtete und von tiefster christlicher Glaubensüberzeugung getragene Arbeit jäh und gewaltsam abgebrochen. Auch die übrigen Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen wurden gebannt, verhaftet, ins Exil getrieben.

Randall zeichnet das Leben Naudés auf dem zeitgeschichtlichen Hintergrund Südafrikas nach. Peter Walshe beschreibt die Arbeit des Instituts von seinen Anfängen bis zum bitteren Ende. Erzbischof D. E. Hurley, OMI, würdigt Naudé als einen katholischen Calvinisten und weist damit sowohl auf das weltweite Echo als auch auf die Grundlage seines Wirkens: die universale Bedeutung des Evangeliums von Jesus Christus, dessen Verheißung zugleich jedem einzelnen Menschen gilt. Charles Villa-Vicencio behandelt den Einfluß der Gedankengänge Naudés auf die verschiedenen Kirchen in Südafrika. Im Anhang wird Naudés Abschiedspredigt in seiner Gemeinde 1963 abgedruckt, bevor er den Posten des Direktors des Christlichen Instituts übernahm, ferner ein Teil seiner Aussage im Prozeß von 1973. Die Gründe, warum nur diese beiden Texte veröffentlicht werden können, machen noch einmal bewegend deutlich, zu welchem wahnhaften Verhalten es führen kann, wenn ideologische Verkrampfung zum Leitmotiv staatlicher Macht wird.

Beyers Naudé selbst würde mit Sicherheit ein großes Fragezeichen setzen, wenn man den im Titel angedeuteten Vergleich aus Mk 6,4 auf ihn anwenden würde. Für seine ihm treu gebliebenen Freunde in aller Welt bedeutet der Hinweis auf den Propheten aber zugleich die Vergegenwärtigung eines tief im Evangelium verwurzelten Bruders. Diejenigen aber, die ihn in den Jahren seines öffentlichen Wirkens zwar unterstützten, sich dann aber angesichts des staatlichen Vorgehens doch nicht zu eindeutigen Konsequenzen durchringen konnten, werden sich eines Tages fragen müssen, ob ihr Tun ihren Worten entsprach oder ob sie nicht letztlich unter ein anderes biblisches Urteil fallen: 1Kön 18,21.

Claus Kemper

KIRCHE UND KIRCHENRECHT

Eckhard Lessing, Kirche — Recht — Ökumene. Studien zur Ekklesiologie. (Unio und Confessio, Bd. 8.) Luther-Verlag, Bielefeld 1982. 166 Seiten. Kt. DM 32,—.

Eckhard Lessing unternimmt in den Abhandlungen dieses Buches den Versuch, „einem Problem nachzugehen, das alle neueren Ekklesiologien bewegt, aber als solches nicht eigens untersucht worden ist, nämlich der Konstitution der Kirche. Was macht die Kirche zur Kirche, wie bleibt die Kirche Kirche und wie ist über die Kirche zu denken, wenn man ihrer Konstitution eingedenk sein möchte“ (7). Diesen Fragen geht Lessing von verschiedenen Seiten her nach. Dabei ist ihm die Confessio Augustana von grundlegender sachlicher Bedeutung. Ein erstes — methodisches — Kapitel beschäftigt sich philosophisch und theologisch mit dem Konstitutionsbegriff und dessen Tragweite für die Ekklesiologie, um dann in den drei folgenden Kapiteln die Konstitutionsfrage zu präzisieren und zu exemplifizieren: „Grundfragen der evangelischen Ekklesiologie“ (21-83), „Sakrament und Institution“ (84-102), „Pluralismus in der Kirche“ (103-124). Drei weitere —

abschließende — Kapitel behandeln Einzelfragen: „Über die Möglichkeit eines Grundlehramtes in der evangelischen Kirche" (125-133), „Das Verständnis der Ökumene im deutschen evangelischen Kirchenrecht nach dem 2. Weltkrieg" (125-152), „Zur Bedeutung der Leuenberger Konkordie für die unierten Kirchen unter besonderer Berücksichtigung der Evangelischen Kirche der Union" (153-166).

Eine so gehaltvolle, präzise, klare, nüchterne, ideenreiche und ökumenisch offene systematische Studie zur Ekklesiologie ist lange nicht mehr geschrieben worden. Der Rezensent bedauert es, nicht den Platz zu haben, um ausführlich im einzelnen den Reichtum dieser Studie gerade auch für die katholische Theologie, die durchaus herausgefordert wird, hier entfalten zu können. Daher sei einfach auf besonders wichtige Themen verwiesen: das Verhältnis von Soteriologie und Ekklesiologie, das Problem der politischen Ekklesiologie, die Ekklesiologie zwischen Dogmatik und Ethik. Höchst lehrreich sind auch die Ausführungen über Sakrament und Institution Kirche sowie die Ausführungen über den Pluralismus, der jeweils einzeln in Beziehung gesetzt wird zur Katholizität, Einheit, Heiligkeit und Apostolizität der Kirche. Wichtig sind auch Lessings Darlegungen über die Möglichkeit eines Grundlehramtes in der evangelischen Kirche und seine gehaltvollen Darlegungen über Ökumene und Recht. Katholische Ekklesiologie findet bei Lessing Themen, die ihr sehr am Herzen liegen. Lessing setzt sich gerade in der Aufnahme dieser Themen hier auseinander. Katholische Theologie findet diese Themen aber in einer Weise erörtert, die auch sie selbst aus Engführungen befreien und in eine evangelische ökumenische Weite stellen kann, die nicht nur ihr, sondern allen Kirchen eine größere Möglichkeit ihrer selbst eröffnet und die Kirchen ihre jetzt schon untereinander bestehende Gemeinschaft leichter sehen läßt.

Johannes Brosseder

Codex Juris Canonici — Codex des kanonischen Rechtes. Lateinisch-deutsche Ausgabe. Herausgegeben im Auftrag der Deutschen und der Berliner Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz, der Schweizer Bischofskonferenz sowie der Bischöfe von Bozen-Brixen, von Luxemburg, von Lüttich, von Metz und von Straßburg. Die deutsche Übersetzung besorgte im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz eine von ihr berufene Übersetzergruppe unter dem Vorsitz von Prof. Dr. Winfried Aymans, München. Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 1983. LXIII + 799 Seiten. Ln. DM 26,—.

Am 1. Adventsonntag des vergangenen Jahres ist der neue „Codex des kanonischen Rechts", das neue Gesetzbuch für den sog. „lateinischen" (westlichen) Teil der römisch-katholischen Kirche in Kraft getreten, nachdem Papst Johannes Paul II. ihn am 25. Januar 1983 promulgiert (verkündet) hatte. Pünktlich zum Inkrafttreten legt der Verlag Butzon & Bercker eine lateinisch-deutsche Ausgabe vor, die von einer Kommission erstrangiger Kirchenrechtler im Auftrag der ganz oder teilweise deutschsprachigen Bischofskonferenzen sowie einiger weiterer zumindest teilweise deutschsprachiger Bistümer ausgearbeitet worden ist. Der Codex Juris Canonici von 1917, der in der Vorrede die unterscheidende Bezeichnung Codex Pio-Benedictinus (Pio-Benediktinischer Codex) erhält, hatte überhaupt nicht in eine andere Sprache übersetzt werden dürfen. So markiert schon das Erscheinen

dieser Übersetzung einen wichtigen Entwicklungsschritt. Die Apostolische Konstitution vom 27. Mai 1917, mit der Benedikt XV. den CIC promulgierte, war nur an die Bischöfe sowie die Lehrer und Hörer katholischer Universitäten und Seminare gerichtet. Papst Johannes Paul II. wendet sich mit der Verkündung des neuen Codex ausdrücklich auch „an die übrigen Glieder des Volkes Gottes". Der neue Codex will, wie Kardinal Höffner in seinem Geleitwort schreibt, „allen Gliedern des Volkes Gottes ihren Platz in der kirchlichen Rechtsordnung, ihre Rechte und Pflichten, ihre rechtlichen Möglichkeiten und die Erwartungen in ihre rechtlich geordnete Teilhabe am Aufbau des Leibes Christi und der Verwirklichung der kirchlichen Sendung klar umschreiben". Dazu ist eine Übersetzung unverzichtbar. Allein verbindlich ist freilich der lateinische Text. Deshalb hat die Übersetzergruppe den Grundsatz „so wörtlich wie möglich, so lesbar wie nötig" sich selbst als allgemeine Leitlinie vorgesetzt.

Die Authentizität des lateinischen Textes ist besonders dadurch gesichert worden, daß er nicht neu gesetzt, sondern in einem fotografischen Verfahren unter Verwendung von Filmen abgedruckt wurde, die der Apostolische Stuhl zur Verfügung gestellt hat und die einen leicht revidierten Text der ersten in den Acta Apostolicae Sedis veröffentlichten Fassung wiedergeben. Außerdem wurde eine amtliche Liste von Korrekturen berücksichtigt, die inzwischen ebenfalls in AAS publiziert worden ist.

Auf ein deutsches Stichwortverzeichnis haben die Übersetzer bewußt verzichtet. Es soll nach Erscheinen des lateinischen „Index analytico-alphabeticus" im selben Verlag als besonderer Band erscheinen.

Über den Inhalt des Codex ist hier nicht zu handeln. Es ist nur lebhaft zu begrüßen, daß so schnell eine ersichtlich ausgezeichnete Übersetzung zusammen mit dem authentischen Urtext allgemein zugänglich gemacht worden ist. Sie kann auch allen denen nur warm empfohlen werden, die — auch ohne Mitglied der römisch-katholischen Kirche zu sein — mit dem kanonischen Recht amtlich oder privat in Berührung kommen.

Hanns Engelhardt

DRITTE WELT

Viola Schmid, Gott schwitzt in den Straßen Lateinamerikas. Mit einem sytematischen Beitrag zur Theologie der Befreiung von Reinhard Frieling. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt/Main 1983. 228 Seiten. Paperback DM 20,—.

Die Rolle, die die Lateinamerikaner auf der Weltmissionskonferenz in Melbourne 1980 spielten, gab der Verfasserin, die als Journalistin im Evangelischen Missionswerk tätig ist, den letzten Anstoß, sich eingehender mit der lateinamerikanischen Befreiungstheologie zu befassen. Sie möchte die beiden Extreme bei ihrer Rezeption zu überwinden helfen, daß nämlich die einen sie pauschal unter Kommunismusverdacht ablehnen und die anderen sie unreflektiert zur Untermauerung ihrer eigenen als progressiv verstandenen Position heranziehen. Eine ausführliche Lateinamerikareise im Sommer 1981 durch Peru, Chile, Argentinien, Brasilien und Nicaragua bildet die Grundlage der entsprechenden Länderkapitel, die angereichert sind durch Interviews mit Piet Bryan, Felipe Adolf, Renato Poblete, Renato Hevía, José Míguez Bonino, René Padilla, Adolfo Pérez Esquivel, Paulo Freire, Paulo Evaristo Arns und Uriel Molina.

Diese Gespräche mit den gut gezielten Fragestellungen der Verfasserin bilden zusammen mit dem anschaulichen Stil, mit dem sie kurz und prägnant die jeweiligen Situationen beschreibt, eine wesentliche Stärke des Buches. Obgleich der Band keine wissenschaftlichen Ansprüche erhebt, sondern einen breiteren Leserkreis in die durch die Ethik dargestellte Verbindung von kirchlichem und politischen Handeln in Lateinamerika einführen will, sind wichtige Zitate aus Dokumenten in Anmerkungen belegt und die zeitgeschichtlichen Rückblicke sorgfältig gearbeitet, wenn auch manchmal überspitzte Pauschalurteile auftreten wie im Brasilienkapitel: „Bei den Afrikanern gab es überhaupt keinerlei Katechese" (149), statt vorsichtiger zu bemerken: gab es noch weniger katechetische Bemühungen als bei den Indios. Die Evangelische Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien wurde 1968 nicht „aus den vier Regionen bzw. Kirchenprovinzen der vorherigen Riograndenser Synoden" gebildet, sondern aus vier verschiedenen Synoden, deren eine die Riograndenser war (143). Aber diese kleinen Ungenauigkeiten tun dem Ganzen keinen Abbruch, dessen besonderer Reiz in der Aktualität liegt. Das knapp 40 Seiten lange Schlußkapitel Frielings „Aspekte von Befreiung" gibt dem Leser einen wertvollen Überblick über die theologische Problemlage unter Rückbezug auf unsere europäische Situation, wenn auch bei einzelnen Systematisierungsversuchen Fragen anzumelden sind, etwa bei der Differenzierung von integrierenden und kontestierenden Basisgemeinden, denn letztere haben nicht etwa desintegrierende Intentionen.

Hans-Jürgen Prien

Herausgefordert durch die Armen. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976-1983. (Herausgegeben vom Missionswissenschaftlichen Institut Missio unter der Leitung von Ludwig Wiedenmann, Reihe „Theologie der Dritten Welt", Bd. 4.) Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1983. 189 Seiten. Kt. DM 32,—.

Erstmals werden in diesem Band die seit 1976 stattgefundenen sechs Konferenzen der „Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen" (EATWOT) zusammenhängend dokumentiert und jeweils von einem Teilnehmer interpretiert, wie überhaupt der gesamte Band in enger Zusammenarbeit mit leitenden Persönlichkeiten der EATWOT entstanden ist. Am Anfang steht eine Einführung von Sergio Torres (Chile) in Entstehung und Zielsetzung der Vereinigung (9-25), den Abschluß bildet die Auswertung von Georg Evers, Wissenschaftlicher Mitarbeiter des Missionswissenschaftlichen Instituts Missio, Aachen, „Die Herausforderung der westlichen Theologie durch die Dritte Welt" (167-184). Denn darum geht es letztlich laut Satzung: „Der Zweck der Ökumenischen Vereinigung soll die kontinuierliche Entwicklung christlicher Theologien der Dritten Welt sein, die dem Auftrag der Kirche in der Welt dienen und Zeugnis geben von der neuen Menschheit in Christus, die im Kampf für eine gerechte Gesellschaft ihren Ausdruck findet" (12). Das heißt aber Abgrenzung vom universalistischen Anspruch westlicher Theologie ungeachtet ihrer konfessionellen Ausprägung und Suche nach der eigenen Identität einer verantwortlichen und den besonderen Umständen in der Dritten Welt entsprechenden Evangeliumsverkündigung. Diese Abgrenzung bedeutet indes keinen Abbruch des Gesprächs und Austausches mit der westlichen Theologie, wohl aber deren Herausforderung, wie die sechste Konferenz als Dialog zwi-

schen Erste-Welt- und Dritte-Welt-Theologen in Genf Anfang 1983 unter Beweis gestellt hat.

Die Mitgliederzahl der Ökumenischen Vereinigung wird mit etwa 50 angegeben, sollte aber ihre Ausstrahlungskraft nicht unterschätzen lassen, obwohl ihre Position auch in der Dritten Welt keineswegs unumstritten ist, vor allem von evangelikaler Seite. Was aber als Ziel sich abzeichnet, könnte durchaus positiv gesehen werden: „Die Erkenntnis, daß die Zeit einer eurozentrischen Theologie zu Ende gegangen ist, muß ja nicht nur bedrückend oder ernüchternd wirken, wenn sie verbunden wird mit dem Erlebnis der größeren Wahrheit Gottes, die sich in vielfältiger Weise als bisher weltweit als verändernd erweist" (184). Der Zugang zu einer solchen Erfahrung wird auch einem weiteren Kreis durch dieses Buch erschlossen.

Kg.

John S. Pobee, Grundlinien einer afrikanischen Theologie. (Theologie der Ökumene, Hrsg. Hans-Werner Gensichen, Bd. 18.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1981. 155 Seiten. Kt. DM 34,—.

Das bereits 1979 im Englischen erschienene Werk des Kirchengeschichtlers und Neutestamentlers aus Ghana verdient Beachtung als Versuch, auf protestantischer Seite — wenn nicht „Afrikanische Theologie", so doch — „Grundlinien" einer solchen an einem konkreten Beispiel afrikanischer kultureller Tradition darzustellen.

Der Verfasser geht bei seiner Studie von der „Weltanschauung der Akan" aus, die die südliche Hälfte Ghanas bewohnen und zu denen mehrere Stämme zählen (38). Im Bemühen um solche beispielbezogene afrikanische Theologie will Pobee zum Dialog zwischen Christentum und überlieferter afrikanischer Kultur beitragen (37).

Ausgehend von der Kritik, daß christliche Mission ein „Agent des Imperialismus" gewesen sei (8), definiert Pobee seine Aufgabe, „dem Evangelium eine echte Begegnung mit dem homo Africanus zu ermöglichen" bzw. „das Christentum in eine genuin afrikanische Denkweise (zu) übertragen". Das „Wesentliche des Christentums" soll in diesem Bemühen in afrikanische Kategorien und Denkformen gekleidet werden (9f.). Dabei will Pobee seinen Ausgangspunkt in der biblischen Tradition nehmen; die zu erhebende afrikanische Theologie muß ökumenisch orientiert sein (13).

Nicht verschwiegen hat Pobee seine Bedenken, daß er seine Studie zunächst in Englisch verlegt hat (statt in einer der lokalen Sprachen Ghanas). „Im Idealfall sollten afrikanische Theologien in Stammessprachen entstehen" — eine Einsicht, die stärkeren Eingang in die theologische Ausbildung finden sollte.

In einem ersten Schritt werden methodische Vorüberlegungen zu den Begriffen Religion, Theologie, Afrikanische Theologie getroffen (S. 18: bei den Akan seien „Religion und Moral, Theologie und Ethik untrennbar" verbunden). Ähnlich in folgendem Abschnitt III („Afrikanische Weltanschauung"): „Da die Religion alles durchdringt, sind das Gemeinschaftsverhalten und die gesellschaftlichen Institutionen der Akan unlöslich mit Religion und Geisterwelt verbunden" (38). Angesichts solcher Beobachtungen und Erfahrungen verwundert es nicht, daß Pobee eine kritische (wenn auch knappe) Auseinandersetzung mit der These führt, daß das Gemeinschaftsdenken der Afrikaner diese „empfindlicher für den Kommunismus als für den Liberalismus" macht (S. 44). Kap. IV („Christliche Kirche und einhei-

mische Glaubens- und Lebensweise") geht auf die zahlreichen Beispiele aus der Missionsgeschichte ein, die belegen, daß christliche Missionare der afrikanischen Kultur mit Ablehnung begegneten. Dieser „Fehler" (76) wirkte sich in Anklagen gegen das Christentum und seine „aggressive Überlegenheit" (S. 61) aus. Überzeugende Beispiele der theologischen Legitimationen solcher Missionspraxis werden angeführt (Richard Sibbes, 53f.) oder auch Legitimationsversuche rassistischer Ethnologen (55, James Hunt: „4. In keiner anderen Situation gewinnt der Neger mehr Menschlichkeit als in der natürlichen Subordination unter Europäer").

Im Zentrum des Buches (für Pobee zugleich das Zentrum des Dialogs) steht das Thema der Christologie. Es kann hier nicht auf alle Einzelheiten der kreativen Auseinandersetzung eingegangen werden, die Pobee als christlicher Theologe mit der Akan-Tradition führt. Hilfreich ist u. a. seine darauf basierende Interpretation der Königsherschaft Jesu, die bedeutungslos bleibe, „solange nicht seine Nachfolger gemeinsam seinem Willen ... folgen. Will man nun Jesus als Häuptling darstellen, heißt das, den Gliedern der Kirche große Verantwortung zu übertragen. ... Praktisch bedeutet das persönliche und gesellschaftliche Gerechtigkeit". Der Afrikaner müsse dies Bekenntnis „auch im Hinblick auf Menschenrechte und eine gerechte Gesellschaft in afrikanischen Ländern und in der übrigen Welt beziehen" (86).

Mit Darstellungen über Sünde und Übel, die christliche Ehe und über die Ethik der Macht führt Pobee seinen Dialog weiter, ohne ihn damit abschließen zu wollen. Für den Leser sind die z. B. durch Akan-Sprichwörter vermittelten Einsichten oft überraschend. Sie werfen ein neues Licht auf biblische Passagen. Nicht immer vermag der Leser Pobee in seinen Interpretationen zu folgen ... eine Beobachtung, die Pobee sicherlich für den durch seine Studie bereicherten ökumenischen Dialog wiederum als fruchtbar bewerten würde.

Lothar Engel

Karl-Eugen Bleyler, Religion und Gesellschaft in Schwarzafrika. Sozialreligiöse Bewegungen und koloniale Situation. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1981. 207 Seiten. Kt. DM 49,80.

Der Freiburger Sozialanthropologe geht in seiner Untersuchung den Auswirkungen westlichen Kolonialismus nach, denen sich afrikanische Gesellschaften seit dem Ende des 19. Jahrhunderts ausgesetzt sahen. Die Folgen der Eingriffe in traditionelle politische und ökonomische Systeme werden in ihrer existentiellen Tiefe dort gesehen, wo die soziale Basis der afrikanischen Gesellschaft (Großfamilie; alte Sinn- und Deutungsmuster) in den Wandel mit hineingezogen wurde und die betroffenen Afrikaner sich ihre kulturelle und personelle Identität zu erhalten suchten. Daß christliche Mission eine entscheidende Rolle für den Wandel und in der Beurteilung der afrikanischen Reaktion auf westlich-christliche Eingriffe spielte, wird an verschiedenen Stellen der — oft nicht leicht zu lesenden — Studie dargestellt. Spätestens an solchen Stellen erweist sie sich als Herausforderung für Personen und Einrichtungen, die mit afrikanischen Kirchen und christlichen Gruppen in „Partnerschaftsbeziehungen" stehen, sei es im Missions- oder Entwicklungsbereich. Bleyler bietet eine Fülle von historischen Details, zahlreiche Verweise auf Einzelstudien (etwa zu den prophetischen Bewegungen Schwarzafrikas) vertieft seine Analysen durch

(oft umfangreiche) Auseinandersetzungen mit wissenschaftlichen Beiträgen zum methodischen Ansatz seiner Untersuchung.

So werden im ersten Kapitel allgemeine Überlegungen zum gesellschaftlichen Wandel und zu sozial-religiösen Bewegungen in Schwarzafrika (ohne Südliches Afrika) und zur Tiefenstruktur der traditionellen afrikanischen Wirklichkeitsauffassung angestellt. „Je mehr sich die innergesellschaftlichen Widersprüche vertieften, desto stärker wuchs die Bedrohung von seiten der Missionsstationen als Alternativgesellschaften mit unterschiedlichem Norm- und Wertsystem" (27). Bleylers These geht davon aus, daß nicht die neugebildeten christlichen Gemeinschaften, sondern neue sozialreligiöse Bewegungen sich als „vorrangiger Ort der gesellschaftlichen Erneuerung" erwiesen, und zwar durch „ihre neue Wirklichkeit, ihren neues Wissen und neuen Sinn konstituierenden Charakter" (31).

Behandelt das 2. Kapital Veränderungen der traditionellen Familienstruktur aufgrund kolonialbedingter ökonomischer Einflußnahmen (z. B. durch das System der Wanderarbeit oder der Geldwirtschaft), so geht der Verf. im 3. Kapitel auf die Veränderungen „im System der ideellen Repräsentation" ein (Bereiche: z. B. Ahnenvorstellungen; Hexenzauber). Methoden und Praxis missionarischen Handelns in ihrer Auswirkung auf die traditionellen Systeme und Überzeugungen werden eingehend dargestellt und interpretiert. Hier zeigen sich Divergenzen zu traditionellen Auffassungen auf Seiten der Mission; dies könnte zu einem fruchtbaren Dialog führen (S. 47ff.! - S. 52: „Zusammenfassend kann aufgrund der vorausgehenden Analyse festgestellt werden, daß die missionskirchliche Tätigkeit den Prozeß der Auflösung traditioneller Autoritätsmuster, der schon durch Veränderungen im ökonomischen Bereich eingeleitet war, verschärft und beschleunigt hat").

In einem nächsten Schritt werden zusätzliche Faktoren für die Entstehung prophetischer Bewegung in Afrika behandelt (Kap. 4), während in Kap. 5 („Zur Entwicklungslogik sozialreligiöser Bewegungen") sich eine Fülle methodischer Einsichten und beschreibender Details über prophetische Bewegungen findet. Dem Missionschristentum wird in diesen Passagen bescheinigt, daß es beim Aufbau einer neuen sozialen und kulturellen Identität gescheitert sei (89ff.). „Die Seele, nicht den Leib galt es für die Ewigkeit zu retten. Die künstliche Trennung von Leib und Seele, die Aufspaltung des Individuums in ein soziales, politisches und materielles Wesen und ein religiös-geistiges Wesen war der traditionellen Lebensbetrachtung fremd ... Nicht zuletzt, weil es den Missionskirchen nicht gelang, die Phänomene der Wirklichkeit in einer für den Afrikaner sinnvollen Gesamtordnung darzustellen und den Afrikaner als integrale leiblich-geistige Persönlichkeit anzusprechen, blieben traditionelle Religionen und christliche Religion als getrennte Bereiche nebeneinander bestehen" (91). Abschließend (Kap. 6) wird das Verhältnis von Prophet und Gesellschaft behandelt, in dem der Verf. u. a. gegen einen „kruden Determinismus" bzw. „Funktionalismus" festhält, daß Geschichte eben nicht ihre „Entwicklungslogik" in sich selbst enthält. Damit stellt sich am Ende noch einmal die Frage nach den Faktoren ein, die Gesellschaft „erneuern" bzw. „reorganisieren" können.

Den ökumenisch interessierten Christen wird — von Bleyler angeregt — die Frage bewegen, wie weit sich im Übergang von „Missionschristentum" zu

kontextbezogenem afrikanischen Christentum möglicherweise ein Wandel vollzogen hat, der sich kritisch gegen westlich-abendländisch christliches Selbstverständnis wendet und im gesellschaftlichen Handeln „erneuernd", sinnvermittelnd, selbst „prophetisch" wirkt ... und mit welchen Folgen für „missionarisches" Bewußtsein und Handeln auf Seiten des westlichen Christentums.

Lothar Engel

RELIGIONSGESCHICHTE

Günter Lanczkowski, Einführung in die Religionsgeschichte. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983. 113 Seiten. Kt. DM 29,—.

Es ist sicherlich ein Wagnis, auf rund 100 Seiten „Grundzüge, Leitgedanken der einzelnen Religionen herauszustellen und somit zu deren Wesenserfassung beitragen" zu wollen (Einleitung). Dazu bedarf es nicht nur einer souveränen Beherrschung des immensen Stoffes, sondern auch der Gabe transparenter Darstellung. Beide Voraussetzungen sind in der vorliegenden Veröffentlichung des Heidelberger Religionswissenschaftlers hervorragend erfüllt. Die theologische Ausrichtung der Schriftenreihe, in der diese Publikation erschienen ist (= „Die Theologie. Einführungen in Gegenstand, Methoden und Ergebnisse ihrer Disziplinen und Nachbarwissenschaften"), hat den Verfasser dazu veranlaßt, „daß die Darstellung der einzelnen Religionen nach ihrer historischen Begegnung mit dem Alten Testament und der christlichen Kirchengeschichte angeordnet ist" (Einleitung). Damit wird der Leser sukzessive an den religiösen Pluralismus der Gegenwart herangeführt, wie er sich auf dem Hintergrund der asiatischen Religionen bei uns entwickelt hat. In einem letzten Kapitel werden die inneren und äußeren Zusammenhänge von Religion und Geschichte untersucht, die durchgängige Perspektiven religionsgeschichtlicher Forschungsarbeit erkennen lassen.

Der Fachtheologe ebenso wie jeder an religiösen Fragen und Erscheinungen Interessierte wird diese durch gezielte Literaturangaben unterbaute Schrift mit Gewinn lesen und als nicht nur einführende, sondern weiterführende Hilfe empfinden.

Kg.

NACHSCHLAGE- UND QUELLENWERKE

Internationale Ökumenische Bibliographie (IOB) Band 15/16 1976/77. Christian Kaiser Verlag, München/ Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1983. 528 Seiten. Brosch. DM 98,—.

Als 1977 der Doppelband 10/11, in dem die ökumenischen Veröffentlichungen der Jahre 1971/2, und 1980 der Dreifachband 12-14 erschien, der die Veröffentlichungen der Jahre 1973-1975 zusammenfaßte, bestand die Hoffnung, daß der jahrelange Abstand zwischen dem Erscheinungsjahr des bibliographischen Bandes und den der in ihm erfaßten Veröffentlichungen zunehmend aufgeholt würde. Um so schmerzlicher ist nun die Mitteilung im Vorwort zu dem jetzt erschienenen Doppelband 15/16, daß aus finanziellen Gründen, vor allem wegen des Wegfalls des Zuschusses des Bundesministeriums für Forschung und Technologie, diese einzigartige Bibliographie nicht fortgesetzt werden könne und mit dem Band 17/18 ihren einstweiligen Abschluß finden würde. „Ob die Arbeit an Information und Dokumenta-

tion für den Gesamtbereich der Theologie später wieder aufgenommen werden kann, erscheint angesichts wissenschaftlicher Zwänge fraglich. Damit ist gleichzeitig offen, ob es in Zukunft eine solide Dokumentation ökumenisch-theologischer Literatur überhaupt noch einmal geben wird" (aus dem Vorwort). Es liegt auf der Hand, welche große Lücke für die ökumenische Arbeit nun entsteht. Dies wird vollends deutlich, wenn man den jetzt erschienenen Band mit dem ersten vergleicht und die ganz wesentlichen Verbesserungen bedenkt, die dieses Werk im Laufe der Jahre erfahren hat. Zwar ist die Systematik des Aufbaus der Bände unverändert dieselbe geblieben, aber als überaus förderlich hat sich die Ausweitung der bibliographischen Angaben auf Kirchen außerhalb des europäischen und anglo-amerikanischen Bereiches ausgewirkt, ebenso die zunehmende Konzentration auf die wirklich wichtigen ökumenischen Veröffentlichungen und ganz besonders das zunehmend umfassender gewordene Sachregister, das im 1. Band noch fehlte und das nun mit seinen vielen differenzierten Angaben und dies noch dazu in vier Sprachen, den Zugang zu der vielseitigen ökumenischen Literatur erschließt. Dieses Sachregister darf als Erfüllung mancher Desiderien angesehen werden, die hier in der Besprechung früherer Bände im Hinblick auf die systematische Anlage angemeldet worden waren. Daß dagegen die zahlreichen, in den ersten Bänden den bibliographischen Angaben hinzugefügten Inhaltsangaben sehr viel spärlicher geworden sind, ist zu bedauern, wenngleich diese Reduktion angesichts der finanziellen Beengung des Unternehmens wohl nicht vermieden werden konnte. Für den zähen Kampf um die Fortsetzung des Werkes und auch für seinen Einsatz bei der Ausarbeitung und Drucklegung dieses Bandes ist ganz besonders dem federführenden Herausgeber, Professor Dr. Johannes Brosseder, zu danken. Es ist schön, daß wir noch den Band 17/18 erwarten dürfen, dessen Manuskript fast abgeschlossen ist.

Edmund Schlink

Theologische Realenzyklopädie (TRE). XI. Band (Familie — Futurologie). Walter de Gruyter, Berlin — New York 1983. 800 Seiten. Halbleder DM 290,—.

Der XI. Band führt die nunmehr schon bewährte Tradition umfassender Information und kritischer Auseinandersetzung auf ökumenischer Grundlage fort, was schon in der Auswahl der Mitarbeiterschaft wiederum zum Ausdruck kommt. Ebenso wird aber auch dort, wo es sich von der Sache her ergibt, der ökumenische Kontext herangezogen und berücksichtigt. Nur einige Stichworte seien herausgegriffen, wo dies in mehr oder weniger ausführlicher Form geschieht: Flüchtlingsfürsorge (2.2); Frau (VII 4.3); Frauenarbeit (3), wo freilich die ökumenische Komponente nur recht mager eingebracht wird; Freie evangelische Gemeinden; Freikirche (hier wird die Altkatholische Kirche irrtümlich den „konfessionellen Freikirchen" zugeordnet, was weder ihrem Selbstverständnis noch der faktischen Rechtslage entspricht); Frieden (V) — ein hervorragender Beitrag von Wolfgang Huber; Fundamentalismus. Selbstverständlich werden aber auch in vielen anderen Artikeln die ökumenischen Bezüge gesehen und aufgezeigt, wie z. B. in der Abhandlung „Feste und Feiertage" (VI3), „Fasten" oder „Firmung". Dazu kommen Länderartikel wie Finnland und Frankreich. So wird also die TRE, wie dieser Band erneut

bestätigt, sich auch für die ökumenische Arbeit weiterhin von hohem Nutzen erweisen.

Angesichts der breiter gewordenen Aufnahme von Einzelpersönlichkeiten mag man bedauern, daß international bekannt und wirksam gewordene Namen wie der orthodoxe Theologe Georges Florowsky, der Missionswissenschaftler Walter Freytag und der amerikanische Lutheraner Franklin Clark Fry, eine der prägenden Gestalten in der ökumenischen Bewegung unseres Jahrhunderts, in diesem Band nicht zu finden sind.

Kg.

Taschenlexikon Religion und Theologie. Herausgegeben von Erwin Fahlbusch (Red. Stephan Wehowsky). 4., neu bearbeitete und stark erw. Auflage, Bd. 1-5. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983. 1614 Seiten. Kt. DM 128,—.

Das in der 4. Auflage erschienene Taschenlexikon Religion und Theologie (TRT) ist aus mehreren Gründen beachtenswert. In unveränderter herausgeberischer Betreuung durch den Bensheimer Konfessionskundler Erwin Fahlbusch hat sich das TRT nun unter der Redaktion von Stephan Wehowsky zu einem ernstzunehmenden Konkurrenten auf dem fachlexikalischen Markt entwickelt.

Hauptärgernis der Vorauflagen war deren zu weitgehend eingeschränkter Stichwortbestand. Bislang war daher eher der Eindruck vorherrschend, daß man zwar über die vorhandenen Stichworte gut informiert wurde, diese aber zumeist grundsätzliche und darum oft bereits bekannte Themata abhandelten, die speziell gesuchten Stichworte aber allzuoft fehlten. Ferner vermißte man eine weiterführende systematische Orientierungshilfe.

Davon kann jetzt keine Rede mehr sein. Unter der redaktionellen Verantwortung St. Wehowskys ist das TRT einer gründlichen Revision unterzogen worden. Die 4. Auflage liegt weitgehend neu bearbeitet und stark erweitert vor. Der Stichwortbestand wurde derart vermehrt, daß das Lexikon auf 1614 Seiten anwuchs und ein ganzer 5. Band hinzukam. Die Zahl der Autoren wurde dabei nicht nur von 138 auf 241 stark ausgeweitet, sondern es wurden in stärkerem Umfang als bisher auch Nicht-Theologen einbezogen. Angesichts der zum Teil sehr komplexen, oft nur noch interdisziplinär sinnvoll zu bearbeitenden Problemlage, in der sich Theologie und Kirchen heute befinden, ist ein solcher Schritt im Interesse einer sachkompetenten Auflösung der Stichworte zu begrüßen.

Als ausgesprochen hilfreich erweist sich das neugestaltete Mitarbeiterverzeichnis gleich zu Beginn des ersten Bandes. Über ein komplettes Autorenregister hinaus erschließt es das gesamte Lexikon nach den Verfassern, indem es ihren Namen die jeweiligen Artikelstichworte zuordnet. Die leider nur im Buchhandel als Reklameprospekt erhältliche systematische Gesamtübersicht bietet eine gute zusätzliche Orientierung über den thematischen Aufbau des Lexikons. In die nächste Auflage sollte sie eingearbeitet werden. Das ins Alphabet der Artikel integrierte Register schlüsselt nun die Stichworte sinnvoll auf und erhöht damit erheblich die Brauchbarkeit des Lexikons. Zwischen „Abendmahl" und „Zwingli" begegnen nur noch etwa ein Drittel bekannte Aufsätze in überarbeiteter Form. Der „Fundamentalismus" hat ebenso Eingang gefunden wie „Evangelikal", „Theodizee", „Jugendarbeit" und „Prozeß-Theologie".

Schließlich wurden einige auffällige theologische Dissertationen der letzten Jahre nun auch lexikalisch ausgewertet.

Schon in den Vorauflagen stellte die Vielfalt der Religionen der Gegenwart, der Kirchen, Glaubensgemeinschaften und Bewegungen einen thematischen Schwerpunkt des TRT dar. Dies wurde durch die Artikel „Inkulturation", „Basisgemeinden", „Theologie der Befreiung", „Theologie in der Dritten Welt" und „Charismatische Bewegung" nun vertieft und sachlich abgerundet. Vervollständigt wurde auch der Aspekt ökumenischer Kommunikation durch Aufnahme der Stichworte „Arnoldshainer Konferenz" und „Leuenberger Konkordie".

Insgesamt bleibt das TRT ein allgemeinverständliches, ökumenisch orientiertes theologisches Fachlexikon. Die Artikel geben in der Regel eine gute Übersicht über die aktuelle Diskussionslage und arbeiten vor dem Hintergrund einer allgemeinen Sachdarstellung besonders die gegenwärtig interessierenden Problemaspekte heraus. In dieser Aktualität liegt m. E. der spezifische Vorzug dieses Lexikons für seinen Benutzer. In einem freilich unterschiedlich starken Umfang wird außerdem Literatur zur eigenständigen Vertiefung und Weiterarbeit auf dem neuesten Stand angeboten.

Über die reine Tatsacheninformation hinaus lassen die Einzelbeiträge aber auch neue Anstöße für die wissenschaftliche Diskussion erwarten. Es ist deshalb anzunehmen, daß das TRT, das bisher ein wenig im Schatten der großen, renommierten Lexika stand, zukünftig in einem stärkeren Maße Beachtung im Wissenschaftsbetrieb finden wird. Bernd Th. Drößler

Jacques Elisée Desseaux, Dialogues théologiques et accords oecuméniques. Les Editions du Cerf, Paris 1982. 199 Seiten. Kt. FF 97,—.

Der französische Theologe J. E. Desseaux, bis 1980 verantwortlich für das Sekretariat für die Einheit der Christen in Frankreich, hat hier eine gut lesbare, allgemeinverständliche und instruktive Übersicht über die bilateralen und multilateralen ökumenischen Dialoge vorgelegt. Er klärt einleitend die Rolle und Bedeutung der theologischen Dialoge im Gesamtzusammenhang der ökumenischen Bemühungen, vor allem auch im Verhältnis zum sog. „praktischen Ökumenismus" und analysiert die Struktur, Methode und Verbindlichkeit dieser Dialoge und ihrer Ergebnisse. In einem zweiten Kapitel werden der theologiegeschichtliche Hintergrund und die theologischen und ökumenischen Fragestellungen des Dialogs der römisch-katholischen Kirche mit den anderen Konfessionsgruppen, der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen dieser Kirche und dem Ökumenischen Rat und des Dialogs innerhalb der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung behandelt. Das dritte Kapitel befaßt sich mit den Themen der Dialoge, wobei die jeweilige Problemstellung und die neueren Entwicklungen in der römisch-katholischen Kirche und im ökumenischen Dialog zusammenfassend beschrieben werden. Die verschiedenen Einheitskonzeptionen und die Frage der Rezeption der Dialogergebnisse werden hier mit einbezogen. Eine Liste der verschiedenen Dialoge und Gesprächsgruppen mit den bisher vorliegenden Ergebnissen schließt diesen Band ab.

Das Buch von Desseaux zeichnet sich dadurch aus, daß es die Dialoge in einem weitgefaßten theologiegeschichtlichen und ökumenischen Rahmen dar-

stellt. Das ist, neben der Übersicht über die Dialoge, äußerst hilfreich. Daß dieser Ansatz über die Fülle des Materials andererseits zu verallgemeinernden Zusammenfassungen zwingt, ist wohl unvermeidlich.

Günther Gaßmann

S. C. Napiórkowski (Hrsg.), Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu (Dokumente der katholischen Kirche über Ökumenismus). Lublin 1983. 405 Seiten.

Dieser Band, der von der katholischen Universität in Lublin veröffentlicht wurde, hat einen besonderen dokumentarischen Wert. Auf vielfachen Wunsch wurden die verschiedenen ökumenischen Texte und Textproben zusammengestellt. Es würde hier zu weit führen, alle Quellen zu erwähnen. Allgemein werden die Dokumente unter zwei Gesichtspunkten behandelt. Im ersten Teil bringt das Buch die gesamtkirchlichen Dokumente (Konzils-, Papst- und Einheitssekretariatsaussagen, 11-206). Der folgende Teil hingegen enthält die polnische Dokumentation (Texte der Episkopatskommission für die Einheit der Christen, der Diözesansynoden und der einzelnen Bischöfe, 209-349). Der Anhang enthält die vorkonziliaren Dokumente (Mortalium animos, Textproben aus Mystici Corporis, Cum compertum, De motione oecumenica, Textproben aus Humani generis, Ad Petri cathedram, 353-384). Das beigefügte Bibel-, Sach- und Personenregister erleichtert die Benutzung dieses hilfreichen Werkes.

Um Mißverständnissen vorzubeugen, erklärt der Hrsg.: „Die zugänglich gemachten Dokumente haben nicht denselben kirchlichen und theologischen Wert. Die einen von ihnen, wie die Konzilstexte, drücken das Bewußtsein der gesamten katholischen Kirche aus, die anderen dagegen nur das der Lokalkirchen, wie Synodaldokumente und bischöfliche Briefe; hinter den verschiedenen Texten steht eine unterschiedliche Autorität. Einige Dokumente über den Ökumenismus sind nicht ökumenisch. Die Treue aber gegen die geschichtliche Wahrheit hat es nicht gestattet, sie unbeachtet zu lassen, sie waren nämlich und bleiben die bedeutenden Aussagen in der geschichtlichen Entwicklung der offiziellen Stellung der katholischen Kirche zur ökumenischen Bewegung. Andererseits war es unannehmbar, diese Sammlung der katholischen Dokumente über Ökumenismus mit dem päpstlichen Rundschreiben Mortalium animos und ihm ähnlichen zu eröffnen oder sie mit den Aussagen des 2. Vatikanischen Konzils zusammenzustellen. Es scheint, daß die Einführung des Anhangteils dieses Problem gelöst hat" (5).

Der Vorteil des Buches liegt darin, daß hier einige Texte erstmals in einer polnischen Übersetzung geboten werden. Man gewinnt leider den Eindruck, daß in dieser Sammlung nicht in vollem Maße die offiziellen ökumenischen Versuche der röm.-kath. Kirche zum Vorschein kommen, besonders wenn es um die Pilgerreisen von Papst Johannes Paul II. und um einige Erklärungen des römischen Einheitssekretariats geht. Trotzdem sei das Buch dem Studium dringend empfohlen. Es kann Fachtheologen, Studenten, Seelsorger und interessierte Laien inspirieren und ermutigen, die bereits wiedergefundene Einheit zu vermitteln. Und bei einer Neuauflage wünschte man sich weitere offizielle Dokumente, in denen auch das gesagt wird, was viele noch vermissen.

Leonard Górka SVD

Walther Bienert, Martin Luther und die Juden. Ein Quellenbuch mit zeitgenössischen Illustrationen, mit Einführungen und Erläuterungen. Evangelisches Verlagswerk, Frankfurt a. M. 1982. 240 Seiten. Kt. DM 28,—.

Walther Bienert stellt in diesem Quellenbuch auszugsweise die wichtigsten Äußerungen Luthers über die Juden (in modernes Deutsch übertragen) aus den Jahren 1513-1546 zusammen. Luthers Ausführungen sind seinen Vorlesungen, Schriften, Briefen und den Tischreden entnommen. Sie ermöglichen es, die spannungsreiche Bandbreite der theologischen und praktischen Sehweise des Judentums durch Luther zusammenhängend zur Kenntnis zu nehmen. Die Vorstellung der Texte Luthers erfolgt nach chronologischen Gesichtspunkten in sechs Kapiteln (I: Luthers Judenbild in seiner frühreformatorischen Zeit 1513-1516; II: Das Aufblühen der Reformation: Von den Thesen bis Worms 1517-1521; III: Von der Wartburg bis zur Coburg 1521-1530: Luthers Engagement für die Juden beim Aufbau der Gemeinden; IV: Luthers kritisches Abwarten: 1530-1537; V: Luthers Weg zum Antijudaismus: Vom Reformator zum Dogmenwächter und Kirchenpolitiker 1538-1543; VI: Der Ausklang bis zu Luthers Tod 1543-1546). Eine zum Thema hinführende Einleitung (11-17), eine zusammenfassende Würdigung mit Nachwort (181-202) umschließen den Textteil. Mit einer Bibliographie (203-220), Personenregister, Bibelstellenregister und Begriffsregister wird der Band beschlossen (221-239). Die einzelnen Textauszüge aus den Schriften Luthers (insgesamt 115 kürzere und längere werden vorgestellt) versieht der Verfasser jeweils mit einer historischen, inhaltlichen und sehr oft auch urteilenden Einleitung.

Die Problematik dieser Studie liegt in den Urteilen des Verfassers über Luther. Ohne sich um den gegenwärtigen Forschungsstand zu kümmern, trägt der Verfasser Urteile über Luther vor, die schlicht absurd sind und deshalb möglich wurden, weil nicht nur die Forschung zur Frage von Luthers Stellung zu den Juden, sondern die *gesamte* Lutherforschung einfach ignoriert wurde. Bienerts These: der *Reformator* Luther habe einen Dialog mit den Juden zu führen begonnen (vgl. zusammenfassend 195, aber auch 181 u.ö.), der *Dogmenwächter* und *Kirchenpolitiker* aber (Luther ab 1538) verfiel in antijüdische Ausfälle (115, 181, 195 u.ö.), ist unhaltbar. Bienert weiter: Judenfeindschaft gehöre nicht zur reformatorischen Theologie, sondern sei spätmittelalterlich-vorreformatorische Theorie und Praxis; letztere könne man als angehängte zeitbedingte Abirrung vom ersteren lösen und sich so dem „Reformator" Luther wieder anschließen (188f.); dann könne man wieder einen Dialog mit den Juden führen, der heute selbstverständlich nur dann angemessen geführt werden kann, so Bienert, wenn die Lehren von der Gottheit Christi, von der Inkarnation, von der Präexistenz, von der Jungfrauengeburt, die Trinitätslehre u.a. aus dem Christentum eliminiert seien. So einfach ist das alles mit dem „Reformator"! Doch auch andere Bewertungen sind ebenso signifikant wie unsinnig: Das Mittelalter wird bei Bienert exklusiv (!) charakterisiert durch seine „Gläubigkeit an die Kirche als die absolute Alleinbesitzerin der Wahrheit" (116) und der Humanismus sei durch Toleranz ausgezeichnet (vgl. 20). Die umfangreiche Bibliographie muß Bienert zu ca. ¾ aus des Rezensenten eigenem Versuch zu dieser Frage aus dem Jahre 1972 einfach abgeschrieben haben, ohne daß

dies irgendwie vermerkt wird. Wer *Luthers* Äußerungen zum Judentum zur Kenntnis nehmen will, mag sie den im Kleindruck bei Bienert abgedruckten Luthertexten entnehmen; wer sich mit der Problematik dieser Texte *seriös* beschäftigen will, muß nach wie vor auf die Arbeiten von Reinhold Lewin, Wilhelm Maurer, Joachim Rogge, Gerhard Müller, Kurt Meier, Heiko Augustinus Oberman, Heiner Grote zurückgreifen, und — angesichts des Bienertschen Argumentationsniveaus — kann der Rezensent nicht umhin, auch auf seine eigenen Versuche in diesem Zusammenhang hinzuweisen.

Johannes Brosseder

Adreßbuch für das katholische Deutschland. Ausgabe 1983/84. Herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz und vom Generalsekretariat des Zentralkomitees der deutschen Katholiken. Verlag Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1983. 270 Seiten. Kt. DM 22,50.

Dem — freilich sehr viel umfassenderen — „Adressenwerk der evangelischen Kirchen" entspricht katholischerseits das „Adreßbuch für das katholische Deutschland", das im Personenregister rund 2 900 Namen und im Sachregister etwa 2 700 Stichworte enthält. Aufgegliedert in fünf Abschnitte („Weltkirche", „Kirche in Europa", „Deutsche Diözesen und sonstige Jurisdiktionsbereiche", „Überdiözesaner Bereich", „Kirchliche Einrichtungen in den Bundesländern") gibt das Adreßbuch übersichtlich angeordnete Auskünfte über Struktur und personelle Besetzungen der katholischen Kirche in der Bundesrepublik und in der DDR, ebenso aber auch über die wichtigsten Angaben im internationalen und im europäischen Bereich. Es dürfte daher über den gegebenen kirchlichen Rahmen hinaus zum unentbehrlichen Instrumentarium ökumenischer Zusammenarbeit gehören.

Kg.

KIRCHEN DES OSTENS

Konrad Onasch, Kunst und Liturgie in Stichworten unter Berücksichtigung der Alten Kirche. Verlag Hermann Böhlaus Nachf., Wien-Köln-Graz 1981. 495 Seiten. Geb. ÖS 596, DM 86,—.

Zwar ist Onasch bereits durch seine Arbeiten über die Ikonenmalerei international bekannt geworden. Das vorliegende Buch aber zeigt, daß er sich über sein spezielles Fachgebiet hinaus mit allen Dimensionen des ostkirchlichen Geistes und Lebens so intensiv beschäftigt hat, daß er in der Lage war, ein ganzes Wörterbuch über die orthodoxe Kirche vorzulegen, das als eine eindrucksvolle Wissens- und Informationsquelle bezeichnet werden kann. Sehr selten hat der Rezensent ein Buch dieser Qualität gelesen, das nur von einem einzigen Gelehrten geschrieben wurde; denn gewöhnlich werden Werke dieser Art von einem Gelehrtenteam vorgelegt.

Zunächst ist hervorzuheben, daß Onasch die Verflochtenheit der Ikonenmalerei mit dem Kultgeschehen in der orthodoxen Kirche mit Erfolg sichtbar macht und daß er damit die These überzeugend belegt, daß die Kunst der Ostkirche bzw. der Kirche byzantinisch-griechischer Tradition nicht um ihrer selbst willen entstanden ist. Deshalb ist sie auch nicht aus sich selbst heraus verständlich, zumal sie — mehr als die kirchliche Kunst Westeuropas — in dieser Kultur eingebettet ist.

Folglich wird vom Verfasser die Einsicht in die umfassende Integrations-

kraft der byzantinischen Liturgie zum Ausgangspunkt seines Wörterbuches gemacht, so daß sich eine Fülle von komplizierten Zwischenbeziehungen zur Kunst, zum Kirchenbau, zur Kirchendichtung und Kirchenmusik, wie auch zum Kirchenrecht und zu einer Ästhetik ergeben, die Onasch als Kultästhetik bezeichnet. Weitere Zwischenbeziehungen der Liturgie zu Bereichen der byzantinischen und slawischen Kulturen, die der Benutzer des vorliegenden Buches entdecken wird, weisen im übrigen auf die Tatsache hin, daß dieses Wörterbuch nicht nur für Theologen von Nutzen sein kann.

Dies läßt sich an Hand eines Beispiels aufzeigen, nämlich des Stichwortes Engel (98-100). Zunächst — nach den entsprechenden griechischen, russischen und lateinischen Termini — folgt die Beschreibung der Funktion der Engel sowie die Darstellung ihrer Aufgaben; die Schilderung der Engel-Hierarchien usw. Zum Schluß erfahren wir, wie die Kunst der alten Kirche die Engel darstellte, und — am Ende des Artikels — wird auf das Stichwort Trinitätsbild unter Dreieinigkeit (87-88) hingewiesen, und zwar zur Erläuterung des Erscheinens der Engel im Trinitätsbild.

Es bleibt nur noch zu erwähnen, daß im Anschluß an jeden Artikel reiche Literatur angegeben ist, die uns in unserer Feststellung noch einmal bestärkt, daß der Autor eine kostbare und wichtige Wissensquelle in seinem Werk erschlossen hat. Etwa 150 Abbildungen im Text und auf Tafeln verlebendigen die Textaussagen, während Verzeichnisse der griechischen, lateinischen und russischen Termini sowie liturgische Texte die Benutzung des vorliegenden Wörterbuches erleichtern.

Demosthenes Savramis

Nicolas Zernov, Sunset Years. A Russian Pilgrim in the West. Fellowship of St. Alban and St. Sergius, London 1983.

Es ist immer bewegend, Zeilen zu lesen, die ein Sterbender niedergeschrieben oder diktiert hat. Im Falle des Nicolas Zernov († 1980) handelt es sich um einen ökumenisch profilierten Mann, von Herkunft hochgebildeter Moskauer, als Emigrant, der das Exilschicksal reflektiert, in Paris, London und Oxford zu Hause, nach dem Ersten Weltkrieg Leiter des Russian Student Christian Movement, dann Inspirator der Fellowship of St. Alban and St. Sergius, Ort des Austauschs orthodoxophiler Anglikaner und orthodoxer Einwanderer, und Herausgeber der Fellowship-Zeitschrift Sobornostj. Unter seinen literarischen Werken ragt The Russian Religious Renaissance (1963) hervor, unüberholte Darstellung der Wendung liberaler und marxistischer Intellektueller des Zarenreiches zur — religionsphilosophisch interpretierten — Orthodoxie seit 1903, die so folgenreich war.

Das ökumenische Vermächtnis, das Zernov in seinen letzten Sätzen niederlegt, hat einfache Konturen: Pessimism is widespread among the Orthodox. Aber Christus will die Einheit. Ist Sündigkeit die Ursache der Rivalität der Kirchen? Die faktische Geschichte zeigt ein anderes Bild! Im Konflikt Nikon — Arrakkum zeigt sich typisch: Auf beiden Seiten Asketen. Auf beiden Seiten unerschütterlicher Glaube — und daran spaltete sich Rußland. Analog die anderen Zerteilungen der Christenheit. Der Analyse der Zertrennung entspricht Z's ökumenische Therapie. Biographische Momente geben seiner Darlegung Wärme.

Nicolas' Frau Militza hat bis wenige Stunden vor dem Tod das Diktat mitge-

schrieben, der Oxforder Kallistos Ware den Sterbenden versehen, Metropolit Antonij Blum ihn ins Grab gebettet.

Friedrich Heyer

Lothar Heiser, Das Glaubenszeugnis der armenischen Kirche. (Sophia. Quellen östlicher Theologie, Bd. 22) Paulinus-Verlag, Trier 1983. 314 Seiten und 32 Farbtafeln. Ln. mit Schutzumschlag DM 48,—.

Die den evangelischen und katholischen Liebhabern orthodoxer Spiritualität vertraute Trierer Serie „Sophia" hat als ihren Band 22 diese mit Bildbeigaben armenischer Kirchen und Katschkars gezierte Publikation herausgebracht, die authentische Texte der Apostolischen Kirche Armeniens, jeweils eingeführt durch interpretierende Verbindungsstücke Lothar Heisers, zusammenstellt. Seit im 19. Jh. die deutsche Armenologie zur Blüte kam, wurde eine Vielzahl armenischer Texte, meist aus philologischem und historischem Interesse, übersetzt und ediert. Die Theologen haben die in dieser Weise bereitgestellten Texte kaum benutzt. Jetzt, da unter abendländischen Christen das Gespür für den geistlichen Reichtum der orientalischen Kirchen erwacht ist, hat Lothar Heiser aus den verstreuten deutschen Publikationen zwischen 1845 und 1978 alles Auffindbare zusammengekarrt, sprachlich geschönt und den Stoff entsprechend einem christologisch konzipierten System sortiert. Folgender Duktus: „Der Weg zu Christus" (wobei in der Liebesfülle des Schöpfers angesetzt wird), „Die Wahrheit in Christus" (wobei von der Heilsbedeutung der Inkarnation zur Auferstehungshoffnung geschritten wird), „Das Leben in Christus" (wobei ekklesiologische Akzente gesetzt werden). Den Mönch Mesrop hört man sprechen, Johannes Mandakuni, Neres Schnorhali.

Der Stimmungswert der jeweiligen Einführungssätze Heisers ist am besten charakterisiert, wenn ich wahllos zitiere: „großartige Gemälde ... Engel und Menschen bilden eine einzige liturgische Gemeinde ... ". Der Ton der armenischen Hymnen, Homilien und liturgischen Stücke sei mit einer Schnorhali-Zeile angeschlagen: „Nun fleh ich, Herr, mit Tränen, umfasse meines Herren Fuß."

Dies Buch ist nicht nur zur konfessionskundlichen Informierung da, sondern zur Meditation und zum Mitbeten.

Friedrich Heyer

Sabine Stephan, Karapet Episkopos Ter-Mkrttitschjan (1866-1915). Materialien zu einem Kapitel armenisch-deutscher wissenschaftlicher Zusammenarbeit, redigiert von H. Goltz. (Wissenschaftliche Beiträge 1983/37 (T52).) Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 1983. 154 Seiten.

Der fruchtbare Kontakt zwischen dem in der Apostolischen Kirche zentrierten armenischen Bildungsleben und der deutschen wissenschaftlichen Welt kam zustande, als Professor Parrot von der deutschsprachigen Universität Dorpat 1820 im Verlangen, den Ararat zu besteigen, sich vom Katholikos der Armenier einen kundigen Bergführer erbat. Ihm wurde der junge Novize der Klosterbruderschaft von Etschmiadzin Chatschatur Abovian zugeteilt, der sich mit dem deutschen Professor so befreundete, daß es ihn zum Studium nach Dorpat zog. Bald folgten andere wissenschaftshungrige Armenier dieser Spur und studierten an deutschen Universitäten. Die Entwicklung kam zu einem Höhepunkt, als Karapet Ter-Mkrtti-

tschjan in den Jahren 1889-1894 an den Universitäten Berlin, Halle, Leipzig, Tübingen, Marburg studierte und nach Rückkehr in seine Heimat der fruchtbarste Kirchenschriftsteller seiner Zeit wurde.

Diesem Archimandriten Karapet Episkopos ist eine Publikation gewidmet, mit der der verheißungsvolle Ansatz zu armenologischen Studien sichtbar wird, der sich im Johannes-Lepsius-Archiv bei der Sektion Theologie der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg dank der Initiative des Dozenten Dr. Hermann Goltz herausgebildet hat. Die Studie über Karapet wurde als Diplomararbeit an der Sektion Theologie von Sabine Stephan geschrieben. Eine Verwandte Karapets, Frau L. Chr. Ter-Mkrttitschjan in Moskau, steuerte wichtige Daten bei.

Als Karapet, dem das Stipendium einer begüterten Kirchengemeinde in Tiflis zugesprochen war, sich im Oktober 1889 vor Antritt der Reise nach Europa den Segen des Katholikos erbat, erinnerte ihn der Hierarch an die heiligen Übersetzer des 5. Jh., die die Wissenschaftszentren ihrer Zeit aufsuchten und durch ihr dort erworbenes Wissen die armenische Theologie bereicherten. Nach vielen Jahrhunderten wiederhole sich jetzt dieser Versuch. Karapet hörte in Deutschland die Professoren Luthardt, Zahn, Harnack, Wundt, Loofs. (5 Briefe an Loofs aus den Jahren 1896-1903 sind im Anhang beigefügt.)

Bereits damals begann Karapet mit Übersetzungen europäischer Theologie ins Armenische (Henry Drumond, Auslegung von 1Kor). Man klebte ihm darum später den verleumderischen Vorwurf an, er protestantisierte. So überging man ihn bei einer Katholikoswahl. Auch fing Karapet schon in Deutschland an, dem deutschen wissenschaftlichen Publikum Momente armenischer Kirchengeschichte vorzustellen (Aufsatz „Die Paulicianer im byzantinischen Kaiserreiche"). 1893 verlängerte der Katholikos bei einer Begegnung in Wien die Erlaubnis zum Auslandsstudium, die Karapet in Paris zum Studium bei Duchesne und Carrière nutzte und zur Auswertung armenischer Handschriften der Bibliothèque Nationale. Die Ergebnisse wurden in der Zeitschrift „Ararat" veröffentlicht, die Karapet später (1894-1899) selbst zu redigieren hatte.

Nach Etschmiadzin zurückgekehrt, wurde Karapet am 11. September 1894 zum ehelosen Priester ordiniert. Den Reichtum seiner literarischen Produktion, die bis 1913 reicht, stellt die Verfasserin mit 183 Nummern zusammen. Leuchtende Punkte darin sind die Entdeckungen patristischer Texte, die sich weder in griechischer noch lateinischer Überlieferung erhalten haben, wohl aber in armenischen Übersetzungen. (Irenaeustexte, antichalcedonensisches Bekenntnis des alexandrinischen Patriarchen Timotheus Aeluros). Eine Fundgrube wurde damit aufgedeckt, aus der sich noch heute unbekannte Schätze heben lassen (Vgl. Publikationen von Renoux). Die seinem theologischen Denken eigene Symbiose moderner deutscher Theologie und armenischer kirchlicher Tradition vermittelte Karapet als Dozent und Rektor der Akademie von Etschmiadzin an die nachfolgende Generation.

Dr. Goltz bemerkt in seinem Vorwort, die „Arbeiten zu diesem Komplex gingen weiter". In der Tat: Man möchte die Schätze, die in Karapets literarischem Werk liegen, nicht nur numeriert, sondern als System erschlossen sehen. Die geistliche Tiefe, die in der vorliegenden Arbeit aufgenommene Texte zeigen, wie etwa die Anrede des Katholikos an Karapet bei Verleihung des Brustkreuzes eines Vartaped oder

das Schreiben dieses Hierarchen an den Zaren vom Juni 1903 aus Anlaß der Beschlagnahmung armenischen Kirchgutes, läßt danach verlangen. Und: Karapet gewann unter den Sitznachbarn in den theologischen Seminaren Deutschlands lebenslange Freunde, z. B. Paul Rohrbach. Rohrbach erscheint bei S. Stephan nur als Stipendienvermittler. Dieses Freundesleben möchte man in seinem ganzen Ertrag erschlossen sehen.

Friedrich Heyer

Anschriften der Mitarbeiter

Protopresbyter Vitali Borovoy, Ökumenischer Rat der Kirchen, 150 route de Ferney, CH-1211 Genf 20 / Prof. Dr. Johannes Brosseder, Rauschendorfer Str. 74, 5330 Königswinter 21 / Bernd Drößler, Goßlerstr. 13/80, 3400 Göttingen / Dr. Lothar Engel, EMW, Mittelweg 143, 2000 Hamburg 13 / Bundesrichter Dr. Hanns Engelhardt, Abeggstr. 4, 6200 Wiesbaden 1 / Prof. Dr. Günther Gaßmann, ÖRK, 150 route de Ferney, CH-1211 Genf 20 / Ks.dr. Leonard Górka SVD, ul. Jagiellońska 45, PL-20-950 Lublin 8 / Prof. Dr. Friedrich Heyer, Landfriedstr. 7, 6900 Heidelberg / Vikar Horst Janus, Karl-Lerbs-Str. 18, 2800 Bremen / OKR Claus Kemper, Friedrichstr. 2-6, 6000 Frankfurt/Main / Wolfgang Lienemann, Schmeilweg 5, 6900 Heidelberg / Pfarrer Dr. Viorel Mehedinţu, Plankengasse 1, 6900 Heidelberg / Dr. Walter Müller-Römheld, Am Hang 10, 6370 Oberursel / Prof. Dr. Wolfhart Pannenberg DD., Sudetenstr. 8, 8032 Gräfelfing / PD Pastor Dr. Hans-Jürgen Prien, Norderschulweg 11, 2103 Hamburg 95 / Prof. Dr. Dr. Dr. Demosthenes Savramis, Masurenweg 8, 5300 Bonn-Tannenbusch / Prof. D. Dr. Edmund Schlink DD., Am Büchsenackerhang 48, 6900 Heidelberg-Ziegelhausen / Dr. Viola Schmid, EMW, Mittelweg 143, 2000 Hamburg 13 / Dr. Kurt Schmidt-Clausen, Lemförder Str. 8A, 3000 Hannover 1 / Prof. Dr. Hans-Christoph Schmidt-Lauber, Dornbacherstr. 25, A-1170 Wien / Prof. Dr. Reinhard Slenczka, Spardorfer Str. 47, 8520 Erlangen / Prof. Dr. Josef Smolík, Jungmannova 9, 115 55 Prag 1, ČSSR / Pfarrer Dr. Hans Vorster, Friedrichstr. 2-6, 6000 Frankfurt/Main.

Martin Niemöller †

Am 6. März verstarb in Wiesbaden im Alter von 92 Jahren der Mitbegründer und Mitherausgeber unserer Zeitschrift, Kirchenpräsident i. R. D. Martin Niemöller. Obwohl, wie er gerne betonte, kein Fachtheologe im engeren Sinne, hat er doch, insbesondere in seiner Eigenschaft als Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland, Entstehung und Auftrag der „Ökumenischen Rundschau" mit wachem Interesse gefördert und begleitet. Mochte für ihn persönlich auch das unmittelbare Zeugnis von Jesus Christus in Kirche und Welt Vorrang haben, so hat er sich doch nie der Notwendigkeit eines sorgfältigen und gründlichen Durchdenkens der theologischen Grundsatzfragen in der Begegnung der Kirchen verschlossen, wie es in dieser Zeitschrift seit 1952 versucht wird.

Bis in seine letzten Lebensjahre hinein nahm er seine Aufgabe als Mitherausgeber ernst in den Gesprächen und Überlegungen, die Inhalt und Gestaltung der „Ökumenischen Rundschau" gemeinsam bedachten. Sein Rat und seine Hilfe durch Jahrzehnte hindurch verpflichten uns zu bleibendem Dank.

Kg.

Nachwort der Schriftleitung

Auch dieses Heft ist weitgehend noch der Wiedergabe und Weiterführung der Ergebnisse von Vancouver gewidmet. Der Vortrag von Protopresbyter Vitali Borovoy, des Vertreters der Russischen Orthodoxen Kirche im Genfer ÖRK-Stab, zum vierten Unterthema „Leben in Einheit" leitet aus der zentralen Stellung der Eucharistie die unlösliche Zusammengehörigkeit von Einheit in Christus und Dienst an der Welt, von Orthodoxie und Orthopraxie ab. Zweifellos handelt es sich hier um einen der bemerkenswertesten theologischen Beiträge, die in Vancouver gegeben wurden, zumal er aus den Erfahrungen einer Kirche in der sozialistischen Gesellschaft erwachsen ist. Dieser und zahlreiche andere Vorträge, Ansprachen, Stellungnahmen und Predigten sind in dem in Kürze erscheinenden Beiheft zur ÖR Nr. 48 zusammengefaßt (DM 19,80, Subskr.preis für Bezieher dieser Zeitschrift DM 17,80).

Die Aufnahme der Ergebnisse von Vancouver in den Kirchen der Tschechoslowakei spiegelt der Artikel von Josef Smolik wider, Professor und Dekan der Comenius-Fakultät in Prag und langjähriges Mitglied der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, der seine Kirche wie schon auf früheren Vollversammlungen jetzt auch in Vancouver vertreten hat. Den für viele Teilnehmer kaum voll bewußt gewordenen Rahmen und Hintergrund des Treffens in Vancouver, das Schicksal und die Lage der indianischen Urbevölkerung beleuchtet Viola Schmid, Mitarbeiterin im Evangelischen Missionswerk.

Eine zusammenfassende Übersicht über die Friedensdiskussion in den Kirchen (unter Einbeziehung von Vancouver) gibt Wolfgang Lienemann, Mitarbeiter der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (F.E.St.). Wichtiger noch

als die Orientierung in diesem kaum noch überschaubaren Gelände werden unseren Lesern die sich daraus ergebenden Konsequenzen für die weiteren Schritte zu einer ökumenischen Friedensethik sein.

Unter „Dokumente und Berichte" verdienen in diesem Zusammenhang auch die Thesen „Gewalt, Gewaltfreiheit und innerer Konflikt", die an die ÖRK-Erklärung von 1973 „Gewalt, Gewaltfreiheit und der Kampf um soziale Gerechtigkeit" anknüpfen, aufmerksame Beachtung.

Der abschließende Stipendiatenbericht von Horst Janus über seinen Amerika-Aufenthalt läßt interessante Rückschlüsse auf einen Strukturwandel des dortigen kirchlichen Lebens zu, die auch im Blick auf unsere eigene Situation bedacht werden sollten.—

In Heft 4/1983 sind zwei Druckfehler unterlaufen, um deren Korrektur wir bitten möchten: In dem Artikel von Albert Ebneter SJ über das neue katholische Kirchenrecht muß auf S. 461 1. Zeile v. u. hinter „nicht" das Wort „zuletzt" eingefügt werden.

Im Vorspann zu dem Stipendiatenbericht von Johannes Laake muß es in der drittletzten Zeile richtig heißen: „... im Land der Bibel gelebt haben".

Kg.

Gerhard Besier

Die protestantischen Kirchen Europas im Ersten Weltkrieg

Ein Quellen- und Arbeitsbuch
1984. Ca. 240 Seiten mit 33 Abb., kart. ca. DM 34,–

Die Rolle der protestantischen Kirchen im Ersten Weltkrieg ist noch weithin unbekannt. In diesem Quellen- und Arbeitsbuch, das die öffentlichen Stellungnahmen der offiziellen Kirchenführer in Deutschland, Großbritannien, Frankreich und Skandinavien im Ersten Weltkrieg dokumentiert, wird eine solide Grundlage für die weitere kirchengeschichtliche Arbeit geliefert. Die Korrespondenz zwischen einflußreichen Kirchenmännern und Theologen über die Landesgrenzen hinweg wurde bei der Zusammenstellung des Materials ebenso berücksichtigt wie exemplarische Beispiele für die zahlreichen religiösen Äußerungen zum Krieg seitens der Kirchen.
In dieser Zusammenstellung bieten die Texte eine repräsentative Auswahl der kirchenpolitisch-theologischen Äußerungen zum Ersten Weltkrieg. Sie beleuchten das Verhältnis der europäischen Kirchen zueinander sowie deren Anbindung an die jeweilige Doktrin ihrer Staaten.
Ein großer Teil der Quellen aus internationalen Archiven und Bibliotheken liegt bislang nicht gedruckt vor.
Neben dem dokumentarischen Wert eine fesselnde Lektüre!

Poul Georg Lindhardt

Kirchengeschichte Skandinaviens

1984. 182 Seiten, Leinen DM 58,–

Poul Georg Lindhardt gibt mit diesem Buch einen ersten *größeren* Einblick in die Kirchengeschichte Skandinaviens in deutscher Sprache. Er verarbeitet eine Fülle unterschiedlichster Informationen, ohne die ein tieferes Verständnis nicht erreicht werden kann. So bettet er Ereignisse und Ergebnisse kirchengeschichtlicher Entwicklung Dänemarks, Schwedens, Norwegens und auch Finnlands in die übergreifende nationale Historie ein. Es werden nicht nur dem Fachmann, sondern vor allem dem historisch und kulturgeschichtlich interessierten Leser neue Aspekte und Erkenntnisse erschlossen.

Vandenhoeck & Ruprecht
Göttingen und Zürich

Südafrika

Kirchen im Konflikt mit dem Staat.

Ist die Kirche vom Evangelium her zum Widerstand gegen ein Unrechtssystem verpflichtet?

Soeben erschienen

Aktuelle Dokumente, Hintergrundberichte, Interviews zur Grundsatzfrage des kirchlichen Widerstandes

564 Seiten
18,80 DM zuzügl. Porto
Missionshilfe Verlag Mittelweg 143 2000 Hamburg 13

In memoriam
Professor D. Dr. Edmund Schlink
6.3.1903 — 20.5.1984

Wer Edmund Schlink noch vor kurzem gesprochen oder bei Begegnungen in seiner wachen und gütigen Zuwendung zu den Menschen und zu den kirchlichen und ökumenischen Fragen erlebt —, ja, wer ihn überhaupt im Laufe der Jahre als den Meister klaren, strengen theologischen Denkens, als den entschiedenen Anwalt der christlichen Einheit und als einen Mann von ungewöhnlicher menschlicher Verstehensfähigkeit erlebt hatte, mußte die Nachricht von seinem plötzlichen Tod als einen persönlichen Schmerz empfinden. Wie merkwürdig das doch ist und doch auch wieder wie einfach und wahr, daß uns in der Stunde des irdischen Abschieds die ganze Tiefe der Gemeinschaft, die Fülle des Segens und die Größe des Erbes bewußt werden, die uns mit einem Menschenleben gegeben worden sind, das nun im hohen Alter nach einem weitgespannten Wirken in Kraft und Gnade durch Gottes Ruf plötzlich zu Ende gegangen ist. Es bleibt uns jetzt im Rückblick auf dieses erfüllte Leben im Dienst der Kirche, der theologischen Lehre und der ökumenischen Bewegung die dankbare Feststellung, daß Gott es uns zum Segen gesetzt hat: der Name des Herrn sei gelobt!

Es war ein Ausdruck dieses Dankes und ein Zeichen für die in Jesus Christus unverlierbare Gemeinschaft der Glaubenden, daß der zur Beerdigung von Professor Edmund Schlink versammelte große Kreis seiner Familie, Kollegen, Freunde und Bekannten nach dem Gang zum Grabe in der Kirche von Heidelberg-Ziegelhausen sich zu der Feier eines Abendmahlsgottesdienstes vereinigte, an dessen Beginn bewegende Gedenkworte der Bischöfe Hermann Kardinal Volk und Hermann Kunst standen, die an die Mitwirkung des Verstorbenen in der erstaunlichen Geschichte der ökumenischen Beziehungen in den vergangenen Jahrzehnten erinnerten und das darin beschlossene kostbare Erbe als eine unaufgebbare Verpflichtung der heutigen und der kommenden Generation ans Herz und auf das Gewissen legten.

Edmund Schlink hat zu den Mitbegründern unserer Zeitschrift im Jahre 1952 gehört und war der letzte noch Lebende aus dem ersten Kreis ihrer Herausgeber, zu denen neben ihm Walter Freytag, Werner Küppers, Hanns Lilje und Martin Niemöller zählten. Er hat es sich bis zuletzt nicht nehmen lassen, wenn irgend möglich zu den jährlichen Sitzungen der Herausgeber zu kommen und den weiteren Weg der „Ökumenischen Rund-

schau" mitzuberaten. Ihm lag daran, daß unsere Zeitschrift auch im unvermeidlichen Wechsel der Generationen und der Fragestellungen in der ökumenischen Bewegung ihre klare Linie beibehält: zuverlässig über das Gesamtgeschehen der ökumenischen Bestrebungen zu informieren; durch solide theologische Beiträge die kritische Diskussion der Probleme zu fördern, die sich auf dem Weg zu vertiefter Gemeinschaft der getrennten Kirchen stellen; und ein Forum für die gemeinschaftliche Urteilsbildung in ökumenischen Fragen, zumal den neuartigen, zu bieten. Wir schulden unserem Mitherausgeber D. Dr. Edmund Schlink aufrichtigen und brüderlichen Dank für die Klarheit seiner gedanklichen Beiträge, die Unbeirrtheit seines ökumenischen Engagements und die vielfältige Ermutigung an die Jüngeren, den eigenen Einsatz auf dem begonnenen Weg zu wagen. Daß Professor Schlink sein gewichtiges Lebenswerk, die „Ökumenische Dogmatik", noch vollenden konnte und ihr Erscheinen kurz vor seinem Tod noch erleben durfte, ist wohl für ihn selbst eine große Freude und ein Geschenk Gottes gewesen. Wir haben in ihr gleichsam sein Vermächtnis vor uns, dem gerecht zu werden keine leichte Aufgabe ist, aber dennoch eine Verpflichtung für uns auch in unserer Zeitschrift bleibt.

Heinz Joachim Held

Glauben und Kirchenverfassung — eine theologische Konsensus-Gemeinschaft

im Lichte des Textes „Taufe, Eucharistie und Amt"

VON NIKOS A. NISSIOTIS

Die wichtigste Entdeckung der ökumenischen Bewegung, so wie sie im Ökumenischen Rat der Kirchen zum Ausdruck kommt, ist die Entdeckung vom Sinn und von der Wirklichkeit der „Gemeinschaft der Kirchen" als einer wesentlichen ekklesiologischen Kategorie. „Konziliare Gemeinschaft" (conciliar fellowship) ist der Fachausdruck für diesen Zusammenschluß von Kirchen, von getrennten Gemeinschaften zu einer neuen Gemeinschaft (communio) des Lebens, des konzertierten Handelns in der Welt und des

theologischen Denkens, einer Gemeinschaft, die jenseits der kirchlichen Spaltungen die konvergierenden Linien des einen, ungeteilten apostolischen Glaubens manifestiert.

Das gemeinschaftliche Leben unter den Kirchen ist die Neuheit des XX. Jahrhunderts par excellence, und seine Auswirkungen sind von entscheidender Bedeutung für den christlichen Glauben in einer Welt, die sich vom traditionellen „Christentum" emanzipiert, und in einer Gesellschaft, die sich in einer Phase des Übergangs und des radikalen Wandels befindet. Die Gemeinschaft der Kirchen ist nicht einfach das Ergebnis der Herausforderung und der Verwirklichung der ökumenischen Aufgabe. Sie ist vielmehr die Offenbarung des eigentlichen Wesens des christlichen Glaubens, der doppelten Gemeinschaft: zwischen Gott und dem Menschen in Christus und zwischen den Menschen untereinander durch die Anrufung des Heiligen Geistes.

Seinem Wesen nach ist der christliche Glaube also Gemeinschaft, denn er entspringt der Gnade der trinitarischen Gemeinschaft in Gott, und er verwirklicht sich nur durch die ekklesiale Gemeinschaft und in ihr. Der persönliche Glaube, das individuelle Glaubensbekenntnis, gibt dem Gestalt, was ihm vorausgeht und ihm seine Authentizität verleiht: dem Gemeinschaftscharakter seines Wesens, seines Ursprungs und seiner Funktion. Niemand kann alleine und für sich selbst glauben. Darum kann Christus nur im Geist der Gemeinschaft gegenwärtig sein, da, wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind.

So spiegelt sich in der „Gemeinschaft der Kirchen" ihr zutiefst christliches und gemeinschaftliches Wesen auf universaler Ebene wider; diese Gemeinschaft, das heißt die kirchliche Gemeinschaft, besteht schon vorher in jeder einzelnen Kirche und verwirklicht sich weltweit in der Gemeinschaft der Kirchen. Sie wird zur interkonfessionellen Gemeinschaft erwachsen, die der vorgegebenen konfessionellen Gemeinschaft entspringt. Die Gemeinschaft der Kirchen manifestiert somit, daß die Kirchen in ihrer individuellen Existenz kraft ihres Wesens als geschichtlich gewordene Glaubensgemeinschaften ständig ihren rechtlichen Status als Konfession und Institution überschreiten müssen; das wird ihnen gelingen dank einer umfassenderen Wirklichkeit von Gemeinschaft, die sich mit dem Endziel des gemeinschaftlichen und katholischen Glaubens im qualitativen Sinne deckt.

Nur in der Gemeinschaft, die unter ihnen erwächst, können die Kirchen sich als Glaubensgemeinschaften wiederentdecken. In ihrer umfassenderen und tieferen „konziliaren Gemeinschaft" spiegelt sich somit ihr eigentliches

Wesen als Gemeinschaft wider, das sie dazu treibt, in einer authentischen ekklesialen Weise zu leben und zu handeln. Heute, im ökumenischen Zeitalter, kann es keine abgesonderte, isolierte Kirche mehr geben, die für sich leben will. Jede Kirche kann nur als Glied der umfassenderen Gemeinschaft der Kirchen leben. Diese neue Wirklichkeit ist der Beweis für die wahre Identität der kirchlichen Gemeinschaft. Die interkonfessionelle theologische Gemeinschaft ist nicht einfach das Ergebnis einer ökumenischen Taktik, die durch die heutigen zwischenkirchlichen Beziehungen oder die bilateralen oder multilateralen Gespräche geboten ist; sie ist vielmehr jeder Kirche aus einer tiefen inneren Notwendigkeit des Seins geboten.

I.

Glauben und Kirchenverfassung ist eine der beiden Bewegungen, die zur Bildung des Ökumenischen Rates der Kirchen geführt haben. Seit ihrer Entstehung vor 57 Jahren hat sie im Dienste der Kirchen gestanden und hat für sie und mit ihnen den Übergang von der begrenzten kirchlichen Gemeinschaft zur konziliaren Gemeinschaft der Kirchen vollzogen, auf universaler Ebene — im geographischen Sinn —, aber auch und vor allem im qualitativen Sinne mit dem Ziel einer qualitativen Katholizität. Glauben und Kirchenverfassung hat von Anfang an kein Programm und keine vorher festgelegte Taktik verfolgt, um die Vereinigung der Kirchen in diesem ekklesiologischen Sinne einer qualitativen Katholizität und Universalität zu fördern. Nach und nach erst ist die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung sich dieses Dienstes, den sie für das ekklesiologische Gespräch auf höchster Ebene leistet, bewußt geworden, und zwar in der Ausübung dieser Diakonie unter den Kirchen, die sich auf dem Wege der schrittweisen Verwirklichung ihrer konziliaren Gemeinschaft befinden. Glauben und Kirchenverfassung paßt sich den ökumenischen Entwicklungen und Erfordernissen an, statt sie nach einem vorgefaßten System zu schaffen oder zu steuern.

Dies ist ein Geschehen, das über sie hinausgeht; doch man kann jetzt ihre Grundvoraussetzungen in ihrem ganzen Wert ermessen, wenn man den Text über Taufe, Eucharistie und Amt liest. Man stellt dann fest, daß sie von Anfang an im Dienste dieser Entwicklung stand, auf dem Wege zur Verwirklichung dieser konziliaren Gemeinschaft und zur Erarbeitung von Dokumenten wie diesem über Taufe, Eucharistie und Amt. Lausanne 1927, Lund 1952, Montreal 1963 — ihre drei Weltkonferenzen — und dann Bristol 1967, Löwen 1971, Accra 1974, Bangalore 1978 und Lima 1982

— die fünf Kommissionssitzungen — erscheinen uns heute wie die Antriebskräfte, die dann später zur Entwicklung der konziliaren Gemeinschaft der Kirchen geführt haben. Der Lima-Text (über Taufe, Eucharistie und Amt) ist die Frucht eines fünf Jahrzehnte dauernden Reifeprozesses.

Dabei muß festgestellt werden, daß in den fünfzig Jahren der Geschichte dieser Bewegung immer wieder aus den eigenen Reihen Einwände erhoben worden sind gegen jegliche Tendenz, Glauben und Kirchenverfassung ekklesiologisch zu definieren. Wiederholte Male und seitens verschiedener kirchlicher Traditionen und Institutionen ist die Befürchtung geäußert worden, daß hier eine neue Ekklesiologie Raum gewinnt, nämlich die einer Gemeinschaft auf dem Wege zur Verwirklichung einer Super-Kirche. Der Lima-Text hilft zu verstehen, daß diese Perspektive falsch war und von einer Verwechslung zwischen der konziliaren Gemeinschaft der Kirchen und der kirchlichen Gemeinschaft jeder Einzelkirche herrührte. Heute ist ganz deutlich, daß die konziliare Gemeinschaft sich unvermeidlich im ekklesial-gemeinschaftlichen Sein der Kirchen selbst vollzieht und in vollständiger und authentischer Weise manifestiert. Diese neue Gemeinschaft tritt keineswegs an die Stelle der Kirchen; sie ist vielmehr die Verwirklichung dessen, was die Kirchen durch ihre Teilhabe an dieser Gemeinschaft als schon bestehende kirchliche Gemeinschaften darstellen.

Gewiß, diese Gemeinschaft, die im Verhältnis zu einer Vergangenheit voneinander getrennter Gemeinschaften sozusagen eine „neue" Gemeinschaft ist, hat eine eminent theologische Bedeutung. Sie manifestiert das gemeinsame Leben der Kirchen und hat erhebliche ekklesiologische Auswirkungen. Sie offenbart den Kirchen eine neue Wirklichkeit, die jedoch ihren Ursprüngen im apostolischen Glauben und ihrem letzten Ziel in Christus entspricht. Wie kann man einer Bewegung von Kirchen eine ekklesiologische Bedeutung absprechen, wenn diese Bewegung in ihrer Gestalt, ihrer Verwirklichung und ihrem Tun auf wesentlichen ekklesiologischen Elementen basiert: auf dem gemeinsamen Bekenntnis des Glaubens, dem liturgischen Gebet (auch wenn die volle eucharistische Gemeinschaft fehlt) und vor allem der Anrufung des Heiligen Geistes? Der Sache der Wiederherstellung der konziliaren Gemeinschaft dienen, bedeutet nicht, die Kirchen durch eine andere Kirche ersetzen. Das wäre eine falsche ekklesiologische Interpretation des Wesens der konziliaren Gemeinschaft. Sie ist Antwort auf den Aufruf des Heiligen Geistes an jede Kirche, ihr eigenes Sein in einer universalen und wahrhaft katholischen Dimension zu leben.

Wenn man darum die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung als ein ekklesiales Ereignis bezeichnet, so will man sie damit nicht „verkirch-

lichen" und der Entwicklung einer Super-Kirche Vorschub leisten. „Ekklesial" bedeutet heute: hineinleben in eine Gemeinschaft mit anderen Kirchen, die nicht aufgrund eines Zufalls da sind, sondern aufgrund ihres Seins, ihres Wesens als Kirchen in Gemeinschaft mit Gott und mit allen Menschen. Die ekklesiale Bewegung darf nicht mit der kirchlichen Ordnung verwechselt werden. Sie geht in jeder Einzelkirche darüber hinaus. Sie repräsentiert und vergegenwärtigt das Wesen der durch den Heiligen Geist gewirkten Ekklesialität, ohne die kirchliche Institution zu leugnen; sie verleiht ihr vielmehr ihre Daseinsberechtigung. Die gleiche Wirklichkeit ist in der „konziliaren Gemeinschaft der Kirchen" auf universaler Ebene gegeben. Die Neuheit besteht zweifellos in der interkonfessionellen theologischen Gemeinschaft. Gerade dieses letzte Element löst bei bestimmten Kirchen Reaktionen aus, Reaktionen von Kirchenvertretern und Theologen, die die Ausweitung dieses gemeinschaftlichen Aspektes über ihre kanonischen und institutionellen Grenzen hinaus nicht akzeptieren. Ihnen ist das Wesen der konziliaren Gemeinschaft nicht bewußt, oder vielmehr sie haben nicht die Erfahrung dieser konziliaren Gemeinschaft gemacht, die in der Vorwegnahme oder auf dem Wege zu ihrer Verwirklichung gelebt wird, und zwar in einer interkonfessionellen Bewegung in der Art von Glauben und Kirchenverfassung im Rahmen des Ökumenischen Rates der Kirchen. Denn die konziliare Gemeinschaft, wenn sie auch nicht auf der vollen sakramentalen Gemeinschaft (communio) beruht, ist nur eine Vertiefung jeder kirchlichen Gemeinschaft; sie enthält Elemente, die für die apostolische Glaubensgemeinschaft konstitutiv sind und die durch das gemeinsame liturgische Leben, durch die theologische Reflexion und durch die konvergierenden ekklesiologischen Linien wirksam werden und damit die Wirklichkeit dieser konziliaren Gemeinschaft auf dem Wege zu ihrer Verwirklichung zum Ausdruck bringen.

II.

Genau das stellt der Lima-Text dar, mehr als jeder andere Text von Glauben und Kirchenverfassung. Übrigens sind alle vorangehenden ekklesiologischen Texte von Glauben und Kirchenverfassung mit der gleichen Intention verfaßt worden: diese theologische Konsensus-Gemeinschaft aufzubauen und ihr zugleich einen vorläufigen Ausdruck zu verleihen. Der Lima-Text kann ohne sie nicht verstanden werden; doch in ihm wird klarer das Bemühen deutlich, die Entwicklungen auf die konziliare Gemeinschaft hin und ihre schon im Entstehen begriffene Wirklichkeit zur Geltung zu

bringen. Es ist ein Konvergenztext, in dem die getrennten kirchlichen Gemeinschaften sich als Teil ein und desselben und einmaligen apostolischen Glaubens wiedererkennen können. Wenn man den Text liest, kann man den Gang dieser Entwicklung verfolgen, die anfangs durch das Element des gegenseitigen Kennenlernens zwischen den Kirchen gekennzeichnet war, dann eine Phase des geistlichen Wetteiferns untereinander und der fruchtbaren Konfrontation durchgemacht hat, bei der es um die Erforschung und Verteidigung der Wahrheit ging, die jede der Kirchen getrennt erfahren hat, um dann heute in die Periode des theologischen Konsensus unter ihnen einzumünden.

Der im Lima-Text zum Ausdruck kommende theologische Konsensus vergegenwärtigt die konziliare Gemeinschaft auf dem Wege zu ihrer Verwirklichung. Er ist ihr Echo auf theologischer Ebene. Ohne ein neues Bekenntnis zu sein und ohne an die Stelle vorhandener Ekklesiologien treten oder in angemessener Weise eine dogmatische Lehre über Taufe, Eucharistie und Amt entfalten zu wollen, faßt er nach einer Methode, die aus der Erfahrung innerhalb dieser Gemeinschaft erwachsen ist — also positiv, versöhnend und umfassend —, das zusammen, was die Kirchen gemeinsam bekennen können in dem Bewußtsein, daß alle an der gemeinsamen Tradition des Evangeliums teilhaben (um die Formulierung von Montreal 1963 aufzunehmen, die Bibel und Tradition in einem einzigen und unvergleichlichen apostolischen Erbe zusammenfaßt). Die Autorität dieses theologischen Konsensus liegt in keiner bestimmten kirchlichen Institution, sondern im Ausdruck der Weisheit der Bekenntnisse der Kirchen und in ihrem Leben, das sich in den konvergierenden Linien des gleichen Glaubens im Blick auf Taufe, Eucharistie und Amt widerspiegelt. Bei der sehr schwierigen Rolle, die er spielt, hängt die Gültigkeit dieses Textes von der Art und Weise ab, in der die Kirchen selbst ihn aufnehmen, die ihn in Wirklichkeit durch diese theologische Konsensus-Gemeinschaft erst geschaffen haben.

Man muß also versuchen, den Lima-Text als ein Dokument zu verstehen, in dem der theologische Konsensus einer konziliaren Gemeinschaft zum Ausdruck kommt, die sich auf dem Wege zu ihrer Verwirklichung befindet. Es handelt sich um einen Konsensus besonderer Art: der Lima-Text ist Ausdruck eines schon verwirklichten Konsensus, doch er leitet zugleich die Periode eines endgültigen Konsensus ein, der nur in und mit einer Gemeinschaft des Lebens und des theologischen Denkens möglich ist, die gemeinsam dem Aufruf Gottes „auf daß sie alle eins seien" antwortet. In der Gemeinschaft von Gliedern, die unterschiedliche, ja entgegengesetzte Meinungen vertreten, geht diese Einheit über eine bloße Übereinstimmung hin-

aus, die statisch, konventionell, verbal und institutionell wäre. „EINS" (Neutrum) kann nicht mit dem Begriff einer formalen Einheit gleichgesetzt werden; es bedeutet vielmehr eine Aufforderung an die Glieder, gemeinsam nach einer tieferen geistlichen „communio" und Lebensgemeinschaft zu suchen. Vor, nach oder mitten im tiefsten sakramentalen Leben ist die Gemeinschaft des Geistes gegeben, eine Gemeinschaft (communio) der Liebe, die die Kirche im juridischen Sinne transzendiert. Es ist die Wirklichkeit des *mysterium ecclesiae,* die uns, die Glieder der Kirchen, vereint, um unseren gemeinsamen Ursprung in Christus zu bekräftigen, und die von uns eine theologische Reflexion erfordert, die ihrem Wesen nach auf eine Konvergenz zustrebt.

In dieser Gemeinschaft des Lebens und des Denkens bedeutet „Konsensus" nicht einfach, daß man zu einer Übereinstimmung gelangt oder daß man bereit ist, sich eine andere Meinung zu eigen zu machen oder ein isoliertes Ereignis zu akzeptieren. Der Begriff der Annahme einer anderen Meinung und der Übereinstimmung mit der Person, die sie vertritt — mag es sich nun um Billigung, Zustimmung oder eine Einwilligung handeln, die dazu führt, daß man eine Sache oder eine Idee annimmt oder darin einwilligt —, dieser Begriff wird durch den „Konsensus" der theologischen Gemeinschaft, so wie sie in Glauben und Kirchenverfassung zum Ausdruck kommt, transzendiert. Das Wort Konsensus bezeichnet hier einen doppelten Akt der Zustimmung: im existentiellen und intellektuellen Sinne; zugleich geht dieser Akt über uns, die wir die gleichen Wurzeln des Lebens und des Denkens miteinander teilen, hinaus; denn er ist die Gabe, die Gott in Seinem Geist dieser Gemeinschaft zuteil werden läßt.

Somit kann man sagen, daß in dieser Gemeinschaft die Theologie eine Zustimmung besonderer Art zum Ausdruck bringt, die außerhalb ihrer selbst, in Gott, ihren Grund hat; es ist die Zustimmung zur Wahrheit des gemeinsamen gelebten Lebens und des daraus erwachsenden Denkens als primäre Realität. Der „Konsensus" ist die gemeinsame Bestätigung dessen, was wir trotz und jenseits unserer Meinungsverschiedenheiten miteinander teilen; und er äußert sich in den verschiedenen theologischen Perspektiven, in denen wir ihn auszudrücken versuchen. Er ist unsere gemeinsame Zustimmung zur Wahrheit der Gemeinschaft, die uns umfaßt und uns dadurch, daß wir gemeinsam an ihr teilhaben, transzendiert. Theologische Konsensus-Gemeinschaft bedeutet gemeinsame Bekräftigung dessen, was uns trotz unserer unterschiedlichen theologischen Interpretationen vereint. Genau das will der griechische Begriff *„koinè synainesis"* in einem grammatikalischen Pleonasmus zum Ausdruck bringen; denn *„koinè"* bedeutet

„gemeinsam" und *„syn-ainesis"* „gemeinsame Übereinstimmung" (koinè und syn). Das „koinè" erinnert uns auch an die Wurzeln der Gemeinschaft. Die Zustimmung zu diesem realen „Ensemble", zusammen mit einer Theologie, die eine grundlegende und dynamische Übereinstimmung darstellt und stets in diesem kommunikativen „Ensemble" erneuert wird, kommt in der „theologischen Konsensus-Gemeinschaft" zum Ausdruck.

Mit anderen Worten, klarer und präziser gesagt: Man kann einem Aspekt der Wahrheit zustimmen, die wir in dieser Gemeinschaft miteinander teilen, ohne übereinzustimmen mit bestimmten Begriffen, in denen der Konsensus dargestellt ist, oder mit Formulierungen der gleichen Wahrheit, die im Konsensus nur unvollkommen zum Ausdruck gebracht ist, wenn man sie unter dem jeweiligen Blickwinkel einer gesonderten konfessionellen Gemeinschaft betrachtet.

So können wir als Glieder dieser theologischen Konsensus-Gemeinschaft miteinander unterschiedliche Betrachtungsweisen desselben Glaubens, der die Gemeinschaft aufrechterhält, zulassen und akzeptieren, ohne voll und ganz mit allen Formulierungen dieser Wahrheit übereinzustimmen, weil diese Wahrheit uns gemeinsam auf den gleichen Weg zur konziliaren Gemeinschaft verpflichtet, die eine sehr viel tiefergehende Wirklichkeit ist.

Diese Art, die Dinge zu sehen, wird weder die Konfessionalisten noch die Integristen je befriedigen; denn ihr Ziel ist es, den Status quo der getrennten Institutionen zu verteidigen, weil sie der kanonischen Struktur der kirchlichen Institutionen den Vorrang geben vor der qualitativen Kategorie des *mysterium ecclesiae,* die nur in der Art von Konsensus zum Ausdruck kommt, der ein Vorgeschmack des endgültigen Konsensus ist, auf den hin wir schon jetzt gemeinsam und miteinander an dieser theologischen Gemeinschaft teilhaben. Die konfessionalistischen Positionen gefährden die Aufnahme des Lima-Textes, denn sie verleugnen die Glieder der theologischen Gemeinschaft, die aus diesen Kirchen kommen und die in Lima einstimmig den Text angenommen haben. Ihre Abstimmung in Lima steht für alle Mitglieder der Kommissionen von Glauben und Kirchenverfassung seit 1927, die in der gleichen Wirklichkeit dieser Konsensus-Gemeinschaft darauf hingearbeitet haben. Es besteht zuweilen eine tiefe Kluft zwischen denen, die in Glauben und Kirchenverfassung arbeiten, und denen, die in den Ortskirchen die Ergebnisse ihres vorläufigen Konsensus aufnehmen. Diese große Meinungsverschiedenheit zwischen ihnen kommt daher, daß die Konfessionalisten keine Gemeinschaftstheologie haben, die den konvergierenden Linien folgt und auf Zustimmung abzielt, selbst wenn noch nicht alle voll und ganz übereinstimmen.

Es ist heutzutage sehr schwierig, den Verfechtern konfessioneller Strukturen in den einzelnen Konfessionskirchen klar zu machen, was dieser „Konsensus" nicht bedeutet: weder einen konfessionellen Relativismus, zu dem wir gekommen wären, indem wir Abstand von unseren eigenen konfessionellen Traditionen nehmen, um einem konfessionellen Synkretismus um jeden Preis zu huldigen; noch eine künstliche Mischung gewisser Schlüsselvorstellungen über Taufe, Eucharistie und Amt mit dem Anspruch, einen Konsensus im Sinne des „consensus patrum ecclesiae" darzustellen, oder eine Übereinstimmung, die sich nur auf das schon Erlangte beschränkt und die Schwierigkeiten verschweigt.

Diese verschiedenen Auffassungen beruhen auf einem Mißverständnis, das vor allem auf ein fehlendes Verständnis vom Wesen dieser theologischen Zustimmung zurückzuführen ist, die Ausdruck der theologischen Gemeinschaft im Sinne von Glauben und Kirchenverfassung ist. Es muß noch einmal mit Nachdruck darauf hingewiesen werden, daß der Lima-Text kein relativistischer und synkretistischer Text ist oder eine bloße Zusammenstellung einiger Vorstellungen, auf die wir uns leicht einigen könnten. Er bekräftigt vielmehr die konvergierenden Linien selbst in Positionen, die einander radikal entgegengesetzt sind, ohne sie als Wahrheiten des einen und apostolischen Glaubens synkretisieren zu wollen. Die Bekräftigung der Wahrheiten, die uns vereinen, schließt die Meinungsverschiedenheiten ein und setzt sie voraus. Doch der Lima-Text rückt sie in eine neue Perspektive des Konsensus im Blick auf den endgültigen Konsensus, dem dieser Text dienen will. Die große Anfrage des Lima-Textes an alle Kirchen, ausnahmslos, ist die: sich in diesem Text wiederzuerkennen, weil sie teilhaben am apostolischen Glauben und an der apostolischen Tradition, so wie sie in der Heiligen Schrift Ausdruck gefunden haben.

III.

Darum hat der Lima-Text eine Ekklesiologie mit offensichtlich katholisierender Tendenz — im theologischen Sinne des Wortes — zur Grundlage; diese zugrundeliegende Tendenz ist der verborgene — scholastisch nicht definierte — Ausgangspunkt für die Betrachtung all der verschiedenen Aspekte von Taufe, Eucharistie und Amt. Die Kirche wird als die ekklesiale *koinonia* verstanden, auf der Basis der biblischen Bilder und in einer charismatischen, eucharistischen, prophetischen und eschatologischen Perspektive. Das sakramentale Leben und das Wort sind Frucht, Manifestation und Ergebnis dieser ekklesialen Gemeinschaft (communio) und zu-

gleich ihre unerläßlichen und konstitutiven Elemente. Es gibt keine Sakramente ohne die dazugehörigen ekklesialen Voraussetzungen, und es gibt keine Kirche ohne sakramentales Leben und ohne das prophetische Wort.

Diese dem Lima-Text zugrundeliegende Ekklesiologie bringt die Formulierung von Montreal 1963 zur Geltung, in der es heißt, daß wir aus der „Tradition des Evangeliums" heraus leben, die die alleinige und einzigartige Quelle des Lebens in der Kirche ist und Bibel und Tradition zu einem untrennbaren Ganzen verbindet. Innerhalb dieses untrennbaren Ganzen kann man die verschiedenen Elemente des Lebens der Kirche unterscheiden: Sakramente, Verkündigung, Mission, Gottesdienst, eschatologische Vision, Präsenz — sakramentale und prophetische, bekennende und diakonische — in der Welt. Die Kirche ist die Gemeinschaft des Neuen Bundes zwischen Gott und seinem Volk (Taufe 1, Eucharistie 17); sie ist zugleich der Leib Christi und das Volk Gottes, das heißt die Gemeinschaft derer, die im Namen des Dreieinigen Gottes getauft sind (E 19); sie ist in Gemeinschaft mit Gott (A 1); sie ist selbst die Verkündigung und Präfiguration des Reiches Gottes durch die Verkündigung des Evangeliums an die Welt und durch ihr Leben als Leib Christi, Vorgeschmack der Freude und der Herrlichkeit des kommenden Reiches Gottes (A 4); die Kirche empfängt diesen Vorgeschmack durch den Heiligen Geist in der Eucharistie (E 18), die das Leben der neuen Schöpfung ist, um „der Welt das Bild einer neuen Menschheit zu vermitteln" (A 18), während Christus immer die Quelle ihrer Sendung und die Grundlage ihrer Einheit bleibt (A 12). Diese dem Lima-Text zugrundeliegende Ekklesiologie ist auch die Basis des Konsensus, denn sie besagt, daß die apostolische Tradition des Evangeliums unvermeidlich jedem spezifischen Nachdenken über Taufe, Eucharistie und Amt vorausgeht. Die Vision des Lima-Textes ist nur in dieser ekklesialen Gemeinschaft möglich, auf einer trinitarischen, christozentrischen, aber auch sehr stark pneumatologischen Basis, die auch im liturgischen Leben und in der Verkündigungs-und Missionsarbeit in der Welt und für die Welt mit einem doxologischen und eschatologischen Akzent sichtbar wird.

In dieser ekklesiologischen Wirklichkeit kann der Konsensus nicht durch Diskussionen erschüttert werden. Wenn sie im Dienst der Konsensus-Gemeinschaft stehen, können diese Diskussionen vielmehr eine sehr nützliche Rolle spielen. Man kann diese Tatsache an den Schwierigkeiten verdeutlichen, die der Lima-Text mit gewissen traditionellen Lehrmeinungen hat, die die Konfessionen noch voneinander trennen und die eine neue Betrachtungsweise erfordern, wenn wir in der Zukunft zu einem neuen Konsensus kommen wollen.

a) Im Text über die *Taufe* besteht eine vollkommene Übereinstimmung im Blick auf die Einsetzung der Taufe durch Christus und ihre Bedeutung als Teilhabe am Tod und an der Auferstehung Christi, als Reinwaschung von der Sünde, neue Geburt, Erneuerung des Lebens durch den Geist und als Befreiung zu einer neuen Menschheit, in der die trennenden Mauern der Geschlechter, der Rassen und des sozialen Standes überwunden werden (T1 und 2). Die Taufe, Gabe des Geistes, vollzieht sich in drei Stufen: Bekehrung, Vergebung der Sünden und Reinwaschung; sie gewährt den Menschen die Teilhabe an der Gemeinschaft des Heiligen Geistes und wird somit zum Zeichen des Reiches Gottes.

In diesem Kontext der vollen Übereinstimmung in den wesentlichen Aspekten des Sakraments behandelt der Text die Punkte, in denen die Meinungen und die Traditionen auseinandergehen, wobei er sich der Methode des theologischen Konsensus bedient, von der wir im Vorangehenden gesprochen haben. Die Meinungsverschiedenheiten werden von der Wirklichkeit der Gemeinschaft her gesehen, die uns dazu befähigen kann, sie zu überwinden. So können die Unterschiede in der Taufpraxis eine Einladung an uns sein, auf eine neue Weise an der einmaligen Taufe teilzuhaben, die eine Gabe des Geistes und ein Zeichen des Reiches Gottes ist. Hier können die Unterschiede als verschiedene Zugänge zu ein und derselben ekklesialen Tradition betrachtet und eingeschätzt werden.

In diesem Geiste des Konsensus geht der Lima-Text die Hauptschwierigkeit an, nämlich die Praxis der Erwachsenen- und der Kindertaufe, die beide in der Kirche als Glaubensgemeinschaft geübt werden (T 11). Diese beiden unterschiedlichen Praktiken haben ihre Gültigkeit durch den Gemeinschaftscharakter des christlichen Glaubens, der sie beide positiv bewertet. Im Text heißt es: „Bei jeder Taufe bekräftigt die ganze Gemeinde neu ihren Glauben an Gott und verpflichtet sich, für einen Geist des Zeugnisses und des Dienstes zu sorgen. Die Taufe sollte daher immer im Rahmen der christlichen Gemeinschaft gefeiert und entfaltet werden" (T 12). Beide Aspekte bleiben für den Konsensus gültig: einerseits ist die Taufe die Gabe Gottes durch den Heiligen Geist, und andererseits ist die persönliche Antwort notwendig und nur möglich im Rahmen der Gemeinschaft. Das, was uns in dieser doppelten unterschiedlichen Praxis vereint, ist sehr viel stärker als das, was uns unterscheidet. Die Priorität bleibt immer bei Gott und bei der Glaubensgemeinschaft.

Gewiß, die Schwierigkeiten bleiben bestehen, denn dem Problem liegt letztlich die Frage zugrunde: „Geht der persönliche Glaube des einzelnen der Taufe voraus oder folgt er ihr?" Der Text zögert auch an dieser Stelle

nicht, den Konsensus zu bezeugen: „Persönliche Verpflichtung ist notwendig für eine verantwortliche Gliedschaft am Leibe Christi" (T 8), und zieht daraus die logische Schlußfolgerung: „Daher ist unsere eine Taufe in Christus ein Ruf an die Kirchen, ihre Trennungen zu überwinden und ihre Gemeinschaft sichtbar zu manifestieren" (T 6).

In gleicher Weise versucht der Text, einen ähnlichen Konsensus anzubieten, um die andere Schwierigkeit zu überwinden, die in der Beziehung zwischen Taufe und Konfirmation liegt. Es gibt eindeutige Unterschiede in der Interpretation dessen, worin das Zeichen der Gabe des Heiligen Geistes sich ausdrückt. Für die einen ist es der Wasserritus selbst, der den Glauben bestätigt; für die anderen ist es der besondere Akt der persönlichen Bezeugung des Glaubens; und für die alten Traditionen schließlich, die die drei Phasen der Taufe bewahrt haben, stellen die Salbung mit Chrisma und die Handauflegung die Konfirmation dar, die als Gabe des Geistes und als Sakrament verstanden wird, das die Taufe vollendet.

Wiederum versucht der Text, eine Richtung für den Konsensus aufzuzeigen, indem er hinzufügt: „Die Taufe muß ständig wieder bekräftigt werden" (Kommentar, S. 15), und er sieht diese Bekräftigung im Kontext der Kirche und im Zusammenhang mit dem Sakrament des Heiligen Abendmahls, das nicht von der Taufe getrennt werden kann, und der jährlichen Feier des Ostergeheimnisses oder der Taufe anderer. Der Konsensus muß also immer durch die ekklesiale Gemeinschaft und in der ekklesialen Gemeinschaft verwirklicht werden, die für den Glauben und für die unterschiedlichen Praktiken die höchste Realität darstellt. Auf dieser Basis formuliert der Text über die Taufe den Konsensus so: „Wenn die Kirchen zu einem volleren gegenseitigen Verständnis und zu einem gegenseitigen Aufnehmen kommen und in engere Beziehungen in Zeugnis und Dienst treten, werden sie sich jeglicher Praktiken enthalten wollen, die die sakramentale Integrität der anderen Kirchen in Frage stellen oder die die Unwiederholbarkeit des Taufsakraments beeinträchtigen könnten" (Kommentar, S. 14).

b) Auch die *Eucharistie* wird im Lima-Text als ein ekklesialer Akt par excellence dargestellt, als ein Akt, der für die ekklesiale Gemeinschaft konstitutiv ist. So wird der Konsensus im gleichen Kontext bekräftigt. Die Eucharistie ist untrennbar mit der Taufe und mit der Konfirmation des Glaubens durch den Geist verbunden. Von Christus verordnet und durch die Anrufung des Heiligen Geistes in der Gemeinschaft vollzogen, ist die Eucharistie zugleich das Gedächtnis (memorial) des Lebens, des Leidens und der Auferstehung Christi; sie ist Dankopfer und die Realpräsenz Christi in seiner ganzen Person, die die Welt erneuert; und sie ist Frucht des Wortes Gottes,

das die Geschichte bewegt und allen Menschen Heilung anbietet.

Die Eucharistie, reale Gegenwart Christi unter uns, ist das große Lobopfer, durch das die Kirche im Namen der ganzen Schöpfung spricht; sie wird zum Mittelpunkt der Geschichte und zum Vorgeschmack des Reiches Gottes, das bei der Wiederkunft Christi offenbar werden wird; sie ist die Danksagung der Kirche im Namen einer Welt, die der Verklärung harrt. Als Mahl des Herrn ist die Eucharistie eine Präfiguration des Mahls des Gottesreiches und läßt uns vorwegnehmend an der österlichen Freude teilhaben.

Die ganze Feier der Eucharistie hat einen „epikletischen" Charakter. Sie hängt ganz und gar von der Gabe des Heiligen Geistes ab, den die Kirche voll Vertrauen anruft, damit er sie heilige, erneuere und zu ihrer Sendung in der Welt befähige. In der Eucharistie und durch die Epiklese manifestiert sich die Gemeinschaft des Volkes Gottes in ihrer ganzen Fülle. Wie es mit den Worten unseres Textes heißt: „Eucharistische Feiern haben es immer mit der ganzen Kirche zu tun, wie auch die ganze Kirche an jeder einzelnen Feier der Eucharistie beteiligt ist" (E 19); das bedeutet, daß jede Kirche „Sorge tragen (wird), ihr eigenes Leben so zu gestalten, daß dabei die Interessen und Anliegen von Schwesterkirchen ernst genommen werden" (E 19). Die durch Christus versöhnten Gläubigen sollen in der Welt Diener der Versöhnung unter den Menschen werden (E 24).

In diesem Kontext, der wiederum ekklesial-universal, doxologisch und eschatologisch ist, verbirgt sich hinter dem Begriff der Realpräsenz Christi unter den Zeichen von Brot und Wein eine Meinungsverschiedenheit, die jedoch von dem Text in eine neue Perspektive gerückt wird, indem vom „Sakrament der wirklichen Gegenwart Christi" (E 13) in einer „einzigartigen" Weise gesprochen wird, gemäß den biblischen Worten: „Dies ist mein Leib ..." Es folgt dann der Konsensus: „Obwohl Christi wirkliche Gegenwart in der Eucharistie nicht vom Glauben der einzelnen abhängt, stimmen jedoch alle darin überein, daß Glaube erforderlich ist, um Leib und Blut Christi unterscheiden zu können" (E 13). Dies ist wiederum die ekklesiale Übereinstimmung, die eindeutig die unterschiedlichen Thesen in dieser schwierigen Frage bestätigt. Die Tatsache, daß wir teilhaben am Leib des auferstandenen Christus, stellt uns gemeinsam vor die Wirklichkeit der neuen Gemeinschaft, so daß wir die wirkliche Gegenwart Christi unter den Elementen von Brot und Wein unter uns, mit uns und in uns bezeugen können.

c) Der Text über das *Amt* schließlich zeigt in ganz neuer Weise sehr entscheidende konvergierende Linien auf und bereitet uns auf ein eingehende-

res Studium dieser Frage in der Zukunft vor. Dies ist zweifellos das Gebiet, auf dem die Meinungen am weitesten auseinandergehen, mehr als bei den anderen beiden sakramentalen Handlungen. Wiederum ruft der Text uns einleitend in Erinnerung, daß Christus Menschen sammelt, auf daß sie sein Volk werden, eine neue Gemeinschaft, die ständig durch die befreiende und erneuernde Kraft des Heiligen Geistes auferbaut wird, des Heiligen Geistes, der zum Glauben ruft, heiligt und die Kraft verleiht, das Evangelium zu bezeugen und allen Menschen in Hoffnung und Liebe zu dienen, und der so die Kirche in der Wahrheit und in der Einheit erhält.

Von diesem ekklesialen Kontext und der vollständigen Abhängigkeit von Gott her sieht der Text den Ursprung des Amtes in Gott und in der Gemeinschaft. Das Amt wird nicht als ein isoliertes kontroverses Thema behandelt, sondern es wird als ein sakramentales Zeichen verstanden, das an die Gemeinschaft gebunden ist und in vollständiger Abhängigkeit von Gott steht (A 12). So verstanden stellt sich das Amt als unerläßlich dar; es wird ausgeübt von „Personen, die seit sehr früher Zeit ordiniert wurden", und es „ist konstitutiv für das Leben und Zeugnis der Kirche" (A 8).

Die Funktion des Amtes wird als wesentlich beschrieben für die Sammlung des Volkes Gottes und für die Auferbauung des Leibes Christi „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).

Die konvergierenden Linien in der Frage des Amtes offenbaren zugleich die Punkte, in denen die Unterschiede liegen. Der Konsensus wird hier sehr viel schwieriger zu erreichen sein, weil die Positionen in der Theologie der verschiedenen Konfessionen klar und exklusiv formuliert sind. Dennoch versucht der Text über das Amt, diese sich gegenseitig ausschließenden Standpunkte zu überwinden, und zeigt uns nochmals den Weg zu einem möglichen Konsensus.

Die apostolische Sukzession wird allgemein als ein Zeichen der Kontinuität der Glaubensgemeinschaft durch die Jahrhunderte hindurch bestätigt; der Text führt den Begriff des dreigliedrigen Amtes ein (Bischof, Presbyter, Diakon) — unabhängig von den Traditionen, die es seit frühen Zeiten bewahrt haben —, weil es von denen, die es beibehalten haben, in „einigen seiner ursprünglichen Intentionen bewahrt worden ist" (A 24). Der Text bestätigt zugleich, daß „der Dienst der ‚episkopé' notwendig ist, um die Einheit des Leibes... zu bewahren" (A 23). Der Text betont die kollegiale Dimension des Amtes, die Zusammengehörigkeit mit dem Volke Gottes als

einem Leib und den Austausch der Charismen in diesem Leib (A 32).

So wird die apostolische Sukzession von ihrer Verwurzelung in der apostolischen Tradition als ganzer gesehen (A 35), als „Symbol und Schutz der Kontinuität des apostolischen Glaubens und der apostolischen Gemeinschaft" (A 36). Sodann wird mit dem gleichen Nachdruck auf die beiden Aspekte der apostolischen Sukzession hingewiesen: die *geschichtliche* Kontinuität und die Manifestation einer *„gegenwärtigen* geistlichen Wirklichkeit" (A 36), die bischöfliche und die nicht-bischöfliche Kontinuität, die durch die Gemeinschaft und in der Gemeinschaft der Gläubigen gegeben ist. Der Text betrachtet diese Unterschiede im Verständnis und in der Praxis der apostolischen Sukzession nicht als Gegensätze; er sieht sie im Kontext eines möglichen Konsensus und geht davon aus, daß die Wirklichkeit der apostolischen Sukzession in allen christlichen Traditionen unterschwellig oder implizit gegeben ist.

Die größte Schwierigkeit taucht zweifellos mit der Frage nach der Bedeutung der Ordination auf. Ein möglicher Konsensus muß die beiden Einstellungen zum Amt berücksichtigen: das Amt verstanden einerseits als persönliche Repräsentation Christi durch das persönliche Bischofsamt und andererseits als nicht-priesterliches Amt, das eher einen funktionellen Charakter hat und unabhängig vom allgemeinen Priestertum des Volkes Gottes von Christus eingesetzt ist. Von daher kommt auch die Meinungsverschiedenheit im Blick auf den sakramentalen Charakter des Amtes.

Eine letzte Schwierigkeit, die im Lima-Text zur Sprache kommt, ist die von der unterschiedlichen Einstellung der Kirchen zur Frage der Ordination von Frauen. An diesem Punkte nimmt der Text eher eine pastorale als eine theologische Position ein, wenn er zu Recht betont, daß „da, wo Christus gegenwärtig ist, menschliche Schranken durchbrochen sind" und daß „die Kirche dazu berufen ist, der Welt das Bild einer neuen Menschheit zu vermitteln"; der Text fährt fort mit dem Hinweis, daß „die Kirche den Dienst erkennen muß, der von Frauen verwirklicht werden kann, ebenso wie den, der von Männern geleistet werden kann" (A 18).

Der Text versteht diese Meinungsverschiedenheiten nicht als radikal entgegengesetzte Positionen, er fordert vielmehr die Kirchen auf, „ihre Praxis neu zu überdenken... im Blick auf die Vielzahl der Experimente in neuen Formen des Amtes, mit denen die Kirchen sich an die moderne Welt wenden" (A 50). Er schlägt darüber hinaus den Kirchen vor, die Frage der gegenseitigen Anerkennung der Ämter zu überprüfen; er weist dabei auf die positiven Seiten der katholischen und der evangelischen Auffassung und Praxis des Amtes hin, wie sie sich in der neuen Wirklichkeit der interkon-

fessionellen Gemeinschaft und des gegenseitigen Austausches der Charismen darstellen.

IV.

Wir haben einige Punkte — als Beispiele — aufgeführt, in denen ein Konsensus in den Fragen von Taufe, Eucharistie und Amt besteht oder erforderlich ist, ein Konsensus, der in der Zukunft erweitert werden muß. Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung wird ihr Werk der Versöhnung weiterführen, nachdem sie die offiziellen Antworten der Kirchen erhalten hat, die sich auf dem Wege zu diesem Konsensus befinden. Es ist sehr wahrscheinlich, daß bestimmte Konfessionen, vor allem unter den protestantischen Freikirchen, sich von vornherein ausgeschlossen fühlen werden, da sie in diesem Dokument nicht in angemessener Weise vertreten sind, weil es eine Ekklesiologie enthält, die sie ausschließt, und eine indirekte Sakramentslehre, die für sie unannehmbar ist. Auf der anderen Seite werden sich traditionelle kirchliche Gemeinschaften durch die Tatsache verletzt fühlen, daß die unterschiedlichen Positionen als gleichwertig beurteilt und als mögliche und notwendige Faktoren auf dem Wege zu einem endgültigen Konsensus beschrieben werden.

Diesen Reaktionen gegenüber, die schon laut geworden sind, muß immer wieder gesagt werden, daß der Text keine dogmatischen Positionen einzelner Konfessionen bestätigen will. Sein Ziel ist es vielmehr, die Kirchen gemeinsam zu einer Auswertung seines Inhaltes zu bewegen, der sich als Ausdruck des apostolischen Glaubens versteht, an dem sie trotz ihrer konfessionellen Unterschiede gemeinsam teilhaben in der Überzeugung, daß es jenseits der exklusiven dogmatischen und kanonischen „Selbstgenügsamkeit" eine inklusive ekklesiale Wirklichkeit gibt. Diese Wirklichkeit wird den Kirchen helfen, sich erneuert in ein und derselben theologischen Konsensus-Gemeinschaft wiederzufinden, die der gegenseitigen Bereicherung dient.

Der Lima-Text erhebt nicht den Anspruch, konfessionelle Probleme gelöst zu haben, und erwartet kein Lob als Konsensusdokument. Man muß sich in dieser Hinsicht vor jedem Triumphalismus hüten. Die Absicht des Textes ist es zunächst, das Denken einer theologischen Konsensus-Gemeinschaft zu verdeutlichen, der Konsensus-Gemeinschaft von Glauben und Kirchenverfassung, die seit 57 Jahren im Dienste der Einheit steht. Sodann will er die Grundwahrheit zum Ausdruck bringen, daß der apostolische Glaube und die apostolische Tradition *ungeteilt* sind und daß alle

Kirchen, die die gleichen Handlungen der Taufe, der Eucharistie und des Amtes beibehalten haben, unvermeidlich in diesem apostolischen Glauben und in dieser apostolischen Tradition verwurzelt sind und sich gemeinsam neu verstehen können, um durch ihre Einheit der Erneuerung der Welt besser zu dienen und ihre dynamische Präsenz in der Welt zu stärken.

Darum kann der Lima-Text nicht isoliert, ohne Zusammenhang mit den anderen Studientexten von Glauben und Kirchenverfassung gesehen werden, wie z.B. „Auf dem Wege zum gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens heute", „Die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft" und „Eine gemeinsame Rechenschaft von der Hoffnung". Außerdem kann man den Lima-Text nicht losgelöst von seinem Kontext verstehen (d.h. dem Kontext von Glauben und Kirchenverfassung als einer theologischen Konsensus-Gemeinschaft), losgelöst von seiner Geschichte, seinen Arbeitsprinzipien und vor allem von dem liturgischen Kontext, in dem er sich vollzieht. Es ist kein Zufall, daß der Text über Taufe, Eucharistie und Amt in Lima seine beste Anwendung und seine beste Bestätigung in der Liturgie erfahren hat, die wie ein Echo auf diesen Text konzipiert wurde. Außerhalb des interkonfessionellen liturgischen Lebens ist der Lima-Text weder verständlich noch sinnvoll.

Schließlich will unser Text im Dienste der Kirchen stehen, indem er sie zu einer anderen Methode des theologischen Nachdenkens auffordert, nämlich der Methode des Konsensus, der die konvergierenden Linien des apostolischen Glaubens herausstellt, so wie sie in den verschiedenen Traditionen der Konfessionsfamilien zum Ausdruck kommen. Es handelt sich also nicht um ein Dokument, das den Kirchen seine Ergebnisse aufzwingen will, sondern das einen neuen Zugang zur Wahrheit des Bekenntnisaktes eröffnet, der von den Kirchen öffentlich gelebt werden muß; denn der Text selbst erinnert sie nur an ihren Ursprung in dem einen apostolischen Glauben und an den Ruf, den sie vom Geist empfangen haben, Zeugen der Versöhnung in der Welt zu sein, für die sie leben.

Übersetzt aus dem Französischen von Helga Voigt

„Apostolizität" und „Sukzession" in den Konvergenz-Erklärungen von Lima*

VON HANS-MARTIN BARTH

„Sukzession" und „Apostolizität" sind von Hause aus keine Themen reformatorischer Theologie. Wer sich mit ihnen — insbesondere mit ihrer Kombination — befaßt, betritt ein Gelände, das nicht von den Anliegen der Reformation gestaltet wurde. Man mag einwenden, daß mit der Übernahme des Nicäno-Constantinopolitanums durch die lutherischen Bekenntnisschriften der Begriff „Apostolizität" ein gleichsam selbstverständliches Heimatrecht in den Kirchen der Reformation behielt und daß Luther den Begriff der „Sukzession" wenigstens in polemischer Zuspitzung verwenden konnte. Doch im Blick auf den Umgang der Lima-Papiere mit diesen Begriffen läßt sich durch Rekurs auf Aussagen der Reformation nichts gewinnen. Einem Bischof müsse man glauben, meinte Luther, nicht weil er auf seinen Vorgänger in diesem Amt nachgefolgt sei, sondern weil er das Evangelium predigt. „Evangelium soll die successio sein."[1] Daß formal behauptete Apostolizität und wahrer, dem Evangelium entsprechender Glaube auseinanderfallen können, das war die schmerzliche Erfahrung, aus der die Reformation erwuchs. Prophetisch erhebt Luther seine Stimme.[2] Nach dem Maßstab des Wortes Christi „beurteilen wir beide, Apostel, Kirche und Engel dazu"[3]. Calvin meint sachlich nichts anderes, wenn er die Apostel selbst, sofern sie die authentische Stimme des Gotteswortes darstellen, gegen ihre „Nachfolger" abhebt und kritisch zur Geltung bringt.[4]

Es kann nicht meine Aufgabe sein, hier die Stellung der Reformatoren zu Apostolizität und Sukzession zu entfalten. Aber an ihre Skepsis gegenüber den in den Lima-Papieren so selbstverständlich gebrauchten Begriffen sei erinnert; schließlich war diese Skepsis theologisch begründet. Mir scheint ohnehin, daß in der gegenwärtig erreichten Phase ökumenischer Diskussion eine Art „Paradigmenwechsel" erforderlich wird: Nicht ein freundlich-integrativer „Alle-Eins-Ökumenismus", sondern ein seelsorgerlich-streitbares Füreinander dürfte in den nächsten Jahren dem Anliegen der sichtbaren Einheit der Kirche am meisten nützen.[5]

---

* Im Entwurf vorgetragen von der „Berliner Gesprächsrunde" der Leuenberger Unterzeichnerkirchen am 24. 1. 1984 in Goslar. Für eine Reihe von ergänzenden Hinweisen danke ich Herrn Kollegen Leipold/Marburg.

Ohne mich also dem hier und da in Erscheinung tretenden Konvergenz-Druck[6] allzusehr auszusetzen, möchte ich nun zunächst die beiden mir zur Analyse aufgegebenen Begriffe „Apostolizität" und „Sukzession" in ihrer Verwendung durch das Lima-Papier prüfen, in dieser Reihenfolge. Sodann werde ich in einem zweiten Schritt einige kritische Erwägungen anzustellen versuchen, und zwar erstens zur Methode und zweitens zu den inhaltlichen Aussagen des Papiers. Dabei wird über die Vorgabe des Lima-Textes selbst hinauszugreifen sein. Absehen möchte ich von einer text- und literarkritischen Analyse, obwohl insbesondere der Vergleich mit dem Text von Accra (1974), aus dem ja viele Passagen wortwörtlich übernommen sind, im Blick auf die Genese des Lima-Papieres erhellend ist.[7]

1 Zur Analyse des Verständnisses von Apostolizität und Sukzession in den Lima-Papieren

1.1 Die Plazierung des Problems von Apostolizität und Sukzession

Schon rein quantitativ nimmt die Amtsfrage einen ungewöhnlich breiten Raum ein: Teil III über das Amt ist etwa so lang wie Teil I über die Taufe und Teil II über die Eucharistie zusammen. Die Frage nach dem Amt scheint der Fluchtpunkt der Konvergenzerklärungen von Lima zu sein. Gleichwohl schlagen insbesondere die hier geäußerten Erwägungen zu Apostolizität und Sukzession in den Teilen I und II nicht zu Buche. Sie machen den IV. Abschnitt des Teils III aus, stehen somit zwischen den Ausführungen über die „Formen des ordinierten Amtes" (Abschnitt III) und den Erwägungen zur „Ordination" (Abschnitt V), mithin zu Aufgabe und Vollmacht des Amtes, für deren Darstellung offenbar das Verständnis von Apostolizität und Sukzession die Voraussetzung legen soll. Aus dieser Ortung ergibt sich, daß die Frage nach Apostolizität und Sukzession die zentrale Schaltstelle der Lima-Erklärung bildet.[8]

Das Amts-Papier setzt ein mit Erwägungen zur „Berufung des ganzen Volkes Gottes" und erläutert dann durchaus im Sinne reformatorischer Tradition, daß der Heilige Geist Menschen zum Glauben beruft, heiligt und zum Dienst am Leib Christi und für die gesamte Menschheit befähigt und mit Gaben zurüstet. Eine Unschärfe hingegen liegt in der Behauptung (III,4), die Kirche sei „berufen, das Reich Gottes zu verkünden *und vorweg darzustellen*. Sie verwirklicht dies durch die Verkündigung des Evangeliums an die Welt *und durch ihre Existenz als Leib Christi*"[9].

Kann Verkündigung und Existenz der Kirche als Leib Christi ernsthaft

zweierlei sein? Kann die Kirche das Reich Gottes anders „vorweg darstellen" als durch die Verkündigung des gekreuzigten und auferstandenen Christus? Hier fallen Vorentscheidungen dafür, was in diesem Papier unter „Apostolizität" verstanden werden wird. Die damit angedeutete Divergenz reproduziert sich (III,6), wenn nach der Würdigung der vielfältigen Gaben, die inmitten des ganzen Volkes Gottes lebendig sind, unvermittelt von der Problematik des „ordinierten Amtes" gesprochen wird, ohne daß dies dem Reichtum der Geistesgaben explizit zugeordnet würde. Liegt hier eine Gabe unter anderen vor? Baut das ordinierte Amt auf den genannten Gaben in irgendeiner Weise auf? Es wird zunächst nicht gefragt, welche Funktion dieses Amt in Relation zu den Gaben hat, sondern es „ist da" (vgl. III, 11K). Das heißt: Hier wird nicht theologisch, sondern pragmatisch argumentiert. Der Abschnitt (I) über die „Berufung des ganzen Volkes" bleibt denn auch ohne Einfluß auf die dann folgenden Überlegungen zu Amt, Apostolizität und Sukzession. Er fungiert nicht als theologische Basisfeststellung, sondern, wie Emmanuel Lanne leider zu Recht feststellt, als „langer Vorspann"[10]. Hier wäre eine erste wichtige Gelegenheit gewesen, das ordinierte Amt in der Berufung aller Getauften zu begründen.[11] Die Unklarheit in der Verhältnisbestimmung zwischen der Kirche mit ihrer Gesamtheit der Geistesgaben und dem ordinierten Amt mit nur vage angedeuteter Prävalenz des letzteren reproduziert sich nun in dem Abschnitt (IV) über „Sukzession in der apostolischen Tradition", in dem zwischen „apostolischer Tradition in der Kirche" und „Sukzession des apostolischen Amtes" — so die Gliederung des Abschnittes — unterschieden wird. Was dies theologisch bedeutet, wird zu prüfen sein.

1.2 „Apostolizität"

Der Begriff der Apostolizität, wie er im Nicäno-Constantinopolitanum begegnet, soll (III, 34) offenbar präzisiert werden durch die Behauptung: „Die Kirche", die sich als die „apostolische" bekennt, „lebt in Kontinuität mit *den* Aposteln *und* ihrer Verkündigung."[12] Wieso wird hier zwischen den Aposteln und ihrer Verkündigung unterschieden? Was wäre ein Apostel ohne seine Verkündigung? Wäre er nicht Judas?

1.2.1 Der Begriff des „Apostels"

Das Amts-Papier nimmt an zwei verschiedenen und nicht miteinander koordinierten Stellen Bezug auf die „Apostel" — nämlich einmal zur Be-

gründung von apostolischer Tradition und Sukzession, zum andern zur Begründung des ordinierten Amts (III, 8-11).

(a) Zur Begründung des ordinierten Amts wird auf die „Jünger", die „Zwölf" und „andere Apostel" hingewiesen (III,9). Der Kommentar erwähnt kurz, daß das Neue Testament den Begriff „Apostel" unterschiedlich gebraucht, kommt aber nicht zu dem Ergebnis, daß folglich nach dem theologisch Qualifizierenden von Jünger, Angehörigem des Zwölferkreises und Apostel gesucht werden muß, sondern er greift entschlossen die Kategorie des „Apostels" heraus und stellt fest: „Die Rolle der Apostel umfaßt sowohl Grundlegung" — wovon und aufgrund wovon? — „als auch Sendung" — aktivisch oder passivisch oder beides? (III,9K) „Man kann sagen" — wer, unter welchen Bedingungen, gegen welche Einwände? —, heißt es weiter (III,10), „daß die Apostel sowohl die Kirche als Ganze als auch die Personen in ihr, die mit spezifischer Autorität und Verantwortung betraut sind, vorweg abbilden" — „vorweg" — in einem historischen oder im eschatologischen Sinne? Wie würde sich beides zueinander verhalten? Was folgt daraus — das ordinierte Amt oder das Allgemeine Priestertum? Ist im Neuen Testament der Apostel bzw. der Jünger Repräsentant des Glaubenden oder des Amtsträgers? Das Lima-Papier rechnet ganz selbstverständlich damit, daß die Ämter der Amtsträger „auf denen der Apostel gründen" (ebd.). Wie ist dieser Begründungszusammenhang gemeint? Offenbar soll er nicht einfach historisch verstanden werden, denn Christus „fährt durch den Heiligen Geist fort, Personen für das ordinierte Amt auszuwählen und zu berufen", und zwar so, „wie Christus die Apostel auserwählt und ausgesandt hat". Was soll die Relationsangabe „so wie" besagen? Als historisierende Aussage ergibt sie keinen Sinn. Sie kann aber auch nicht meinen: Auf ähnliche oder gar dieselbe Weise beruft Christus, denn kurz zuvor wird beteuert: „Die Rolle der Apostel als Zeugen für die Auferstehung Christi ist einzigartig und unwiederholbar" (III,10).

Auch dies ist, nebenbei bemerkt, eine problematische Aussage, denn das Neue Testament kennt viele weitere Zeugen der Auferstehung, z.B. Maria Magdalena, die deshalb in der griechisch-orthodoxen Tradition als „isapostolos" bezeichnet wird! Daß der Lima-Text der exegetisch zu diskutierenden Vielschichtigkeit des neutestamentlichen Apostelbegriffs (wie auch der sonstigen im Neuen Testament genannten „Dienste") nicht gerecht wird, steht außer Frage. Es legt sich daher der Eindruck nahe, daß nicht vom Neuen Testament her in Richtung auf ein theologisch zu begründendes Amtsverständnis hin argumentiert wird, sondern daß umgekehrt von einem

bestimmten Amtsverständnis her der biblische Befund in seiner Differenziertheit eingeebnet und durch Retrojektion verzeichnet wird. Der Kommentar spricht hier eine offenere Sprache: „Die grundlegende Realität eines ordinierten Amtes bestand von Anfang an" (III, 11K). Dies aber ist schlicht falsch.[13] Somit ergibt sich: Der Begriff der Apostolizität, wie er in dem genannten Zusammenhang des Lima-Papiers verwendet wird, ist nicht am neutestamentlichen Verständnis des Apostels gewonnen, sondern verstellt und verschleiert dieses durch klischeehafte Retrojektion eines späteren Amtsverständnisses.

(b) Wie wird der Begriff „Apostel" nun aufgenommen im Reflexionszusammenhang von Tradition und Sukzession? Hier begegnet dieselbe Unklarheit in der Verhältnisbestimmung von christologischer und ekklesiologischer Argumentation, die wir auch hinsichtlich des Amtes beobachtet haben. „Derselbe Herr, der die Apostel aussandte, ist weiterhin in der Kirche gegenwärtig" (III, 34).[14] Der Geist dieses gegenwärtigen Herrn aber wird nicht als dahin wirkend beschrieben, daß die Seinen seine Stimme hören, sondern er „hält die Kirche in der apostolischen Tradition" (III, 34)! Die Apostel werden dementsprechend nicht primär verstanden als die Zeugen, aus deren Verkündigung lebendiger Glaube an den auferstandenen Herrn erwächst, sondern als „die ursprünglichen Überlieferer des Evangeliums", das interpretiert wird als die „Tradition der rettenden Worte und Taten Jesu Christi, die das Leben der Kirche begründen" (III, 34K). Das Evangelium wird nicht begriffen als die sich Menschen gewinnende Kraft des im Vollzug der Verkündigung sich vergegenwärtigenden Herrn, sondern als Überlieferung, die von Überlieferern überliefert werden muß. Dazu braucht es dann natürlich „Hüter dieser Weitergabe" (ebd.). Der oben beobachtete klischeehaft retrojizierende Gebrauch des Apostelbegriffs verdrängt, was das Neue Testament über die lebendige Kraft des Evangeliums, was die Bibel über die dynamische Kreativität des Gotteswortes zu sagen hat. Die Verfasser des Lima-Dokumentes hätten dieses Defizit wohl bis zu einem gewissen Grade auffangen können, wenn sie ihren pneumatologischen Ansatz (III, 3-6) stärker durchgehalten hätten.

1.2.2 „Apostolische Tradition"

Wird der christliche Glaube nicht primär als der Prozeß von ergehendem Wort und diesem erstehender Antwort (Röm 10, 17) erfaßt, dann kommt er notwendig als eine Sache von „Überlieferung" und „Überlieferern" zu stehen: „Diese apostolische Tradition läuft weiter durch die Geschichte" —

der Geist Christi achtet nur noch darauf, daß dabei nichts schief läuft (III, 34: er „hält die Kirche in der apostolischen Tradition") — und sie „verbindet die Kirche mit ihren Ursprüngen in Christus und im Kollegium der Apostel" (III, 34K). Soll nun dies wiederum ein historisches oder ein theologisches Urteil sein? Theologisch gesehen, ist Christus doch wohl auf eine ganz spezifische Weise Ursprung seiner Gemeinde — nämlich als der, in dem der dreieinige Gott sich des von ihm geschaffenen Menschen erbarmt und ihn seinem Reich zuführt.

Im Vollzug der heilbringenden Ökonomie des dreieinigen Gottes kommt auf der „Zeitlinie" „Tradition" zustande, die auch ihrerseits wieder Medium dieses Geschehens werden kann und wird. Doch bleibt die Tradition dabei eine abgeleitete Größe, die gerade dadurch theologisch qualifiziert ist; sobald sie hingegen aus dieser Funktion, entweder Resultat („creatura verbi") oder dienstbares Medium (im Sinne des „ministerium verbi") zu sein, heraustritt, droht sie gefährlich zu werden.

Soll die genannte Behauptung aber nicht ein theologisches, sondern ein historisches Urteil darstellen, so ist ebenfalls zu fragen, wie die Ursprünge der Kirche „in Christus" und jene „im Kollegium der Apostel" sich zueinander verhalten, ganz abgesehen davon, daß es ein „Kollegium der Apostel" im Sinne des Wortlauts dieser Wendung nie gegeben hat. Auch hier ist wieder die klischierende Retrojektion am Werk, wie man sich durch einen exegetisch geschärften Blick auf das Acta 15 bzw. Galater 2 Berichtete klar machen kann. Sollen aber die Ursprünge der Kirche „in Christus" mit denen „im Kollegium der Apostel" identisch sein, so erhebt sich die Frage, wieso die Apostel eigens benannt werden müssen.

Nun mag man einwenden, bei den von mir kritisierten Wendungen handle es sich nur um Formulierungen des Kommentars. Aber auch der Text selbst fordert zu kritischen Rückfragen heraus: Er versteht unter „apostolischer Tradition" die Kontinuität in „Bezeugung des apostolischen Glaubens" (wieso nicht besser: „des Glaubens an den dreieinigen Gott"?), ferner „Verkündigung und neue Interpretation des Evangeliums, Feier der Taufe und der Eucharistie, Weitergabe der Amtsverantwortung" (inwieweit ist hier Retrojektion am Werk?), schließlich „Gemeinschaft in Gebet, Liebe, Freude und Leiden, Dienst an den Kranken und Bedürftigen, Einheit unter den Ortskirchen und gemeinsame Teilhabe an den Gaben, die der Herr jeder" (Ortskirche — wie ist das zu verstehen und zu begründen?) „geschenkt hat" (III, 34). Trotz solcher Anfragen zu einzelnen Punkten wird der reformatorische Christ hier beschrieben finden, was auch er unter der Kirche Christi versteht und erlebt. Doch was trägt es aus, daß das Do-

kument dezidiert nicht von der Kirche Christi, sondern von der „Kirche der Apostel" spricht? Was erbringt das Insistieren auf den feierlichen, aber reichlich vagen Begriff der „Apostolizität"?

1.2.3 „Apostolizität" als Legitimations- und Integrationsbegriff

Seit den Tagen der Didache „der zwölf Apostel" und des „Apostolischen Glaubensbekenntnisses" wird der Rekurs auf die Apostel zum Zwecke der Selbstlegitimation verwendet. Der Beispiele gibt es in der Alten Kirche nicht wenige. Aber noch bei den mittelalterlichen Waldensern wird die Legende überliefert, die Apostel seien predigend in die Waldensertäler gekommen, und seitdem herrsche dort der unverfälschte christliche Glaube. Eine derartige Legitimationskraft vermag der Begriff „Apostolizität" heute gewiß nicht im Blick auf den christlichen Glauben insgesamt zu entfalten. Durch den Begriff der „Apostolizität" könnte aber sehr wohl ein partielles Legitimationsbedürfnis abgedeckt werden: Eröffnet er die Möglichkeit, die hierarchische Verfaßtheit der Kirche oder jedenfalls das „ordinierte Amt" in das Credo selbst aufzunehmen? Es entstünde dann die Legitimationsfigur: Indem ich die „apostolische" Kirche bekenne, bekenne ich mich zu den Aposteln als den „Überlieferern" der apostolischen Tradition, als deren Träger, Begründer und Garanten diese verstanden werden. „Apostolisch" wäre die Kirche dann nicht nur, weil sie die Lehre und das Zeugnis der Apostel teilt, sondern weil in ihr das Amt der Apostel seine Fortsetzung findet.[15] Die Hilfskonstruktion einer „apostolischen" Tradition schafft den theologischen und historischen Rahmen, innerhalb dessen nun von „apostolischer" bzw. dann „bischöflicher" Sukzession gesprochen werden kann.

1.3 Das Verständnis von „apostolischer" bzw. „bischöflicher Sukzession"

1.3.1 „Sukzession" und „apostolische Tradition"

Clemens von Rom hat (III, 35K) bekanntlich den Sukzessionsgedanken erstmals formuliert und eine direkte Sukzessionslinie Gott — Christus — Apostel — Bischof/Bischöfe hergestellt. Den Reformatoren dagegen war aufgegangen, woran freilich das Lima-Dokument mit keinem Wort erinnert, daß eine solche Sukzession nicht durch historische Abfolge, sondern durch das Evangelium qualifiziert sein muß, wenn sie nicht zur Farce oder gar zur antichristlichen Bedrohung der Kirche werden soll. Die Vorstellung

einer „apostolischen Tradition" gibt nun beiden Perspektiven bzw. „geschichtlichen Erfahrungen"[16] die Möglichkeit, sich zu artikulieren:

Die an der bischöflichen Sukzession interessierten Kirchen können argumentieren: Die „ersten Hüter" der apostolischen Tradition „bezeugten die apostolische Sukzession des Amtes" (III, 34K), die deswegen gesondert bedacht und der apostolischen Tradition im weiteren Sinne gegenüberstellt werden muß. Die der bischöflichen Sukzession zurückhaltend gegenüberstehenden Kirchen dagegen können sich beruhigen bei dem Gedanken: „Die vorrangige (?) Manifestation der apostolischen Sukzession findet sich in der apostolischen Tradition der Kirche als ganzer" (III, 35). Doch gelingt der ökumenische Ausgleich hier für die an der bischöflichen Sukzession interessierten Kirchen kaum befriedigend, sofern bei Vorordnung der apostolischen Tradition die eigentliche Amtssukzession doch auf die Ebene des „Zeichens" und der äußeren Ordnung abrutscht: Sie wird bezogen auf die „geordnete Weitergabe des ordinierten Amtes" (und nicht sogleich auf ein mit besonderen Vollmachten ausgestattetes Bischofsamt III, 35); und sie wird verstanden als „eine der Formen, in der die apostolische Tradition der Kirche zum Ausdruck kam" (III, 36).

E. Lanne bemerkt zu Recht, daß hier eine gegenüber dem römisch-katholischen Verständnis umgekehrte Sichtweise vorliege: Hier werde „die Sukzession im Amt seit den Aposteln nur als eines der Elemente dieser apostolischen Natur der Kirche erwähnt, während sie in der römisch-katholischen Lehre ursprünglich und grundlegend ist"[17]. Mir scheint, Lanne irrt sich, wenn er unter Berufung u.a. auf den Aufbau von Lumen gentium (s.o.) vermutet, dieser Unterschied sei nicht erheblich.[18] Um Lannes Interpretation ein- bzw. im Sinne des reformatorischen Anliegens auszuschließen, bedürfte der Text an dieser Stelle zweifellos weiterer Präzisierung. Die Explikationsbedürftigkeit der vorliegenden Textfassung zeigt sich auch darin, daß die Überschrift des Abschnitts (IV) „Sukzession in der apostolischen Tradition" nicht wirklich durchgeklärt wird: Die Angabe „in" bleibt in der Schwebe eines nicht näherhin bestimmten „innerhalb" (III, 34K) bzw. unter der vage formulierten Perspektive der „Vorrangigkeit" der apostolischen Tradition der Kirche als ganzer (III, 35). Was heißt „vorrangige Manifestation"? Gibt es innerhalb dieser vorrangigen Gesamtmanifestation differenzierte, vielleicht rangmäßig gegliederte Einzelmanifestationen der apostolischen Sukzession? Wird der Begriff „(apostolische) Sukzession" hier nicht ohnehin anders gebraucht als in der Folge (III, 36-38)? Wenn die apostolische Sukzession im gewöhnlichen Verständnis des Begriffs von der apostolischen Tradition abzuheben ist, in welcher Weise und

nach welchen Kriterien hat das zu geschehen? Hier muß gewiß weitergearbeitet werden.

1.3.2 „Sukzession" „als geordnete Weitergabe des Amts"

Daß die Sukzession zunächst nicht auf das Bischofsamt, sondern auf das „ordinierte Amt" bezogen wird, scheint dem Anliegen der Reformation wenigstens entgegenzukommen. Doch im Zusammenhang der Bestimmung dessen, was das geordnet weiterzugebende Amt leisten soll, wird ein Glaubensverständnis artikuliert, das seinerseits zu mancherlei Nachfragen Anlaß bietet. Zunächst erscheint wieder die Wendung vom „apostolischen Glauben" (III, 35); dieser sei „zu bewahren und zu vergegenwärtigen"; der Amtsträger fungiert schließlich als „Hüter des Glaubens". Glaube meint hier offensichtlich nicht die lebendige Beziehung zur heilbringenden Ökonomie des dreieinigen Gottes, denn diese kann gewiß nicht durch menschliches oder kirchliches Engagement „bewahrt", „vergegenwärtigt" oder „gehütet" werden. Folglich ist „Glaube" hier — gegen die Intention des Neuen Testaments — zu verstehen als eine bestimmte Glaubenssicht, als ein bestimmter Überlieferungsstoff, der eben möglichst unangetastet durch die Zeiten weitergegeben werden soll. Deswegen ist die Rede von „Weitergabe" und nicht etwa von „Übertragung" des Amtes. Dem an sich ja theologisch nicht qualifizierten Begriff „Kontinuität" wird erhebliche Bedeutung zugemessen: Der Bischof wurde „zum Nachfolger der Apostel und sicherte (!) so (!) die Permanenz (!) der apostolischen Sendung in der Kirche" (III, 36K). Kontinuität und Permanenz werden dabei nicht primär verstanden als Ergebnis der Präsenz Christi oder als deren Medium, sondern als ein zu pflegender und zu schützender Wert an sich. Wenn nun, so fordert das Dokument, Kirchen „der Bedeutung der geordneten Weitergabe wenig Bedeutung beimessen" — warum diese umständliche Formulierung? — „müssen sie sich selbst fragen, ob sie nicht ihr Verständnis von Kontinuität in der apostolischen Tradition ändern sollen" (III, 35). Wieso eigentlich? Wird dies nur aus Proporzgründen gefordert, weil anschließend erwartet wird, daß die Amtsstrukturen an der Verkündigung des „Apostolischen Glaubens" zu messen sind? Eine Begründung fehlt jedenfalls. Daß Kontinuität auch auf andere Weise realisiert werden kann als mit Hilfe der von der Lima-Erklärung ins Auge gefaßten geordneten Amtsweitergabe, kommt nicht in den Blick.

1.3.3 „Sukzession" und Bischofsamt

Ohne irgendeine theologische Begründung geht das Papier im folgenden Paragraphen (III, 36) zur Sukzession der Bischöfe über, die sich eben historisch herausgebildet haben und als „Dienst, Symbol und Schutz der Kontinuität des apostolischen Glaubens und der apostolischen Gemeinschaft" — wieder eine neue Verbindung mit dem Epitheton „apostolisch"! — verstanden worden sei. Der Kommentar soll dies unter Rückgriff auf die westliche und die östliche Variante (Clemens, s.o., und Ignatius) belegen; wieso nur von der Sukzession der Bischöfe, nicht aber der Presbyter gesprochen wird[19], wird ebenfalls nicht begründet. Doch im Gegensatz zu der hinsichtlich der Apostolizität begegnenden Argumentationsfigur, die nie ausschließlich auf Funktion und Auftrag hinausläuft, wird die „episkope" offenbar primär funktional verstanden: „Wirklichkeit und Funktionen" — wieso diese Doppelung im Ausdruck? — „des Bischofsamtes" seien in vielen Kirchen, die eine Sukzession durch das Bischofsamt nicht behaupten, „mit dem oder ohne den Titel ‚Bischof' bewahrt" worden (III, 37). Gerade dies aber müßte ihnen ermöglichen, „die bischöfliche Sukzession als ein Zeichen, jedoch nicht als eine Garantie der Kontinuität und Einheit der Kirche zu schätzen" (III, 38). Daß dies der Fall sein und zur „Annahme der bischöflichen Sukzessionen" führen werde, wird als selbstverständlich vorausgesetzt, freilich einem „umfassenderen Prozeß" zugewiesen, da das Bischofsamt als solches die Spaltung der Christenheit bekanntlich nicht verhindern konnte. Hier wird pragmatisch — freilich bei näherem Zusehen nur *scheinbar* pragmatisch — und nicht theologisch argumentiert. Den Umgang mit den vorgelegten Vorschlägen mag dies erleichtern; zugleich aber ist damit zu theologischen Nachfragen herausgefordert: Worin läge, theologisch gesehen, die Funktion eines solchen Zeichens? Kann es sich anders als pragmatisch begründen? Welche theologischen Kriterien wären für die Gestaltung dieses Zeichens im einzelnen in Anschlag zu bringen? Muß die Theologie auf mögliche Gefahren hinweisen, die ein derartiges Zeichen auslösen könnte?

Schließlich wird vorgeschlagen, die in der bischöflichen Sukzession lebenden Kirchen sollten das Vorhandensein eines Amtes der „episkope" auch außerhalb ihrer selbst anerkennen, nicht in der bischöflichen Sukzession lebende Kirchen dagegen „müssen vielleicht" — „müssen" oder „vielleicht"? — „das Zeichen der bischöflichen Sukzession wieder (!) neu entdecken" (III, 53). Diese scheinbar ausgewogenen Vorschläge, die beide Seiten zu einem zumutbaren Schritt bewegen sollen, sind in Wahrheit blauäu-

gig, weil sie die Implikationen der Anerkennung nicht deutlich machen; darauf hat besonders Reinhard Frieling hingewiesen[20]: Mit der Anerkennung des Amtes ist ja im römisch-katholischen und auch im orthodoxen Sinne die Anerkennung einer bestimmten Vollmacht verbunden. Indem ich ein Amt in seiner Legitimität anerkenne, muß ich mich ihm beugen oder auch es auszuüben bereit sein. Kann im Rahmen einer Kirche, die sich der Reformation und damit dem biblischen Zeugnis verpflichtet weiß, ein mit Weihevollmachten ausgestattetes Bischofsamt akzeptiert oder gar ausgeübt werden? Ich sehe diese Möglichkeit nicht. Wenn das „Zeichen" der „Kontinuität" der „apostolischen Tradition" wirklich gerade an dieser Stelle gesucht werden muß (was, wie wir gesehen haben, aber erst noch zu begründen wäre), dann gälte es, genauer und unter Vermeidung der genannten Implikationen zu bestimmen, worin — theologisch und nicht nur kirchenpolitisch gesehen! — der Sinn der Annahme der bischöflichen Sukzession liegen soll.

2 Zur Kritik des Verständnisses von „Apostolizität" und „Sukzessionen" in den Lima-Papieren

Aus der Analyse bereits ergab sich eine Reihe von einzelnen kritischen Fragen und Anmerkungen, die nun nicht noch einmal aufgelistet, aber doch umfassenderen Perspektiven zugeordnet werden sollen. Dabei werden vermutlich Aspekte deutlich, die nicht nur den Verfassern der Lima-Papiere anzulasten sind, sondern an vielen Stellen der gegenwärtigen ökumenischen Diskussion beobachtet werden können. Es handelt sich um Fragen methodischer und inhaltlicher Natur.[21]

2.1 Kritische Anfragen zum methodischen Vorgehen der Lima-Papiere beim Umgang mit der Problematik von „Apostolizität" und „Sukzession"

2.1.1 Das formale Vorgehen

Betrachtet man die Lima-Erklärungen abgesehen von ihrem Inhalt und rein von ihrer (kirchen-)politischen Zielsetzung her, so fällt dreierlei auf:

(a) Das Gemeinsame zwischen den beteiligten Gesprächspartnern wird betont, aber in einer Weise zur Geltung gebracht, die nicht der Klarheit dient. Das zeigt sich inhaltlich etwa in der unklaren Beziehung zwischen Sukzession und ordiniertem Amt einerseits, Sukzession und Bischofsamt

andererseits: Formal erweist es sich insbesondere an dem extensiven Gebrauch des Epithetons „apostolisch". Was ist im Amts-Papier von Lima nicht alles „apostolisch" — der „Glaube", die „Gemeinschaft", das „Amt" natürlich, die „Sukzession", die „Tradition", die „Botschaft" (III, 33), das „Zeugnis" (III, 39); es gibt eine „apostolische Sendung" (III, 35K), einen „apostolischen Inhalt des ordinierten Amtes" (III, 53); das Leben der Kirche (III, 38), aber auch ihre Einheit (III, 40) werden mit „Apostolizität" in Zusammenhang gebracht; schließlich kennt das Papier die „Kirche der Apostel" (III, 34); die wohl aufschlußreichste Wendung in diesem Zusammenhang spricht von der „Kontinuität mit der apostolischen Zeit" (III, 52). Es mag einem angesichts dieser Beobachtung ein wenig bang werden im Blick auf die geplante Studie „Towards the common expression of the Apostolic Faith". In den Lima-Papieren jedenfalls ist der Gebrauch des Begriffs „apostolisch" äußerst vage und problematisch; er dient, wenn das Wortspiel erlaubt sein mag, nicht als Kriterium, sondern als „Klitterium".

(b) Der Maximalisierung des (scheinbar?) Gemeinsamen entspricht im Gegenzug die Ausklammerung des Bedrohlichen und Trennenden. So erscheint weder eine dezidierte theologische Interpretation der apostolischen Sukzession im Sinne ihres römisch-katholischen Verständnisses, das ja die Frage des Papstamtes einschließt, ja in ihr kulminiert, noch taucht eine profilierte Theologie des allgemeinen Priestertums auf: in der Mitte liegt holdes Bescheiden! Die reformatorische Erfahrung, daß sich Gottes Wort gegen diejenigen Kräfte durchsetzte, die sich auf Apostolizität und Sukzession beriefen, paßt natürlich in diesem Konzept nicht, — ganz zu schweigen von der Bedrohung durch den „Antichrist", der sich beispielsweise Luther ausgesetzt sah! Ich kann mir nicht vorstellen, daß das Ausklammern der wirklich belastenden Störfaktoren ökumenisch weiterführen wird. Kommunikationstheoretisch gilt ja gerade das Umgekehrte: Störungen haben Vorrang.

(c) In diesem Zusammenhang ist schließlich die Konvergenzmethode selbst ernstlich in Frage zu stellen. Das Amts-Papier von Lima versucht, die Lasten möglichst gleichmäßig auf die beteiligten Kontrahenten zu verteilen: Die einen sollen eben einen Schritt auf die anderen zu tun und die andern auf die einen — schon ist man sich näher. Das ist politisch sinnvoll. Aber welche theologische Vorentscheidung steht dahinter? Wieso sollte die „Wahrheit" den gemeinsamen Nenner ihrer verschiedenen Ausdrucksformen bilden?[22] Das ist doch kein theologisches Argument! Richtig daran bleibt, daß keine Kirche die Wahrheit gepachtet hat, sondern daß alle Kir-

chen zu Bekehrung und Buße aufgefordert sind. Das schließt aber nicht aus, daß in der einen Frage die eine Konfession, in einer anderen aber eine andere Konfession dem Evangelium nähersteht.

2.1.2 Der Schriftgebrauch

(a) Es liegt in der Natur der Sache, daß die Lima-Dokumente nicht vom reformatorischen Verständnis der Hl. Schrift und ihrer Normativität ausgehen. Gleichwohl ist für den evangelischen Partner schmerzlich, dies in nicht wenigen Hinsichten belegt zu finden. Hätte eine Konvergenz-Erklärung über Funktion und Relevanz der Hl. Schrift den Lima-Papieren vorausgehen müssen? In ihnen gilt jedenfalls die Hl. Schrift nicht als „judex", als Regel und Richtschnur. Wohl wird gefragt, ob das, was man zum Ausdruck bringen möchte, in irgendeiner Weise im Neuen Testament vorkommt — nicht unter der kritischen Hinsicht, was denn nun gelten solle, sondern mit der Absicht zu belegen, wie es mit „der Kirche" ehedem „war" (vgl. III, 9). Im Kommentar wird gelegentlich an Aspekte des neutestamentlichen Befundes erinnert (III, 9K, 17K); doch geschieht dies in dem unausgesprochen bleibenden Schema: Im Neuen Testament zwar — aber in der Alten Kirche. Ja, weithin scheint die Möglichkeit eines Gegensatzes zwischen Neuem Testament und Alter Kirche gar nicht in den Blick zu kommen. Damit legt sich eine unkritische und undifferenzierte Schau von Anfängen der Kirche nahe (vgl. III, 34 K). Wenn, was selten der Fall ist, biblisch argumentiert wird, unterlaufen abenteuerliche Schlußverfahren: „Weil Jesus kam, ‚um zu dienen' (Mk 10, 45; Lk 22, 27), bedeutet ausgesondert werden, zum Dienst geweiht zu werden" (III, 15). Aufs Ganze gesehen aber hat die Zitation einer Bibelstelle ohnehin keinen erkennbaren anderen Rang als die Zitation des Clemens von Rom oder Ignatius von Antiochien. Hinweise auf Schriftstellen bleiben oft ohne greifbare Folgen für die weitere theologische Argumentation.

(b) Daß es in den protestantischen, zunehmend aber auch in den anderen Kirchen eine Bibelwissenschaft mit ausgewiesenen Methoden und Ergebnissen gibt, ist dem Dokument ohnehin nicht anzumerken. Es wird höchste Zeit, daß sich profilierte und engagierte Exegeten in die ökumenische Diskussion einschalten! Sie läuft sonst Gefahr, in biblizistisch-bibelkundlichen Rekursen oder in der Hermeneutik der Alten Kirche steckenzubleiben.

(c) An dieser Stelle reproduziert sich freilich ein Defizit, das man auch sonst in der ökumenischen Diskussion beobachten kann: Die hermeneutischen Prinzipien, nach denen ökumenisch mit, aufgrund und unter der Bi-

bel gearbeitet werden soll, sind nur unzureichend reflektiert. Der Anspruch der Heiligen Schrift, wie er in den reformatorischen Kirchen etwa unter dem Stichwort „Gesetz und Evangelium" erfahren und formuliert wurde, droht in einer ökumenischen Konvergenzhermeneutik unterzugehen.

2.1.3 Theologische Vorentscheidungen

Im Amts-Papier von Lima ist eine Reihe von theologischen Vorentscheidungen enthalten, die ihre Auswirkungen auf den Umgang mit der Problematik von Apostolizität und Sukzession haben. Es handelt sich dabei nicht nur um ekklesiologische Vorentscheidungen, obwohl diese naturgemäß im Vordergrund stehen:

(a) Die Kirche wird nicht in erster Linie als „creatura verbi" verstanden, sondern als (heils-)geschichtliche Größe mit eigenem geistlichen Gewicht. Die Aussagen am Beginn des Amts-Papiers (III, 1-3) über die Sammlung der Gemeinde durch den Heiligen Geist aufgrund des Sieges Christi kommen eher als Gründungsvorgänge für eine dann selbständig „weiterlaufende" (vgl. III, 34K) Kirche zu stehen, nicht aber als Beschreibung der prinzipiellen und jederzeit gültigen Abhängigkeit bzw. Ermöglichung von Kirche überhaupt. Das Dokument ist hier freilich nicht eindeutig; daraus erwachsen fortwährend Unklarheiten in der Beziehung von theologischen und historischen Urteilen.[23] Doch dominiert die Vorstellung von einer Kirche, die „die Sendung der Apostel weiterzuführen" sucht (III, 39), ja die an „Christi eigener Sendung... teilhat" (III, 35). Diese Aussagen sollen ja nun auch aus reformatorischer Tradition nicht bestritten werden. Erhalten sie jedoch isoliert und einseitig das Schwergewicht, so hat das Folgen, die aus reformatorischer Sicht problematisch erscheinen müssen:

Kirche organisiert sich dann in erster Linie unter der Perspektive von „Kontinuität" und „Permanenz"; „Tradition" zu „hüten" scheint dann ihre vornehmste Aufgabe zu sein. Von hier aus ergeben sich Konsequenzen

— für die Struktur des Amtes, das am besten von seinen Trägern „öffentlich und *ständig*" wahrgenommen wird (III, 8; Hervorhebung von mir),
— für die Weise der Weitergabe des so verstandenen ordinierten Amtes: Die Sukzession ist dann „ein Ausdruck der Beständigkeit und daher der Kontinuität von Christi eigener Sendung, an der die Kirche teilhat" (III, 35),
— für das Verständnis der „Einheit" der Kirche, „die wir suchen", für die nämlich „das dreifache Amt des Bischofs, Presbyters und Diakons

heute als ein Ausdruck... und auch als ein Mittel, diese zu erreichen, dienen" soll (III, 22).

Mit der Überbetonung der „protologischen" Aspekte der Kirche und ihrer Weiterführung durch die Zeiten geht ein Verlust an eschatologischem Interesse und Engagement einher; die Hinweise auf das kommende Gottesreich in Abschnitt 1 haben eher Feigenblattfunktion. Dies hat aber Auswirkungen nicht nur auf die Eschatologie selbst, auf die Wahrnehmung von Menschenwelt und universaler Schöpfung, sondern — gleichsam im Rückstoßverfahren — auch auf die Ekklesiologie: Die Kirche nimmt sich nicht mehr zwischen dem ersten und dem letzten Advent Christi wahr, der letzte Advent kann ihr nicht mehr gefährlich werden, sie sieht sich nicht mehr der Kritik und der Krise ausgesetzt, Christologie und Ekklesiologie gehen auf eine gefährliche Weise ineinander über.

2.2 Kritische Perspektiven zu den inhaltlichen Aussagen der Lima-Papiere über Apostolizität und Sukzession

2.2.1 Kriterien der Apostolizität

Der Begriff „Apostolizität" soll im Amts-Papier von Lima wohl als theologisches Kriterium dienen, von dem aus sich entscheiden läßt, was wahrer „apostolischer" Glaube ist und wie eine sich als „apostolisch" verstehende Kirche sich zu organisieren hat. Doch hat sich einerseits gezeigt: Der Begriff wird so vage und dabei so extensiv verwendet, daß er die Funktion eines Kriteriums nicht übernehmen kann. Andererseits wäre, selbst wenn diese technische Schwierigkeit sich beheben ließe, immer noch zu klären, ob es sich hier um ein echtes, wesentliches, legitimes Kriterium handelt. Das wird im Dokument als entschieden oder als evident vorausgesetzt. Doch muß diese Voraussetzung überprüft werden. Nach den Erfahrungen der Reformation ist „Apostolizität" nicht an sich schon ein Kriterium, sondern es bedarf der Kriterien dafür, unter welchen Bedingungen und in welchen Hinsichten sie Kriterium sein kann. Die Theologie der Reformation fordert, daß vom Zeugnis der Heiligen Schrift aus zu erheben sei, was in Wahrheit als „apostolisch" gelten darf und muß. Das in diesem Zusammenhang auftauchende Desiderat einer ökumenischen Hermeneutik der Heiligen Schrift wurde schon genannt.

2.2.2 Neugestaltung des ordinierten Amtes

Für die Aussagen des Amts-Papiers von Lima steht weithin der orthodoxe oder römisch-katholische Priester Pate, jedenfalls „Personen, die öffentlich und ständig dafür verantwortlich sind, auf ihre (=der Kirche) fundamentale Abhängigkeit von Jesus Christus hinzuweisen, und die dadurch innerhalb der vielfältigen Gaben einen Bezugspunkt ihrer Einheit darstellen" (III, 8). Damit wird der statische Charakter des hier intendierten Amtsverständnisses unterstrichen: „ständig — darstellen". Es fragt sich aber, ob das, was hier ständig dargestellt werden soll, nicht notwendig (auch im Sinne der Lima-Papiere) einen dynamischen und funktionalen Charakter hat. Auch dadurch, daß immer neu „Personen", wenngleich mit begrenzten Aufgaben und auf Zeit, in den dynamischen Prozeß des funktionellen Vollzugs des Amts hineingeraten bzw. durch Ordination hineingenommen werden, entsteht ein Bezugspunkt, besser: Bezugsgeschehen der Einheit der Kirche. Hier zeigt sich gegenüber dem Accra-Papier ein erheblicher Verlust. Es würde sich lohnen, das reformatorische Anliegen des Allgemeinen Priestertums der Glaubenden und das Anliegen des ordinierten Amts, wie es in den Lima-Papieren formuliert wird, daraufhin zu prüfen, ob nicht die auf eine bestimmte Zeit, einen bestimmten Ort, einen bestimmten Auftrag limitierte Ordination eine gut brauchbare Brücke zwischen beiden Positionen bilden könnte. Der Gesichtspunkt der „geordneten Weitergabe" des Amtes im Sinne dessen, was das Papier unter „Sukzession" versteht, würde dabei volle Berücksichtigung finden können. Zugleich damit aber würde deutlich, daß die innere Struktur der Gemeinde Christi durch den Hinweis auf die Funktion des (hierarchisch gegliederten?) Amtes für die Gemeinde nur unzureichend beschrieben ist. Ein im Neuen Testament nicht zu übersehendes Prinzip, nach dem christliche Gemeinde sich aufbaut und mit dem die Kirchen der Reformation nicht unerhebliche Erfahrungen gemacht haben, lautet: Nehmt einander an, wie Christus euch angenommen hat — so daß[24] einer am andern die Funktion Christi ausüben kann. Das limitierte, aber ordinierte Amt könnte zwischen beiden Ansätzen vermitteln. Die Pastorenkirchen des Protestanismus sind in keiner günstigen Position, wenn sie sich als einladende Werbung für diesen Vermittlungsansatz empfehlen wollen.

Schmerzlich zu vermissen ist in ihnen bislang sowohl eine überzeugende Praxis, wie auch — nebenbei bemerkt — eine gründliche theologische Durchdringung des „Allgemeinen Priestertums"[25].

2.2.3 Der Horizont einer zukünftigen Theologie

Das Amts-Papier von Lima ist wie das gesamte Dokument, ja wie die meisten Dokumente dieser Art, nach rückwärts gerichtet: Traditionen werden miteinander verglichen und, wenn möglich, in eine günstige Relation zueinander gebracht. Ansätze aus der gegenwärtigen theologischen Diskussion werden ausgeblendet[26], vielleicht schon deswegen, weil von ihr neue Störfaktoren für den Konvergenzprozeß zu befürchten sind. Im Blick auf die exegetische Rechenschaft ist das unerträglich, weil es sich auch für den Umgang mit Tradition als unsachgemäß erweist. Aber auch im Blick auf die Systematische Theologie erscheint es mir bedenklich: In den Konvergenz-Aussagen steckt eine Menge von systematisch-theologischen Vorentscheidungen, nur daß diese meist aus vergangenen Zeiten stammen.

Dem unvoreingenommenen Betrachter wird beispielsweise auffallen, in wie starkem Maße die Aussagen der Lima-Papiere über „Apostolizität", „ordiniertes Amt" und „Sukzession" einer theistisch konzipierten Gotteslehre entsprechen. Beispiel: Die Amtsträger „manifestieren und üben die Autorität Christi in einer Weise aus, in der Christus selbst die Autorität Gottes der Welt offenbarte" — nämlich durch Leben für die Gemeinschaft (III, 16). Der theistische Ansatz kann zwar trinitarisch verschleiert (und zugleich wieder christologisch gestützt) werden: „Die Autorität des ordinierten Amtsträgers" — nicht: des Amtes! — „ist begründet in Jesus Christus, der sie vom Vater (Mt 28, 18) empfangen hat und der sie durch den Heiligen Geist im Akt der Ordination verleiht" (III, 15). Der theistische Hintergrund ist jedenfalls nicht zu übersehen. Ein kontrastierender Vergleichsvorschlag mag deutlich machen, worum es mir hier geht: Von Paul Tillichs Theologie aus läßt sich eine Theologie des ordinierten Amts im Sinne des Lima-Vorschlags nicht gewinnen! Es bedeutet aber eine Reduktion ökumenischer Möglichkeiten, wenn derartige Impulse nicht ernstgenommen werden. Ich denke dabei an Ansätze der Prozeß-Theologie, aber ebenso an Elemente der altkirchlichen ökonomisch gefaßten Trinitätslehre, wie sie Jürgen Moltmann[27] aufgreift, oder auch, wie ich selbst[28] sie fruchtbar zu machen versuche.

Um zum Abschluß zu kommen: Ich sehe die Kirchen und Theologen, die sich der Reformation des 16. Jahrhunderts verpflichtet wissen, durch das Lima-Papier (und insbesondere durch seine Äußerungen zu Apostolizität, Amt und Sukzession) dazu herausgefordert, die Erfahrungen und Einsichten der Reformation schärfer und entschiedener zu artikulieren, als dies bisher geschehen ist.

Nur so können sie ihrem ökumenischen Mandat entsprechen.

1 WA 39, 2, 177, 1. „Haec est vera definito Ecclesiae, non quae succedit Apostolis, sed quae confitetur, quod Christus sit filius Dei" (WA 39, 1, 191, 28).

2 „Verflucht sei aller Gehorsam in den Abgrund der Hölle, so der Oberkeit, Vater, Mutter, ja auch der Kirche gehorsam ist, so daß er Gott ungehorsam ist. Hier kenne ich weder Vater, Mutter, Freundschaft, Oberkeit oder christliche Kirche" (WA 28, 24, 15).

3 WA 38, 208.

4 Inst 4, 8, 9.

5 Vgl. meinen Beitrag: „Alle eins" oder „Streiten verbindet"? Das Paradigma ökumenischer Theologie stimmt nicht mehr: DPfBl 83 (1983) 474-477, sowie Reinhard Slenczka, Die dogmatische Relevanz der Ergebnisse theologischer Gespräche zwischen römisch-katholischen und evangelischen Theologen: ÖR 29 (1980) 440-460.

6 Vgl. H. G. Link in: LM 21 (1982) 21f.

7 Vgl. Georg H. Vischer, Apostolischer Dienst. Fünfzig Jahre Diskussion über das kirchliche Amt in Glauben und Kirchenverfassung, Frankfurt/M. 1982.

8 Dies wird in gewisser Weise auch explizit zum Ausdruck gebracht, wenn (III, 52) in der Schlußpassage formuliert wird, auf dem Weg zu gegenseitiger Anerkennung der Ämter sei „die (sc. Anerkennung) der apostolischen Sukzession von besonderer Bedeutung".

9 Hervorhebungen von mir.

10 Über den freilich der nichtreformatorische Leser immer noch „überrascht" sein mag; E. Lanne, Das ordinierte Amt: Ökumenische Konvergenz, in: M. Thurian, Hg., Ökumenische Perspektiven von Taufe, Eucharistie und Amt, Frankfurt/M., Paderborn 1983, 138-146; hier: 139.

11 Statt dessen wird weniger erreicht als im Aufbau von „Lumen gentium", der immerhin deutlich zu machen vermag, inwiefern die „hierarchische Verfassung der Kirche, insbesondere das Bischofsamt" (III) auf das „Volk Gottes" (II) bezogen ist und dem „Mysterium der Kirche" (I) entspricht. Dieses Anliegen wird dann, freilich eher im Sinne des II. Vaticanums als im Sinne der Reformation, bei dem Versuch der Verhältnisbestimmung von „Kirche und dem ordinierten Amt" (Abschn. II) nachgeholt: Die Träger des ordinierten Amts stellen „einen" (III, 17K: „den") „Bezugspunkt" der Einheit der vielfältigen Gaben dar (III, 8), „wachen" (III, 14K) und erfüllen „einen besonderen priesterlichen Dienst", „indem sie das königliche und prophetische Priestertum aller Gläubigen... stärken und auferbauen" (III, 17).

12 Hervorhebungen von mir. Zu dem hier vorausgesetzten einheitlichen Apostelbegriff vgl. III, 3K.

13 Sofern „ordiniertes Amt" im Sinne von III, 7c („bezieht sich auf Personen, die ein Charisma empfangen haben und die die Kirche zum Dienst ernennt durch die Ordination, durch Anrufung des Geistes und Handauflegung") verstanden werden soll und sofern „grundlegend" heißen soll: „konstitutiv für das Leben und Zeugnis der Kirche" (III, 8; worauf 11K verweist). Das Accra-Papier (III, 31, 32) hatte hier noch viel differenzierter gearbeitet!

14 Vgl. oben 11: „So wie..."!

15 Vgl. Lg 8!

16 Vgl. Georg H. Vischer, 226.

17 AaO 140.

18 Im Interesse einer Maximalisierung der Konvergenz weist er darauf hin, daß die anderen „Formen", in denen (nach III, 36) apostolische Tradition zum Ausdruck kam, keineswegs andere Formen ihrer Weitergabe sein müssen, sondern hier sei an „die Weitergabe des Evangeliums und das Leben in Gemeinschaft gedacht" (AaO 141).

19 Darauf macht Reinhard Frieling aufmerksam: Konfessionskundliches Institut (Hg.), Kommentar zu den Lima-Erklärungen über Taufe, Eucharistie und Amt, Göttingen 1983, 146.

[20] Ebd. 146f.

[21] Vgl. auch die kritische Stellungnahme von Johannes Dantine, Zur Konvergenzerklärung über Taufe, Eucharistie und Amt der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (Lima 1982): ÖR 32 (1983) 12-27.

[22] Vgl. die kritischen Anmerkungen von Johannes Dantine, aaO S. 25!

[23] Vermittlungsversuch z. B.: „So wie Jesus Christus die Apostel auserwählt und ausgesandt hat, so fährt Christus durch den Heiligen Geist fort...", III, 11.

[24] „Unusquisque alteri Christus quidam fieri", WA 7, 65f.

[25] Vgl. N. Storck, Das Allgemeine Priestertum bei Luther, München 1953; ferner: C. Eastwood, The Royal Priesthood of the Faithful, London 1963, und Y. Congar, Der Laie, Stuttgart ^{2}1957.

[26] Vgl. Dantine, a.a.O. 23, 24, moniert am Lima-Dokument, daß insbesondere neuere Ansätze der katholischen Theologie und der Theologie der Dritten Welt nicht ausreichend berücksichtigt werden.

[27] Vgl. J. Moltmann, Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre, München 1980.

[28] Vgl. H.-M. Barth, Wohin — Woher mein Ruf? Zur Theologie des Bittgebets, München 1981, 112-206.

Die Rezeption der Dialoge[1]

VON GÜNTHER GASSMANN

Vor sieben Jahren habe ich in dieser Zeitschrift einen Beitrag über „Rezeption im ökumenischen Kontext" (ÖR 26, Juli 1977, S. 314-327) veröffentlicht. Inzwischen ist die Bemühung um eine Klärung des Begriffs und der Sache der Rezeption weitergegangen.[2] Ich möchte hier die früheren Überlegungen weiterführen und diese vor allem zuspitzen auf die uns zunehmend beschäftigende Aufgabe der Rezeption der interkonfessionellen Dialoge und ihrer Ergebnisse. Dabei habe ich sowohl die bilateralen Dialoge zwischen Weltweiten christlichen Gemeinschaften als auch den multilateralen Dialog im Rahmen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK im Blick, der als ein bedeutsames Ereignis das Lima-Dokument über „Taufe, Eucharistie und Amt" den Kirchen zur Rezeption unterbreitet hat.

1. *Dialoge und Rezeption*

Ist Rezeption ein Korrelationsbegriff zu Dialog in ähnlicher Weise wie Rezeption ein Korrelationsbegriff zu Konzil ist?[3] Genauer: Gehört es zum Begriff und Wesen des Dialogs selbst, daß er ohne Rezeption nur unzureichend beschrieben, ja in seiner Wirklichkeit und vor allem Intention partiell, unvollständig bliebe?

Wenngleich die verschiedenen ökumenischen Dialoge, ob nun multilateraler oder bilateraler Art, zum Teil unterschiedliche Intentionen verfolgen, haben sie jedoch eines gemeinsam: Sie werden nicht um ihrer selbst willen, nicht einfach nur als interessanter und anregender geistiger Austausch der an ihnen beteiligten Partner geführt. Sie weisen über sich hinaus, sie möchten etwas bewirken im Bemühen um die Sichtbar- und Wirksammachung der Einheit der Kirche Jesu Christi. Eine solche Wirkung in der Perspektive der Einheit der Kirche ist aber nur möglich durch Rezeption, d. h. durch Aufnahme, Annahme dessen, was die Dialoge erreichen, bewirken wollen. Der Intention der Dialoge entspricht die Rezeption. In diesem Sinne ist Rezeption in der Tat ein Korrelationsbegriff zu Dialog, ja noch mehr: Rezeption gehört unmittelbar zum Begriff und Wesen des ökumenischen Dialogs hinzu.

Wir können noch einen Schritt über diese erste Klärung hinausgehen. Rezeption ist nicht nur ein Geschehen, das zum Dialog und vor allem seiner Intention hinzugehört. Der ökumenische Dialog selbst ist bereits Rezeption, er ist gekennzeichnet durch Rezeption. Das läßt sich deutlich an den Dialogen, deren Verlauf und Ergebnisse wir jetzt überblicken können, nachweisen.

Die ökumenischen Dialoge stehen ja nicht am Anfang des ökumenischen Gesprächs in seinen vielfältigen Ausdrucksformen. Ihnen sind Begegnungen zwischen den Kirchen auf allen Ebenen, ökumenischer Austausch im Bereich der theologischen Arbeit, ökumenische Überlegungen einzelner und von Gruppen vorausgegangen, und sie werden auch weiterhin von diesen begleitet. Die Dialoge vollziehen sich also nicht ohne vorausgehende und sie begleitende ökumenische Bemühung und Entwicklung. Sie sind daher Bestandteil eines umfassenderen kirchengeschichtlichen Prozesses und stehen in einer Wechselbeziehung mit diesem: Der Dialog wäre ohne diesen umfassenden Prozeß gar nicht möglich, und zugleich ist er aktiv mitwirkend an diesem Prozeß beteiligt. Von daher erweist sich der gelegentlich erhobene Vorwurf, in den Dialogen vollziehe sich ein abstraktes, rein theoretisierendes und rückwärtsgewandtes Theologenpalaver, als unsinnig oder

zumindest als oberflächlich. Diese Einbettung der Dialoge in den breiteren Strom der ökumenischen Geschichte verwehrt aber auch eine entgegengesetzte Überbewertung der Dialoge. Diese sind weder die allein wesentliche und entscheidende Ausdrucksform ökumenischer Annäherung, noch ist in ihren Ergebnissen ausschließlich das schöpferische Produkt einer im Dialog selbst erzielten Konvergenz oder Übereinstimmung zu sehen.

Diese zuletzt genannte Einschränkung meint aber positiv: Die Bedeutung der Dialoge besteht gerade darin, im breiten Strom ökumenischen Bemühens jene neuen theologischen Einsichten und Entwicklungen aufzuspüren und aufzunehmen, das heißt zu rezipieren, die unmittelbar oder mittelbar zur Überwindung bislang trennend divergierender Positionen beitragen und die Formulierung konvergierender und übereinstimmender Verständnisse christlicher Lehre und Praxis ermöglichen. Zum Beispiel: Ein lutherisch/römisch-katholischer Dialog, der, wie vor kurzem in den USA, als Ergebnis eine weitreichende Übereinstimmung in der Lehre von der Rechtfertigung zu formulieren vermag, hat diese Übereinstimmung durch Rezeption erreicht. Einzelne lutherische und römisch-katholische Theologen haben schon seit Jahren an einer theologiegeschichtlichen Aufarbeitung des fundamentalen Gegensatzes im Verständnis der Rechtfertigung gearbeitet. Durch diese intensive Beschäftigung konnten Mißverständnisse, unzutreffende Darstellungen und durch Kontroversen provozierte Einseitigkeiten freigelegt und überwunden werden. Gleichzeitig und wohl nicht unverbunden mit dieser Aufarbeitung der Vergangenheit wurden auch in gegenwärtigen lutherischen und römisch-katholischen Darstellungen der Rechtfertigungslehre und Gnadenlehre die Entgegensetzungen der Vergangenheit überwunden und wesentliche Einsichten und Anliegen der jeweils anderen Seite aufgenommen.

Der Dialog über die Rechtfertigung konnte sich also auf diese konvergierende Entwicklung beziehen. Er identifizierte die Ergebnisse dieser Entwicklung, prüfte sie auf ihre Haltbarkeit, beurteilte den Grad der erreichten Übereinstimmung im Blick auf die Lehrtradition der beiden Kirchen, faßte die vorliegenden Ergebnisse zusammen und formulierte sie in der Form eines Berichts. In dieser Weise rezipierte der Dialog, wobei sich diese Rezeption in einer theologisch höchst aktiven und schöpferischen Weise vollzog. Rezeption ist viel mehr als nur zulassendes Annehmen oder passives Übernehmen.

In vergleichbarer Weise ist auch „Taufe, Eucharistie und Amt" Ergebnis einer Rezeption. In diesem Text ist das aufgenommen, zusammengefaßt und formuliert worden, was in der vorausgegangenen Arbeit von Glauben

und Kirchenverfassung erarbeitet worden ist. Aber nicht nur das. Auch die Antworten der Kirchen auf den Vorläufer-Text von Accra 1974 sind mit ihren kritischen Anfragen und positiven Vorschlägen berücksichtigt worden. Und schließlich sind, wie im Vorwort ausdrücklich vermerkt wird, Einsichten und Ergebnisse bilateraler Dialoge übernommen und integriert worden. Dieser weitgefaßte Rezeptionsvorgang macht diesen Text zu einem repräsentativen Ausdruck dafür, was heute in der Christenheit an Konvergenz und Konsens in den drei Grundfragen der Taufe, Eucharistie und des Amtes möglich ist.

Die Erkenntnis, daß die Dialoge selbst bereits Rezeption darstellen, ist mehr als nur eine faktische Feststellung oder eine Beobachtung zum Verfahren oder Charakter der Dialoge. Sie sagt auch etwas über die Bedeutung, Repräsentativität und Autorität der Dialogergebnisse aus. Denn nun wird deutlich, daß diese Ergebnisse nicht nur auf den Einsichten einer kleinen Gruppe von Dialogteilnehmern beruhen, und mögen diese auch noch so repräsentativ für die Kirchen sein, in deren Namen und Auftrag sie den Dialog führen. Vielmehr spiegeln die Ergebnisse der Dialoge sehr viel breitere Konvergenzprozesse in Zeit und Raum wider. Darin wiederum liegt die Chance der Dialoge beschlossen, einen für die Rezeption ihrer Ergebnisse bereits vorbereiteten Boden vorzufinden.

Diese Beobachtung und Überlegung macht ihrerseits auf die entscheidende Rolle und Bedeutung der Dialoge aufmerksam. Nur durch die konzentrierte Anstrengung, mit der in den Dialogen vielgestaltige, diffuse und oft auch verwirrende ökumenische Annäherungen in Theologie und Kirche aufgenommen, geprüft und formuliert werden, wird deren Rezeption in den Kirchen und durch diese ermöglicht. Auf diese Weise bekommt auch das, was rezipiert werden soll, klarere Umrisse.

Die Dialoge sind selbst Rezeption, sie sind ihrem Wesen nach auf Rezeption hin angelegt, und sie ermöglichen erst Rezeption in einem spezifischeren ekklesiologischen und ökumenischen Sinne. Diesem Weg vom Dialog zur Rezeption wollen wir uns jetzt zuwenden.

2. *Vom Dialog zur Rezeption*

Es liegt nicht nur im Wesen und vor allem in der Intention der ökumenischen Dialoge beschlossen, daß sie auf Rezeption, auf Wirkung und Annahme zur Förderung größerer Gemeinschaft unter den am Dialog beteiligten Kirchen angelegt sind. Auch die Kirchen oder Weltweiten christlichen Gemeinschaften, die miteinander in einen Dialog eintreten und hierfür ihre

Vertreter ernennen, tun dies in der Erwartung, daß ein solcher Dialog ökumenisch etwas bewirkt. Die Bereitschaft zum Dialog setzt also grundsätzlich die Offenheit für eine Rezeption mit voraus. Daran müssen die Kirchen vielleicht gelegentlich erinnert werden.

Welches sind die wesentlichen Elemente einer Rezeption der Dialoge durch die Kirche?

2.1. *Was soll rezipiert werden?*

Der mehrdeutige Titel dieses Beitrags „Die Rezeption der Dialoge" weist einmal darauf hin, daß die *Dialoge* selbst (genetivus subjectivus) etwas rezipieren. Davon war bereits die Rede. Gleichzeitig besagt der Titel, daß es um eine *Rezeption* der Dialoge (genetivus objectivus) geht. Das heißt zunächst, daß nicht nur die *Ergebnisse* eines Dialogs in der Form von formulierten Berichten oder Erklärungen Gegenstand der Rezeption sind, sondern der *Dialog insgesamt*. Das scheint mir wichtig zu sein, weil hier die umfassendere Wirklichkeit eines Dialogs in den Blick kommt, die weit über die verabschiedeten Texte hinausgeht.

Was bedeutet es dann aber, wenn in diesem weiteren Sinne von einer Rezeption der Dialoge die Rede ist? Ich sehe hier — im Augenblick — zwei Aspekte der Rezeption.

(a) Ein offizieller Dialog zwischen zwei oder mehreren Kirchen oder weltweiten Gemeinschaften ist ja etwas anderes als Kontakt und Zusammenarbeit. Kirchen treten in eine theologische und geistliche Begegnung ein, mit der sie bestimmte Erwartungen für ihre zukünftige Gemeinschaft miteinander verbinden und für deren Gelingen sie den Beistand des Heiligen Geistes erbitten. Rezeption des Dialogs kann hier nur bedeuten, daß die Kirchen den Dialog nicht als ein isoliertes und sich gelegentlich vollziehendes Treffen einer Kommission betrachten. Vielmehr sollen sie sich in ihren Beziehungen insgesamt mit in das geistliche Geschehen der Begegnung und des Austauschs auf größere Gemeinschaft hin hineinnehmen lassen, das im Dialog seinen exemplarischen und konzentrierten Ausdruck findet.

(b) Eine Rezeption eines Dialogs findet außerdem dort statt, wo in einem offiziellen Akt der Rezeption nicht ein Dialogtext als solcher, sondern die Einsichten und Auswirkungen eines Dialogprozesses, oder mehrerer sukzessiver und paralleler Dialoge insgesamt, rezipiert werden. Dies läßt sich durch eines der bisher noch seltenen Beispiele einer offiziellen Rezeption eines Dialogs veranschaulichen: Im September 1982 beschlossen die Generalsynoden der Amerikanischen Lutherischen Kirche, der Lutherischen Kir-

che in Amerika und der Vereinigung Evangelisch-Lutherischer Kirchen einerseits und der Episkopalkirche in den USA andererseits, in eine anglikanisch-lutherische Interims-Abendmahlsgemeinschaft einzutreten. Diesem Beschluß lag nur ein kurzer, gleichlautender Text zugrunde. In ihm wurde begründend auf die Konvergenzen und Übereinstimmungen verwiesen, die in zwei anglikanisch-lutherischen Dialogrunden in den USA und im Dialog zwischen Lutherischem Weltbund und Anglikanischer Gemeinschaft erreicht worden waren. Dies scheint mir ein geradezu „klassisches" Beispiel für die Rezeption eines Dialogs insgesamt zu sein.

(c) In den meisten Fällen wird es bei der Rezeption der Dialoge allerdings um die Rezeption von *Dialogergebnissen* in der Form von Texten gehen. Dies liegt sowohl von der Methode der Dialoge wie auch von der Methode der Rezeption her nahe. Dialogprozesse, in denen sich Konvergenzen und Übereinstimmungen abzeichnen, müssen solche Konvergenzen und Übereinstimmungen formulieren, wenn sie denn eine Wirkung über sich selbst hinaus haben wollen. Und die Kirchen können solche Konvergenzen und Übereinstimmungen nur aufnehmen, diskutieren und prüfen, wenn sie ihnen in einer greifbaren, formulierten Form vorliegen. Dies ist im Augenblick bei einer Reihe von Dialogergebnissen — bilateralen wie multilateralen — der Fall.

(d) Doch der Hinweis auf den Gedanken einer Rezeption der Dialoge überhaupt sollte uns auch hier helfen, solche Texte nicht isoliert von dem theologisch-geistlichen Dialoggeschehen zu behandeln, aus dem heraus sie erwachsen sind. So sollte der relativ kurze und dichte Schlußbericht der Internationalen Anglikanisch/Römisch-katholischen Kommission (ARCIC) nicht ohne einen Zusammenhang mit dem umfassenderen anglikanisch/römisch-katholischen Dialog und den Beziehungen zwischen beiden Gemeinschaften gelesen und beurteilt werden. Und der ebenfalls knappe Lima-Text über „Taufe, Eucharistie und Amt" müßte im Rahmen des langjährigen und breiten Dialogs in Glauben und Kirchenverfassung mit seinen vielen Zwischenergebnissen beurteilt werden. Es ist ein Mangel vieler Dialogtexte, daß sie selbst nicht deutlich genug auf diesen breiteren Dialogprozeß hinweisen, dessen „Spitze des Eisberges" sie sind. Die Dialoge *und* ihre Ergebnisse, und nicht bloß Texte, sind zu rezipieren.

2.2 *Wer rezipiert?*

Die Frage nach dem Subjekt der Rezeption bezeichnet selbst schon ein kontroverstheologisches Problem.[4] Damit wird auf die unterschiedlichen

Strukturen der Autorität und Lehrvollmacht in den verschiedenen Kirchen hingewiesen. Als eine aufschlußreiche „Fallstudie" für diese Unterschiede wird sich der „Rezeptionsprozeß" des Lima-Textes erweisen. Es besteht Übereinstimmung darin, daß die Kirchen Subjekt der Rezeption sind. Aber bedeutet dies nun die Kirchen als weltweite Gemeinschaft oder als einzelne Lokalkirchen? Auch darin besteht zunehmend Übereinstimmung, daß in den Kirchen das ganze Volk Gottes in irgendeiner Form am Prozeß der Rezeption beteiligt sein sollte. Aber wer sind dann diejenigen, die dem Ergebnis eines solchen Prozesses offiziellen Ausdruck verleihen? Ein Konzil, eine Bischofskonferenz, ein synodales Gremium, eine Kirchenleitung, ein Kirchenleiter, die Summe der Gemeinden? Hier sehen wir uns einer Verschiedenheit gegenüber, die selbst Gegenstand des ökumenischen Dialogs ist und es in Zukunft sicherlich noch stärker werden muß.

Für meine lutherische Tradition gilt, daß der gesamten Kirche und in besonderer Weise den Pfarrern, theologischen Lehrern, Synoden und Bischöfen eine Verantwortung für die Lehre der Kirche und damit auch für die Rezeption der Dialoge zukommt. Dieses Zusammenwirken der verschiedenen Gaben und Verantwortungen in der Kirche findet auch in Rezeptionsprozessen seinen Ausdruck. Gemeinden, Versammlungen der Pfarrer und Bischöfe, theologische Fakultäten und Kommissionen beschäftigen sich mit den Dialogergebnissen und nehmen dazu Stellung. Repräsentative Versammlungen der Kirchen wie z. B. Synoden fassen dann auf der Grundlage des breiteren Rezeptionsprozesses in der Kirche offizielle Beschlüsse zu diesen Ergebnissen.

2.3 *Wie geschieht Rezeption?*

Die Arbeiten zum Verständnis von Rezeption haben in den letzten Jahren deutlich gemacht, daß Rezeption sich nicht auf einzelne formelle Rezeptionsakte begrenzen läßt. Rezeption vollzieht sich in Prozessen und auf verschiedenen Ebenen und in vielfältigen Formen vor und zusammen mit offiziellen kirchlichen Akten der Rezeption. Das bedeutet, daß sich mit den Dialogen und durch sie eine Rezeption von theologischen und geistlichen Einsichten und Perspektiven vollzieht, durch die das Denken der eigenen Kirche erweitert und die Praxis der Kirche bereichert wird. Ich kann solche Rezeptionsprozesse in meiner eigenen Kirche beobachten, durch die z. B. das Sakramentsverständnis und die liturgische Praxis aufgrund von Impulsen und Einsichten aus dem Dialog mit der römisch-katholischen, orthodoxen und anglikanischen Tradition neue Akzente erhält oder vergessene

Aspekte unserer eigenen Tradition (z.B. die Bedeutung und Praxis der Beichte) wiederentdeckt werden. Auch das Aufkommen von Kommunitäten in evangelischen Kirchen ist ein Ausdruck solcher Rezeption.

Rezeptionsprozesse dieser Art, und zwar in der Theologie wie in der Praxis, werden durch die Beschäftigung mit den konkreten, zur Rezeption unterbreiteten Dialogergebnissen verstärkt. Diese Wirkung zeichnet sich z.B. deutlich im Blick auf „Taufe, Eucharistie und Amt" ab. So wird z.B. in der Beschäftigung mit diesem Text der Zusammenhang von Taufe und Glaube neu bedacht und seine praktische Verwirklichung überlegt. Der Teil über die Eucharistie regt zu einer Erweiterung eines stark auf Sündenvergebung konzentrierten Abendmahlsverständnisses an. Der Teil über das Amt lehrt z.B. Lutheraner, den Gedanken der apostolischen Kontinuität der ganzen Kirche ernst zu nehmen und die Sukzession des Amtes in diesem Rahmen neu zu sehen. Die sog. „Lima-Liturgie" wird zu einer stärkeren Entfaltung des eucharistischen Gebets in der Gottesdienstordnung herangezogen. Die Hinweise des Lima-Textes auf die sozialethischen Implikationen der Sakramente richten den Blick auf bislang wenig beachtete Gesichtspunkte. Als kürzlich eine Konsultation des Lutherischen Weltbundes eine Erklärung zum Bischofsamt erarbeitete[5], bezog sie sich dabei ausdrücklich auf den Lima-Text wie auf den Bericht „Das geistliche Amt in der Kirche" des internationalen lutherisch/römisch-katholischen Dialogs.

In allen diesen Fällen geschieht bereits Rezeption, das heißt: Aufnahme dessen, was in den Dialogen geschieht und in ihren Ergebnissen ausgesagt wird. Aufnahme bedeutet aber mehr als nur Zustimmung. Sie ist zugleich Veränderung und Erneuerung im Denken und Leben der eigenen Kirche und wirkt sich darin gleichzeitig als reale Annäherung zu anderen kirchlichen Traditionen aus. In diesem Prozeß bewahrheitet sich die ökumenische These, daß Einheit und Erneuerung in einem untrennbaren Zusammenhang stehen, daß das eine nicht ohne das andere sein kann.

Erst im Rahmen und unter Voraussetzung dieses breiteren Rezeptionsprozesses im Zusammenhang mit dem Geschehen und den Ergebnissen der Dialoge sind dann offizielle Akte der Rezeption möglich und wirkungsvoll. Daß solche Akte notwendig sind, ist offenkundig. Denn nur durch sie können die offiziellen Beziehungen zwischen den Kirchen in Richtung auf engere Gemeinschaft verändert werden. Solche Akte sind noch selten und im Blick auf die Ergebnisse mancher Dialoge werden sie von vielen Gliedern der an diesen Dialogen beteiligten Kirchen erwartet.

Diesen Überlegungen sei noch hinzugefügt, daß Rezeption weder im Sinne solcher offizieller Akte noch in ihrer breiteren Form in Theologie und

Praxis der Kirche nur in der positiven und vollständigen Aufnahme der Dialoge und ihrer Ergebnisse bestehen muß und kann. Sie schließt immer Prüfung und damit Kritik, Auswahl und Modifikation mit ein. Und dies sowohl im Blick auf Verhältnisse in der eigenen Kirche, die durch die Dialoge herausgefordert werden, wie auch im Blick auf die Dialoge. So kann natürlich auch der Fall eintreten, daß Dialogen eine Rezeption ganz oder teilweise verweigert wird, weil einige ihrer Ergebnisse nicht annehmbar, rezipierbar zu sein scheinen. Damit stellt sich die Frage nach den Kriterien, die für eine Rezeption, eine partielle Rezeption oder eine verweigerte Rezeption bestimmend sind.

2.4 *Welches sind die Kriterien für Rezeption?*

Ähnlich wie bei der Frage nach dem Subjekt von Rezeption geben die Kirchen auf die Frage nach den Kriterien für Rezeption unterschiedliche Antworten: Die Heilige Schrift, oder die Heilige Schrift und die Tradition der alten, ungeteilten Kirche, oder die Heilige Schrift und für die Lehre der eigenen Kirche wesentliche Bekenntnisschriften, oder die Heilige Schrift und das gegenwärtige Verständnis des christlichen Glaubens etc. Wir haben im ökumenischen Dialog gelernt, daß auch die liturgischen Ordnungen ein solches Kriterium sein können. So hat z. B. in der Frage des Verständnisses der Ordination zum geistlichen Amt ein Vergleich von Ordinationsliturgien eine weitgehendere Übereinstimmung ans Licht gebracht als die theologische Diskussion.

Bei aller Verschiedenheit der jeweils herangezogenen Kriterien scheint mir aber die wesentliche Frage zu sein, wie diese Kriterien angewandt werden. Auch hier verspricht der Rezeptionsprozeß von „Taufe, Eucharistie und Amt" eine interessante Fallstudie zu werden. Es scheint in vielen Kirchen noch immer die Neigung zu bestehen, Rezeption mit Übereinstimmung oder gar Identität der Dialogergebnisse mit den in der eigenen Kirche geltenden überkommenen Formen oder Formulierungen der christlichen Lehre und den Formen und Strukturen des kirchlichen Lebens gleichzusetzen. In dieser engen Perspektive der Kriterien wäre eigentlich nur ein Dialog innerhalb der eigenen konfessionellen Tradition rezipierbar. Wie aber können Kirchen ihrer eigenen Glaubenstradition und den für diese bestimmenden Kriterien treu bleiben und dennoch offen sein für eine Rezeption der Dialoge, in deren Ergebnissen sie eben nicht einfach nur eine Widerspiegelung ihrer eigenen Glaubenstradition sehen und erwarten können?

In den Ergebnissen der bilateralen Dialoge und im multilateralen Lima-Text finden sich Aussagen, die auf den ersten Blick nicht identisch sind mit Lehre und Praxis der eigenen Kirche. Bei einer genaueren Prüfung können sich dann folgende Ergebnisse abzeichnen: (a) Solche Aussagen treffen sich mit Überzeugungen, die der eigenen Tradition zwar nicht fremd sind, die aber im Laufe der Geschichte vergessen worden sind. (b) Solche Aussagen treffen sich mit Überzeugungen, die in der eigenen Tradition nicht eingehender entwickelt worden sind oder aber sehr am Rande stehen und als sekundär angesehen wurden. (c) Solche Aussagen stellen eine Erweiterung oder Ergänzung von Überzeugungen der eigenen Tradition dar. (d) Solche Aussagen korrigieren Einseitigkeiten oder Schwächen in der eigenen Tradition, der man sich bisher zum Teil auch schon bewußt war. (e) Solche Aussagen machen auf Aspekte oder Dimensionen des Glaubens aufmerksam, die in der eigenen Tradition wenig oder keine Beachtung gefunden haben, sie aber bereichern können.

Ich habe den Eindruck, daß bei Stellungnahmen zu Dialogergebnissen, und wir werden es auch bei den Antworten auf „Taufe, Eucharistie und Amt" wieder erleben, diese angedeuteten Möglichkeiten noch zu wenig beachtet werden. Denn in allen diesen Fällen ist m.E. eine Rezeption möglich, auch wenn die Dialogergebnisse — was ja auch nicht erwartet werden kann — die eigene Lehre und Praxis nicht einfach wörtlich bestätigen. Es kann allerdings der Fall eintreten, daß Aussagen der Dialoge der eigenen Glaubenstradition zu widersprechen scheinen. Aber erst nach einer genauen Prüfung, ob dies wirklich der Fall ist und ob die eigene Glaubensüberzeugung, der ein Dialogergebnis zu widersprechen scheint, auch tatsächlich den für die eigene Tradition bestimmenden Kriterien entspricht, sollte ein Urteil gefällt werden. Dies könnte dann in der Tat in der Ablehnung eines Dialogergebnisses bestehen, weil es einer für die eigene Kirche wesentlichen und darum unaufgebbaren Wahrheit entgegensteht.

Es sollte schließlich nicht übersehen werden, daß auch sog. nicht-theologische oder besser nicht-lehrhafte Faktoren einen wesentlichen Einfluß auf die Rezeption der Dialoge haben können. Dies wird oft in unbewußter Weise der Fall sein. So sehe ich jetzt bereits voraus, daß Kirchen derselben konfessionellen Tradition, z.B. der lutherischen, unterschiedlich auf den Lima-Text antworten werden, obwohl sie doch alle die gleichen Kriterien für den Rezeptionsprozeß heranziehen sollten. Daß ihre Antworten unterschiedlich ausfallen werden, hängt z.B. damit zusammen, ob sie in einer Minderheitssituation leben oder als Volks- oder Staatskirche, ob ihr Hauptgegenüber die römisch-katholische bzw. orthodoxe Kirche ist oder

protestantische Freikirchen, ob sie von ganz bestimmten geschichtlichen Ereignissen geprägt sind, die auch heute noch wirksam sind. Solche Faktoren sind nicht unwesentlich. Damit sie aber keinen unangemessenen negativen oder hemmenden Einfluß auf Rezeptionsprozesse ausüben, muß man sie erkennen, bewußtmachen und ihre Relativität aufzeigen.

3. *Das Ziel der Rezeption*

Ich habe bereits angedeutet, daß Rezeption, wie es der Wortsinn nahelegen könnte, nicht ein passives Annehmen, Übernehmen ist. Rezeption ist vielmehr ein höchst aktives, auf Veränderung und Erneuerung gerichtetes geistiges, geistliches und praktisches Geschehen. Und wenn es im spezifischeren Sinne um die Rezeption der Dialoge gehen soll, dann zielt dieser Prozeß der Annahme und Veränderung auf die Sichtbarmachung der in Jesus Christus gegebenen und von ihm gewollten Einheit seiner Kirche.

Es ist deutlich, und die Erfahrung der Dialoge bestätigt dies, daß kein einzelner Dialog bereits diese Hoffnung zu verwirklichen vermag. Wir werden auch darin übereinstimmen, daß die Dialoge allein nicht zur Erreichung dieses Zieles ausreichen. Die Dialoge und ihre — gemeinsame, miteinander verbundene — Rezeption können uns schrittweise dem Ziel der Einheit näherbringen, doch sie müssen begleitet werden vom ökumenischen Bemühen in allen Bereichen des Lebens unserer Kirchen. Den Dialogen kommt jedoch darin eine zentrale Bedeutung zu, daß es in ihnen um die Überwindung der trennenden Unterschiede in den grundlegenden Fragen des Glaubens geht.

Wir sind Zeugen, daß im gegenwärtigen Moment der Kirchengeschichte der Heilige Geist uns durch die Dialoge und deren Rezeption deutliche Schritte hin auf eine Gemeinschaft tun läßt, die im Bekenntnis des einen Glaubens, in gegenseitiger Anerkennung der Kirchen, in sakramentaler Gemeinschaft und in gegenseitig verpflichtender Gemeinsamkeit des geistlichen Lebens in Zeugnis, Dienst und konziliarer Beratung zum Ausdruck kommen sollte.

ANMERKUNGEN

[1] Dieser Beitrag ist eine gekürzte und überarbeitete Fassung eines Vortrages, der im Mai 1984 im Orthodoxen Zentrum in Chambésy/Genf gehalten wurde.

[2] Vgl. u.a.: Franz Wolfinger, Die Rezeption theologischer Einsichten und ihre theologische und ökumenische Bedeutung: Von der Einsicht zur Verwirklichung, in: Catholica 31,

1977, S. 202-233; ders., Rezeption — ein Zentralbegriff der ökumenischen Diskussion oder des Glaubensvollzugs?, in: ÖR 27, 1978, S. 14-21; Kurt Schmidt-Clausen, Die Rezeption ökumenischer Konsensustexte durch die Kirchen, in: ÖR 27, 1978, S. 1-13; Reinhard Slenczka, Die dogmatische Relevanz der Ergebnisse theologischer Gespräche zwischen römisch-katholischen und evangelischen Theologen, in: ÖR 29, 1980, S. 440-460; The Three Reports of the Forum on Bilateral Conversations, Faith and Order Paper 107, Geneva 1981, S. 38-44; Miguel Garijo, Der Begriff der „Rezeption" und sein Ort im Kern der katholischen Ekklesiologie, in: Peter Lengsfeld, Heinz-Günther Stobbe (Hrsg.), Theologischer Konsens und Kirchenspaltung, Stuttgart 1981, S. 97-109; Martin Seils, Die Problematik der Rezeption aus der Sicht evangelischer Kirchenleitung, in: ebda., S. 110-114; Lukas Vischer, Rezeption in der ökumenischen Bewegung, in: Kerygma und Dogma 29, 1983, S. 86-99; Anton Houtepen, Rezeption, Tradition, Kommunion, in: Max Thurian, Hrsg., Ökumenische Perspektiven von Taufe, Eucharistie und Amt, Frankfurt/Paderborn 1983, S. 158-178; Ulrich Kühn, Rezeption als Erfordernis und als Chance, in: ebda., S. 179-189.

Weitere Literatur findet sich in den Anmerkungen dieser Beiträge.

3 Vgl. Franz Wolfingers Beitrag in „Catholica" (s.o.), in dem er Rezeption als Korrelationsbegriff zu Konzilsentscheidungen beschreibt, bes. S. 203-209.

4 Vgl. R. Slenczka, a.a.O., S. 242-245.

5 Lutherisches Verständnis des Bischofsamtes, LWB-Studien, Lutherischer Weltbund, Genf 1983.

Die Theologische Erklärung von Barmen 1934 und ihr Echo in der Ökumene

VON ARMIN BOYENS

Ein Echo kam sofort. Bereits vier Tage nach der Beschlußfassung durch die Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche (DEK) am 31. Mai 1934 in Barmen veröffentlichte die „Times" in London den vollen Wortlaut[1] in ihrer Ausgabe vom 4. Juni 1934. Und weitere zwei Tage später, am 6. und 7. Juni 1934, befaßten sich die Bischöfe der Kirche von England mit der Barmer Erklärung. Bischof Bell von Chichester war hier die treibende Kraft. Er hatte für die Tagesordnung des „Upper House of Canterbury Convocation" beantragt, er möchte über die „die gegenwärtige Situation der Deutschen Evangelischen Kirche" sprechen.[2] Seinem Antrag wurde stattgegeben, und als ihm das Wort erteilt wurde, las er seinen Mitbischöfen den Text der Barmer Erklärung vor und erläuterte ihnen die

sechs Thesen. „Ich hatte das Vorrecht, der erste englische Kirchenführer zu sein, der die Erklärung von Barmen offiziell vor einer kirchlichen Versammlung in diesem Land vortrug."[3]

Hier darf daran erinnert werden, daß Bischof Bell durch seine engen Kontakte zu Dietrich Bonhoeffer, der damals Pfarrer der deutschen Gemeinde in London war, über die kirchliche Lage in NS-Deutschland aus erster Hand informiert wurde. Diesen guten Informationsstand bestätigt das Protokoll jener Bischofsversammlung in der Kirche von England. Es notiert: „Die Krise in der deutschen Kirche ist kein kleinlicher Streit um zweitrangige Fragen. Es geht in ihm vielmehr um die Substanz der christlichen Religion... Zwei Kräfte ringen miteinander um die Seele Deutschlands: Christentum und Heidentum. Wenn die Opposition unterdrückt werden würde, so würde diese Unterdrückung die Pervertierung des christlichen Glaubens und der Deutschen Evangelischen Kirche mit sich bringen und eben jene Kirche zu etwas reduzieren, was andere Kirchen wenngleich zögernd, doch nicht länger als etwas wirklich Christliches ansehen dürften. Was immer man von der Wirkung eines solchen Geschehens im Blick auf andere Länder sagen könnte, wenn Großbritannien erst einmal überzeugt ist, daß Deutschland tatsächlich die christliche Religion abgelehnt hat, so würde die gesamte Haltung des englischen Volkes gegenüber Deutschland eine Haltung ernsten Zweifels, ja sogar Entfremdung sein."[4]

Dieses Echo zeigt, wie verständnisvoll und energisch zugleich Bischof Bell die Sache der Bekennenden Kirche (BK) und der Barmer Erklärung vor seinen englischen Mitbischöfen und damit vor der Kirche von England vertreten hat. Aber wie reagierten die englischen Bischöfe im Juni 1934 auf die Barmer Theologische Erklärung und Bells werbende Worte? Bischof Bell selber hat neun Jahre später über diese Reaktion berichtet: „Die Aussprache in der Bischofsversammlung zeigte sofort, wie fremd die in der Erklärung von Barmen benutzte Sprache und die in ihr enthaltene Theologie für englische Ohren war. Die Bischöfe hatten keine Zeit gehabt, den Text in seinen Einzelheiten zu studieren. Beides, Wörter und Ansichten, waren für sie neu. Daher gab es, während sie bereit waren, ihre Sympathie mit der Deutschen Evangelischen Kirche in ihrem Konflikt mit dem Nazistaat zum Ausdruck zu bringen, ein Zögern bei einem Teil der Bischöfe, sich selber mit einer besonderen Theologie zu identifizieren."[5]

Erste Reaktionen müssen nicht falsch sein und enthalten oft mehr als ein Körnchen Wahrheit. Fremdheit der Sprache, aber nicht nur der Sprache, sondern auch einer — als eben sehr deutsch empfundenen — besonders geprägten Theologie waren damals die Verständnisschwierigkeiten, wie sie

die Barmer Erklärung in der Ökumene begleiteten. Ob dies sich heute 50 Jahre danach wirklich grundlegend geändert hat? Man denke nur an den schwer verständlichen und daher schwer vermittelbaren Begriff des status confessionis, den deutsche Theologen heute in die ökumenische Diskussion einzuführen sich bemühen.

Bischof Bell suchte 1934 auf seine Weise die Verständnisschwierigkeiten der Barmer Erklärung bei seinen Zeitgenossen zu erklären. An erster Stelle nannte er theologische Verständnisschwierigkeiten: „Ich kann verstehen, wie wir in diesem Land, die wir in einer anderen Tradition erzogen worden sind, vielleicht zuerst dadurch verwirrt waren, daß jeglicher Hinweis auf ‚das Zeugnis des Heiligen Geistes in der modernen Forschung, Wissenschaft oder Kultur allgemein' fehlte."[6] Die in den Denkbahnen und Kategorien einer „natürlichen Theologie" hörenden und sprechenden anglikanischen Bischöfe hatten kein Organ für die „dialektische Theologie" der Barmer Erklärung.

Gravierender als theologische Verständnisschwierigkeiten waren für Bell — auch wenn er sie an zweiter Stelle nannte — andere Barrieren, die den Bischöfen der Kirche von England den Zugang zur Barmer Erklärung versperrten. Bell hatte dieses Hindernis erkannt und nannte es mit der ihm eigenen Unbestechlichkeit beim Namen: „Ich fühle mich jedoch mit einem gewissen Gefühl der Beschämung verpflichtet hinzuzufügen, daß wir alle die Angriffe auf das Christentum in Deutschland viel zu sehr von außen betrachtet haben. Wir waren zu sehr wie Kritiker in der Loge, die einem Schauspiel zuschauen. Wir waren der bedrängenden Tatsache gegenüber zu wenig aufgeschlossen, daß wir selber zutiefst betroffen waren. Nam tua res agitur paries cum proximus ardet. Ja mehr noch, es stand nicht nur das Haus unseres Nachbarn in Flammen, sondern in einer freilich verborgeneren, aber nicht weniger bedrohlichen Weise brannte unser eigenes Haus auch!

Sagte ich: ‚wir waren'? Es entspräche besser der Wahrheit zu bekennen: ‚wir sind' immer noch Zuschauer, die von außen her auf die antichristlichen Angriffe in Deutschland blicken. Wir verhalten uns immer noch zu sehr wie die Kritiker in der Loge. Dabei haben wir es ebenso mit dem säkularen, dem heidnischen, dem antichristlichen Menschen und der Gegnerschaft anderer ‚Fürstentümer, Mächte und Gewalten' im heutigen Großbritannien zu tun. Und während kaum die Gefahr besteht, daß wir unsererseits nicht Einschränkungen und Modifizierungen vorzunehmen verstünden, die unsere unterschiedlichen Gegebenheiten und Traditionen etwa erfordern, so haben wir es nicht weniger als die Deutschen nötig, mit der har-

ten und brennenden Wahrheit konfrontiert zu werden, die das Herzstück der Barmer Erklärung bildet: Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben.

Diese Männer (d.h. Hitler und die ‚Deutschen Christen') versuchen das ‚Christentum' als Handlanger für eine nationalsozialistische Weltanschauung zu benutzen. Wieweit ereignet sich dasselbe woanders in weniger offenkundiger Weise? Wieweit sind Menschen nur äußerlich und nominell Christen aufgrund nationaler Tradition oder gesellschaftlicher Sitte oder aus irgendwelchen anderen Gründen, die sich in einer Zeit der Verfolgung als völlig unzureichend herausstellen würden? Wieweit werden die Kirchen unterstützt, weil man annimmt, sie dienten anderen politischen oder philosophischen Zielsetzungen — der Demokratie oder dem Sozialismus oder dem Liberalismus, einem Nationalismus oder Konservativismus — und weniger definierbaren Zielen wie der Wahrung der Gesellschaftsordnung oder sogar der Sicherstellung einer ausreichenden Zahl freiwilliger Kräfte für karitative Dienste? Diejenigen, die die ‚Deutschen Christen' verdammen, müssen sich selber fragen, ob Christus das Zentrum ihres Christentums ist oder nicht."[7]

Es sind also immer wieder existentiell bedingte Verständnisschwierigkeiten, wie sie sich aus unserer Einbindung in bestimmte geschichtliche Bedingungen ergeben, die unserem Mitgefühl und unserem Einfühlungsvermögen Grenzen setzen. Um so höher ist die Entschließung zu werten, die vom Upper House of Canterbury Convocation am Ende der Aussprache über die Barmer Erklärung am 7. Juni 1934 einstimmig gefaßt wurde: „Während dieses Haus nicht bereit ist, bei Fragen zu intervenieren, die die Organisation einer anderen Kirche betreffen, mit der die Kirche von England freundschaftliche Beziehungen zu unterhalten wünscht, ist es davon überzeugt, daß das gegenwärtige Ringen in der Deutschen Evangelischen Kirche ein Ringen ist, in dem es im wesentlichen nicht um bloße Organisationsfragen geht, sondern tatsächlich um die Substanz des christlichen Glaubens, an dem alle Christen interessiert sind. Es macht aufmerksam auf die in der jüngsten Erklärung der Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche in Barmen ausgesprochenen Warnungen vor gewissen Tendenzen in der Frage der Offenbarung, der Rasse und des Staates, durch die der christliche Glaube gefährdet wird."[8] Bei aller Abwehr von Einmischungsversuchen zeigten die anglikanischen Bischöfe doch ein wahrhaft brüderliches Bemühen, die Lage der BK in Deutschland zu verstehen und sich mit ihr im Kirchenkampf zu solidarisieren. Jedenfalls ist diese Aktion in der Kirche

von England und dieser Beschluß das einzige kirchliche Echo, welches die Barmer Erklärung im Jahre 1934 innerhalb der Ökumene erfahren hat.

Natürlich wirft dieses bemerkenswerte, aber zugleich aufs Ganze gesehen magere Echo die Frage auf, wie sich andere Kirchen und ökumenische Organisationen, die der DEK nach Konfession und Theologie sowie kirchlicher Tradition näherstanden als die Church of England, angesichts der Herausforderung durch die Theologische Erklärung von Barmen verhalten haben.

Der Blick richtet sich zuerst auf den Lutherischen Weltconvent (LWC), weil man hier zuerst und am ehesten ein Echo auf Barmen vermuten möchte. Was aber entdeckt der Leser? Die Protokolle des Exekutivkomitees LWC in den Jahren 1934-1939 erwähnen die Theologische Erklärung von Barmen überhaupt nicht, obwohl auf jeder Sitzung dieses Leitungsgremiums des LWC über die kirchliche Lage in Deutschland berichtet wurde. Als das Exekutivkomitee des LWC im November 1934 in München tagte, erstattete Landesbischof Marahrens von Hannover den Bericht über die kirchliche Lage in Deutschland und Landesbischof Meiser den Bericht über die kirchliche Lage in Bayern. Beide erwähnten laut Protokoll Barmen mit keinem Wort, obwohl beide an der Barmer Bekenntnissynode teilgenommen hatten.[9]

Und der Reformierte Weltbund (RW)? Wie reagierte er auf die Theologische Erklärung von Barmen? Es ist immer wieder — vor allem von lutherischer Seite — wegen der führenden Stellung K. Barths in den theologischen Vorbereitungsarbeiten für Barmen behauptet worden, die Barmer Erklärung sei von reformierter Theologie geprägt. K. Barth selber hat diese Tatsache später spöttelnd bestätigt mit der Bemerkung: „Die lutherische Kirche hat geschlafen, und die reformierte Kirche hat gewacht."[10]

Dies kann aber nur die kleine deutsche reformierte Jüngerschar gewesen sein, die gewacht hat; denn blickt man auf den Reformierten Weltbund und seine zahlenmäßig starken Mitgliedskirchen, so sieht man auch hier — ähnlich wie beim LWC — ein großes schlafendes Heer. Keine Rede davon, daß sich der RW die Barmer Erklärung vollinhaltlich zu eigen gemacht hätte! Tatsächlich erwähnen weder die Protokolle der Executive Commission der Eastern Section (Deutschland gehörte zur „östlichen Sektion" des RW) vom 24.7.1934 in Edinburgh noch die der folgenden Sitzungen bis 1937 Barmen mit einem Wort.[11] Das gleiche gilt für die Protokolle der Executive Commission der „westlichen Sektion", d.h. für die reformierten Kirchen in den USA.[12] Nur „The Quarterly Register", das offizielle Organ des RW, berichtete in seiner Augustnummer 1934 anderthalb Seiten über „The Ger-

man Evangelical Church — Barmen, 29-31 May", wobei das Blatt auch aus den sechs Thesen der Theologischen Erklärung zitierte. Über die Zielsetzung der Bekenntnissynode von Barmen heißt es: „Diese Synode wurde nicht einberufen, um eine neue Kirche zu gründen oder um die Nationalsynode zu ersetzen. Vielmehr beschrieb sie ihre Aufgabe folgendermaßen: In der Deutschen Evangelischen Kirche die Bekennende Gemeinde zu sammeln und zu vertreten."[13] Nach diesem Kurzbericht wird Barmen bis zum August 1937 nicht wieder erwähnt.

Die erneute Erwähnung Barmens im August 1937 ist allerdings bemerkenswert. Die Theologische Erklärung von Barmen war nun auf die Tagesordnung der Generalversammlung des RW gelangt. Und diese Weltkonferenz, die vom 22.-29.6. 1937 in Montreal in Kanada tagte, solidarisierte sich mit der Theologischen Erklärung von Barmen: „Durch Erheben von den Plätzen wurde einstimmig eine Erklärung verabschiedet, in der die Generalversammlung sich für die Religionsfreiheit einsetzte und sich an die Seite der Bekennenden Kirche in Deutschland stellte, indem sie sich der Substanz der Artikel von Barmen anschloß."[14]

Diese Entschließung der Generalversammlung des RW ist einmalig, ist sie doch der einzige Fall, in dem ein konfessioneller Weltbund und d.h. eine ökumenische Weltorganisation in den Jahren nach 1934 versucht hat, sich die Theologische Erklärung von Barmen zu eigen zu machen. Wie es kam, daß selbst dieser Versuch keine Gnade vor den Augen der BK in Deutschland fand, — diese Entwicklung könnte man fast als tragisch bezeichnen. Sie beleuchtet einmal mehr die Größe der Verständnisschwierigkeiten, die eine ökumenische Rezeption der Barmer Erklärung verhinderten. Die Details dieses Mißverständnisses sind wichtig. Der Generalsekretär des RW, Rev. W.H. Hamilton, erstattete in Montreal den Bericht des Committee on the work on the Continent of Europe (östliche Sektion). Darin erwähnte er das Verbot der „Reformierten Kirchenzeitung", die Schließung der Theologischen Hochschule von Elberfeld durch die Gestapo und Hitlers Ankündigung freier Kirchenwahlen.[15] Gleich zu Beginn der Generalversammlung hatte die Konferenzleitung bekanntgegeben, daß die deutsche Reichsregierung dem reformierten Moderator, Pfarrer Dr. Hesse aus Elberfeld, den Reisepaß entzogen habe, so daß er nicht wie vorgesehen zur Versammlung sprechen könne.[16] Diese Nachrichten illustrierten auf ihre Weise einen der Hauptvorträge zum Thema: „Das Zeugnis der Kirche für die Freiheit in ihrem Verhältnis zum Staat".[17] Der Redner, Pfarrer C. Gillie aus England, sagte: „Wenn wir uns mit dem Schicksal derjenigen befassen, die ihrer Religionsfreiheit beraubt sind, so ist es meines Erachtens

unsere vornehmste Pflicht, unsere Beschlüsse so zu fassen, daß diese den Leidenden wirklich helfen."[18] Wie aber sollten solche Beschlüsse aussehen? Unter Berufung auf ein Interview, das K. Barth am 22. April 1937 „The British Weekly" gegeben hatte, antwortete der Redner: „Bitte keine Protestproklamationen mehr! Keine Sympathieerklärungen... Was wünscht Barth also von uns? Dieses: Die einzige reale Hilfe, die ihr der deutschen Kirche, abgesehen von eurem Gebet leisten könntet, würde darin bestehen, daß ihr ebenso öffentlich und feierlich, wie es in Barmen selbst geschehen ist, erklären würdet, daß dieser Satz mit seinem positiven und negativen Gehalt auch nach eurer aus der Heiligen Schrift gewonnen Überzeugung der heute notwendige rechte Ausdruck des christlichen Glaubens und also auch euer Glaubensbekenntnis sei."[19]

Die Generalversammlung griff diese Anregung auf. Der Geschäftsausschuß, dem Schreiben von Dr. Hesse und K. Barth vorlagen, die in die gleiche Kerbe hieben, wurde beauftragt, eine entsprechende Resolution zu verfassen. Er hörte in seinen Beratungen noch einen persönlichen Boten Barths und Hesses, den Amerikaner A. C. Cochrane, der bis zum Frühjahr 1937 in Elberfeld studiert und in Hesses Haus gewohnt hatte. Das Ergebnis aller sorgfältigen Bemühung war eine Entschließung mit dem langen und umständlich klingenden Titel: „Entschließung zur kritischen Situation der Deutschen Evangelischen Kirche unter dem gegenwärtigen staatlichen Regime und zur Haltung des Weltbundes gegenüber den theologischen Forderungen der leidenden Brüder der Bekennenden Kirche in Deutschland".[20]

Die Resolution, die später über den deutschen Botschafter in London der Reichsregierung in Berlin zugeleitet wurde, begann mit den Worten: „Die Vertreter der reformierten Kirchen in der ganzen Welt, die zur Generalversammlung in Montreal zusammengekommen sind, beobachten mit tiefer und unverminderter Sorge das Fortdauern der beklagenswerten Krise in der Situation ihrer kirchlichen Brüder in Deutschland."[21] Sie bedauerte ebenfalls das Ausreiseverbot für Dr. Hesse als Moderator des Reformierten Bundes in Deutschland und erklärte dann in fünf Sätzen ihre Übereinstimmung mit den Barmer Thesen von 1934. Die wichtigsten Sätze aus dieser Entschließung (im Auszug) lauten: „Wir bekunden unsere tiefe brüderliche Sympathie mit unseren Brüdern in Deutschland... Wir haben mehr als genug Beweise für ihre völlige Loyalität gegenüber den rechtmäßigen Ansprüchen patriotischer Pflicht... 2. Wir appellieren ergebenst an die Regierung des deutschen Reiches, die den geistlichen Forderungen unserer Brüder von der Bekennenden Kirche innewohnende Rechtlichkeit zu beachten... 4. Für uns nicht weniger als für unsere deutschen Brüder ist das Wort Got-

tes, wie es ein für allemal in der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments ergangen ist, in Jesus Christus Fleisch geworden und in der Erfahrung sündiger und bußfertiger Menschen durch den Heiligen Geist wirksam geworden ist, die einzige souveräne Autorität, die die Kirche anerkennen, der sie gehorchen und die sie verkündigen muß... Kein Bereich menschlichen Lebens liegt außerhalb der Autorität des Reiches Gottes... Als die Gemeinde von Brüdern, in der Jesus Christus der gegenwärtig handelnde Herr ist, kann die Kirche sich nicht dem Gepräge irgendeiner niedrigeren Autorität auf Erden unterwerfen oder in der Formulierung ihrer Lehre oder der Ordnung ihres Amtes sich zum Gegenstand wechselnder menschlicher Ideen oder Überzeugungen, die nicht im Worte der Heiligen Schrift begründet sind, machen lassen. Die Kirche ist ihrem Herrn allein verantwortlich, während sie der Autorität gegenüber, die nach göttlicher Anordnung den Regierenden in allen bürgerlichen und weltlichen Dingen übertragen ist, die die Ordnung des menschlichen Lebens betreffen, loyal ist. Ihr oberster Auftrag und Verpflichtung bestehen darin, die Wahrheit des Wortes Gottes zu verkündigen, das rettende Evangelium von Gottes heiliger und erlösender Gnade und Liebe zu den Menschen jeder Rasse und jeden Landes zu predigen. 5. Die oben niedergelegten Prinzipien haben die reformierten und presbyterianischen Kirchen seit der Reformation beständig vertreten und in ihren historischen Glaubensbekenntnissen in vielen Ländern für diese Prinzipien gemeinsam Zeugnis abgelegt."

Die Reaktion des deutschen reformierten Moderators Hesse in Elberfeld auf diesen Text war zwiespältig. Wohl freute er sich über die gezeigte Anteilnahme des RW und seine Fürbitte für die BK in Deutschland. Aber am Text selber vermochte er sich nicht zu freuen. Nach wie vor fühlte er sich als Vertreter der BK unverstanden. Er schrieb seine herbe Kritik sofort nieder: „Wir können unsere Enttäuschung nicht verhehlen, die darin besteht, daß der eigentliche Kampf, in dem wir stehen, in der ganzen Welt so wenig verstanden wird. Wenn die Generalversammlung in Montreal den entscheidenden Satz über die Heilige Schrift so formuliert haben würde, daß er gelautet hätte: ‚die einzige Autorität, die die Kirche anerkennen, der sie gehorchen und die sie verkünden muß', dann wäre alles in Ordnung gewesen. Die Tatsache, daß Sie das Wörtchen ‚souverän' eingefügt haben, macht die ganze Sache so schwierig."[22] Mit anderen Worten, weniger wäre hier mehr gewesen! Der Zusatz „souverän" vor Autorität wurde von Hesse und seinen Freunden in der BK so verstanden, als könnte es nach Meinung des RW neben der „souveränen Autorität des in Christus fleischgewordenen Wortes" wenn auch nicht souveräne Autoritäten, aber doch immerhin

noch andere Autoritäten geben. Das Bekenntnis zum solus Christus war für die deutschen BK-Brüder durch die in Montreal versammelten reformierten Brüder des RW — trotz guten Willens — verwässert worden.

Aber warum mußten so viele gutgemeinte Bemühungen mit derartigen Mißklängen enden? Woran lag es, daß die Theologische Erklärung von Barmen in der ökumenischen Bewegung ihrer Tage letztlich ein so bescheidenes Echo fand? Forderte die deutsche BK zu viel, wenn sie die totale Übernahme der Erklärung von Barmen verlangte samt der ihr zugrundeliegenden Theologie? Zeigten die Schwesterkirchen in der Ökumene zu wenig Verständnis, wenn sie bei ihrer eigenen Theologie bleiben wollten und gerade so mit der eigenen theologischen Sprache ihre Sympathie für den Kampf der BK in Deutschland buchstabieren wollten?

Nun ist es müßig, hier die Schuldfrage stellen zu wollen. Es sind aber in jüngster Zeit neue Tatsachen bekanntgeworden, die die Geschichte der Mißverständnisse und Verständnisschwierigkeiten der Theologischen Erklärung von Barmen innerhalb der ökumenischen Bewegung besser verstehen lernen. Kein geringerer als der erste Generalsekretär des ÖRK Dr. W. A. Visser 't Hooft hat in einem Vortrag im Juli 1979 auf die Rolle hingewiesen, die K. Barth in diesem Zusammenhang selber gespielt hat.[23] Er zeigt, wie K. Barth die ökumenische Bewegung von 1925 bis 1946 und auch den ÖRK seit 1938 in dessen Aufbauphase nicht nur sehr negativ beurteilt, sondern auch eine Mitarbeit in Gremien des ÖRK ausdrücklich abgelehnt hat. K. Barths Begründung, die dieser 1935 für seine Ablehnung gegeben hat, lautete: „Es kann (das Ergebnis des ökumenischen Gesprächs der Kirchen miteinander) noch immer entweder bloß darin bestehen, daß einige interessante, aber unverbindliche religions- und konfessionsgeschichtliche Feststellungen gemacht werden. Oder aber darin, daß die verschiedenen Kirchen... sich nun erst recht ihrer Eigenart und notwendigen Separation bewußt werden. Die Einigung der Kirche ist eine zu große Sache, als daß sie das Ergebnis einer Bewegung sein könnte."[24] K. Barth sprach also der ökumenischen Bewegung praktisch die Existenzberechtigung ab. Wie aber konnte er dann gleichzeitig von eben dieser Ökumene erwarten, daß sie sich mit den Sätzen von Barmen solidarisch erklären würde?

Visser 't Hooft erklärt diesen offenbaren Widerspruch im Verhalten seines Freundes Barth mit dem Hinweis, daß das eigentliche Ziel K. Barths damals gewesen sei, die ökumenische Bewegung zu „einer Ablehnung der natürlichen Theologie in jeder Form" zu veranlassen. Visser 't Hooft kritisiert diese Erwartung seines reformierten Mitbruders Barth in den Jahren ab 1934 als unrealistisch. „Wußte er (K. Barth) nicht, daß der sehr einfluß-

reiche Erzbischof William Temple in seinen Gifford Lectures, die genau im Jahre der Erklärung von Barmen gehalten wurden, gesagt hatte, es stehe für ihn fest, daß die Barthianische theologische Schule in ihrer Haltung zur natürlichen Theologie eine Ketzerei sei. Es sei Fanatismus zu verneinen, daß die Offenbarung ihren Anspruch rechtfertigen könne, indem sie Vernunft und Gewissen befriedige, und daß sie das tun müsse, wenn sie sich nicht als Aberglaube erweisen wolle."[25]

K. Barth hat seine negative Haltung gegenüber der ökumenischen Bewegung und dem ÖRK[26] erst nach dem Zweiten Weltkrieg revidiert. Im Jahre 1959 gab er sich in seiner Kirchlichen Dogmatik als Ökumeniker zu erkennen und lobte die ökumenische Bewegung als ein Phänomen einer Zuwendung der Kirche zur Welt.[27]

Es ist nicht abwegig zu vermuten, daß dieser lange Weg der Bekehrung K. Barths zum Ökumeniker Einfluß darauf gehabt hat, daß es so lange gedauert hat, bis die Theologische Erklärung von Barmen in der ökumenischen Bewegung bekannt geworden ist. Daß sie allgemein rezipiert worden sei, wird man auch heute — 50 Jahre nach ihrer Entstehung — nicht behaupten können.

ANMERKUNGEN

1 Vgl. The significance of the Barmen Declaration for the Ecumenical Church, ‚Theology' Occasional Papers, New Series, No. 5, with a foreword by the Bishop of Chichester, London 1943, p.7.
2 Ebd.
3 Ebd.
4 Chronicle of Convocation, January and June 1934, p.296 (Übersetzg. v. Verf.).
5 Vgl. Anm. 1., a.a.O. 8, Übersetzg. v. Verf.
6 Ebd. Übersetzung v. Verf.
7 Ebd. Übersetzung v. Verf.
8 Ebd. Übersetzung v. Verf.
9 Archiv LWB Genf, Protokoll der Sitzung des Exekutivkomitees des LWC November 1934.
10 Zit. nach C. Nicolaisen, Zur Entstehungsgeschichte der Barmer Theologischen Erklärung, in: A. Burgsmüller (Hrsg.) Die Barmer Theologische Erklärung, 2. Aufl. Neukirchen, 1984, S. 21.
11 Archiv RW Genf, Minutes of the Executive Commission: Eastern Section.
12 Archiv RW Genf, Minutes of the Executive Commission: Western Section.
13 The Quarterly Register, Vol. XVI, p. 77f.

[14] Ebd., Vol. XVII, p. 78.
[15] Archiv RW Genf, The 15. General Council — Proceedings of the Presbyterian World Alliance, Montreal June 22 — 29th 1937, p. 345 (fortan abgekürzt: RW Montreal).
[16] Ebd. p. 114.
[17] Ebd. p. 104ff.
[18] Ebd. p. 111.
[19] Ebd. — Das Zitat stammt aus „The British Weekly" vom 22. 4. 1937; deutsch: Eine Frage und eine Antwort, ThExh NF, Heft 49, S. 67ff. Zitat daselbst auf S. 70.
[20] RW Montreal, S. 252.
[21] Ebd. S. 252 ff.
[22] Archiv RW Genf, 22. 10. 1937, H. Hesse an Hamilton.
[23] W. A. Visser 't Hooft, Karl Barth und die Ökumenische Bewegung, Ev. Theol. Heft 1, 1980, S. 2ff.
[24] Ebd. S. 6.
[25] Ebd. S. 8; W. Temple, Nature, Man and Grace, London 1934, p. 396.
[26] Vgl. A. Boyens, Kirchenkampf und Ökumene 1939-1945, München 1973, S. 299 ff.
[27] K. Barth, Kirchliche Dogmatik IV/3, S. 37ff.

Ein Ruf nach vorwärts

Die Barmer Theologische Erklärung im ökumenischen Gespräch

VON HANS-GEORG LINK

Hanfried Krüger zum 70. Geburtstag

Mit zwei Erfahrungen möchte ich beginnen, die ich während eines internationalen Studienseminars im Ökumenischen Institut Bossey im März dieses Jahres gemacht habe. Das Seminar tagte unter dem Thema „Jesus Christus heute bekennen — Ökumenische Dimensionen der Barmer Erklärung". Als erstes fiel die ungewöhnlich große Zahl westdeutscher, übrigens meist jüngerer Teilnehmer auf. Eine erste Gesprächsrunde ließ schnell deutlich werden, daß für manchen nichtdeutschen Teilnehmer die Barmer Erklärung ein „böhmisches Dorf" ist. Ein Baptist aus Burma bekannte freimütig, von der Barmer Erklärung erstmals durch die Seminareinladung erfahren zu haben. Gäste aus der angelsächsischen Welt verfolgten z. T. mit

verwunderter Gelassenheit, mit welchem Eifer sich die deutsche Seminarmehrheit in die Aufarbeitung der Vergangenheit vor 50 Jahren stürzte. Mir scheint es wichtig zu sein, auf diesen wohl bezeichnenden Unterschied zwischen deutschen und nichtdeutschen Gesprächspartnern im Wissen über und Umgehen mit der Barmer Erklärung hinzuweisen, um einer Überschätzung und Isolierung der deutschen Perspektive im ökumenischen Gespräch von vornherein vorzubeugen.

Andererseits wurde es im Verlauf der Tagung immer deutlicher, daß in Ländern, wo Christen heute zum Bekennen herausgefordert sind, wie beispielsweise auf den Philippinen, in Taiwan, Südafrika und Brasilien, die Barmer Erklärung eine überraschende Aktualität besitzt. Da gilt sie für viele als Modell eines überzeugenden zeitgemäßen neuen Bekennens des christlichen Glaubens, das zu entsprechenden eigenen Bekenntnisaussagen ermutigt. Mit anderen Worten, es ist nicht so sehr eine formale Autorität als vielmehr die inhaltliche Überzeugungskraft und eine vergleichbare Situation, die der Barmer Theologischen Erklärung im ökumenischen Gespräch ihre Aktualität verleiht.

Ich möchte mit meinem Beitrag das ökumenische Gespräch über Barmen in dreifacher Hinsicht fortsetzen. Erstens möchte ich den *Ort,* an dem Barmen sich im ökumenischen Kontext befindet, etwas genauer ausloten. Zweitens möchte ich — exemplarisch — einige *inhaltliche* Anfragen und Rückfragen im Blick auf die ökumenische Diskussion der ersten, dritten und fünften Barmer These erläutern. Drittens möchte ich darlegen, in welcher Weise der *Ansatz* von Barmen in der Ökumene weitergeführt wird.

I. *Zur Ortsbestimmung*

Wie Lothar Schreiner[1] sorgfältig aufgewiesen hat, hat die Barmer Erklärung nicht nur in Europa, hier besonders in den Niederlanden, und Nordamerika, beispielsweise in der Vereinigten Kirche Christi und in der Presbyterianischen Kirche, ihre deutlichen Spuren bis hin zur Aufnahme in die ekklesiologischen Grundartikel hinterlassen, sondern auch auf den Kontinenten der südlichen Hemisphäre: Asien, Afrika und Lateinamerika. Ich möchte diese horizontale Sicht durch Gesichtspunkte in vertikaler Richtung ergänzen. Nachdem Ökumene lange Zeit fast ausschließlich horizontal („an allen Orten") verstanden worden ist, gewinnt seit einiger Zeit die vertikale Dimension („zu allen Zeiten", „durch die Jahrhunderte") im Verständnis von Ökumene zunehmend an Bedeutung.

Bisher hat es zwei klassische schwerpunktmäßige Phasen kirchlicher Bekenntnisbildung gegeben. Die erste Phase umfaßt die Zeit der ersten vier Ökumenischen Konzile von 325 bis 451; räumlich spielt sich diese Phase weitgehend in Kleinasien ab, also im Bereich der späteren Ostkirche; theologisch steht das Nizänische Glaubensbekenntnis, genauer gesagt: das Nicäno-Constantinopolitanum von 381 im Mittelpunkt. Die zweite schwerpunktmäßige Phase kirchlicher Bekenntnisbildung liegt im 16. Jahrhundert; sie ist räumlich auf Mittel- und Westeuropa konzentriert; eines ihrer wichtigsten Dokumente ist die Confessio Augustana von 1530. Mit der Verabschiedung der Barmer Erklärung ist nun in unserem 20. Jahrhundert eine dritte Phase kirchlicher Bekenntnisbildung eröffnet worden. Dafür sind die zahlreichen Glaubenserklärungen, die namentlich in der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts, also nach 1945, erarbeitet worden sind, ein eindrucksvoller Beleg.[2] Dabei fällt auf, daß sich der räumliche Schwerpunkt von Kleinasien und Europa in die Regionen der Dritten Welt nach Asien, Afrika und Lateinamerika verlagert hat. Das hängt wiederum mit vergleichbaren Situationen zum deutschen (und italienischen) Faschismus zusammen, die heute eher in Ländern wie Taiwan, Südafrika und Chile als in europäischen Breiten anzutreffen sind. In vertikaler ökumenischer Perspektive steht die Barmer Theologische Erklärung am Beginn einer neuen Phase von Bekenntnisbildungen, die bis heute andauert und noch keinen Schlußpunkt wie Chalcedon 451 und das Konkordienbuch von 1580 erreicht hat.

Auch inhaltlich markiert „Barmen" einen nicht zu übersehenden Einschnitt. Denn es legt den Akzent auf die für das Christsein im 20. Jahrhundert bezeichnenden und entscheidenden Themen Ekklesiologie und Ethik. Mit dem Aufkommen der neuen ökumenischen Bewegung seit dem Beginn unseres Jahrhunderts (1910, Edinburgh) ist der Christenheit das Thema der sichtbaren Einheit der Kirchen gestellt. Und seit der Etablierung moderner totalitärer Diktaturen wie der Adolf Hitlers ist die ethisch-politische Verantwortung der Christen in vorher nicht gekanntem Ausmaß herausgefordert. In der Reformationszeit standen Fragen der Soteriologie — „Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?" — im Vordergrund, und in den Auseinandersetzungen der ersten Konzile ging es hauptsächlich um trinitarische und im engeren Sinne theologische Fragen: Ist der Sohn eines Wesens mit dem Vater oder nicht? In allen drei Schwerpunktphasen kirchlicher Bekenntnisbildung spielt die Christologie eine Schlüsselrolle, wenn auch mit unterschiedlicher Akzentsetzung. Wiederum holzschnittartig vereinfacht kann man sagen, daß in der Zeit der Alten Kirche das christologische

Hauptthema die Inkarnation des Vaters im Sohn ist, während im 16. Jahrhundert das Verständnis des Heilswerkes Christi, bei Luther etwa Kreuzestheologie und Rechtfertigung, im Vordergrund stehen. Im 20. Jahrhundert liegen besondere Akzente einerseits auf dem irdischen Leben Jesu, andererseits auf dem Herrschaftsanspruch des Erhöhten (wie in der 2. Barmer These).

Schließlich möchte ich noch einen dritten Gesichtspunkt zur ökumenischen Standortbestimmung von „Barmen" hinzufügen. Daß die Barmer Erklärung in der Tradition der reformatorischen Bekenntnisse steht, braucht nicht eigens hervorgehoben zu werden. Bemerkenswert scheint mir statt dessen zu sein, daß die Präambel darüber hinaus auf das Nizänische Glaubensbekenntnis zurückgreift: „Uns fügt dabei zusammen das Bekenntnis zu dem einen Herrn der einen, heiligen, allgemeinen und apostolischen Kirche." Mit anderen Worten, das Bekenntnis zu Beginn der dritten Phase schließt nicht nur an die zweite, sondern auch an die erste Phase an und gibt damit seine — bisher zu wenig beachtete — ökumenische Weite von Anfang an zu erkennen. Dem entspricht es, daß Präambel und Thesen den Akzent auf Gemeinsamkeit (das Substantiv bzw. Adjektiv kommt in der Präambel fünfmal vor) und Einheit zwischen den verschiedenen evangelischen Konfessionen legen, also nicht konfessionell, sondern konfessionsübergreifend gelesen und verstanden werden wollen. „Wir befehlen es Gott, was dies für das Verhältnis der Bekenntniskirchen untereinander bedeuten mag." Vielleicht ist nach 50 Jahren der Zeitpunkt gekommen, aus diesem ökumenischen Ansatz ernsthafte ökumenische Konsequenzen zu ziehen.

Mit ihrem Ja und Nein, ihren Thesen und Antithesen steht die Barmer Erklärung ebenfalls in klassischer Bekenntnistradition. Aber in wohltuendem Unterschied zu den Anathematismen des Kanon I von 381 sowie den Damnationen in verschiedenen Artikeln der Confessio Augustana beziehen sich die Verwerfungen der Barmer Erklärung nur auf „falsche Lehre", nicht jedoch auf deren Verfechter. Mit anderen Worten, die lebenswichtige Unterscheidung zwischen Person und Sache kommt in „Barmen" lebenserhaltend zum Zuge. Deshalb ist der Barmer Erklärung zwar die unumgängliche Scheidung zwischen Reichskirche und Bekennender Kirche gefolgt, nicht aber die Verbannung oder gar Tötung der Gegner wie im Gefolge der Entscheidungen von 325 und 1530.

Zusammenfassend wird man sagen dürfen: Die Barmer Theologische Erklärung hat historisch, theologisch und gattungsmäßig ökumenisches Format.

II. *Anfragen und Rückfragen*

1. *Zum Bekenntnis zu Jesus Christus — These 1*

Die erste Barmer These ist das bekenntnismäßige und offenbarungskritische Grundwort der Erklärung: Für Christen gibt es nur durch Jesus Christus den richtigen Zugang zu Gott und zur Welt. Damit befragt „Barmen" auch alle ökumenischen Einsichten und Unternehmungen nach ihrer begründeten Verankerung im Christusbekenntnis. Dietrich Bonhoeffer hat bereits 1935 in seinem Aufsatz über „Die Bekennende Kirche und die Ökumene" darauf hingewiesen, daß die Auseinandersetzungen um die Bekennende Kirche in Deutschland stellvertretend für die ökumenische Christenheit ausgefochten werden und deshalb die gesamte ökumenische Bewegung vor die Bekenntnisfrage stellen: „Die Bekennende Kirche bedeutet für die Ökumene insofern eine echte Frage, als sie diese in ihrer Ganzheit vor die Frage der Konfession stellt... Weil die Bekennende Kirche im Kirchenkampf gelernt hat, daß von der Verkündigung des Evangeliums bis zu den Kirchensteuern das Bekenntnis und dieses allein die Kirche bestimmen muß, weil es in ihr keinen bekenntnisfreien, neutralen Raum gibt, stellt sie jeden Gesprächspartner sofort vor die Bekenntnisfrage... Zu diesem Bekenntnis, wie es in den Barmer und Dahlemer Synodalbeschlüssen *bindend* ausgelegt ist, gibt es nur ein Ja oder ein Nein... Das ist ein unerhörter Anspruch. Aber nur so kann die Bekennende Kirche in das ökumenische Gespräch eintreten."[3]

Dieser Anspruch gilt für die ökumenische Bewegung bis heute. Deshalb werden sich auch alle Verlautbarungen und Programme des Ökumenischen Rates grundsätzlich und fortwährend die Frage gefallen lassen müssen, inwiefern ihre Verankerung im Christusbekenntnis gegeben und ersichtlich ist. Beispielsweise war dieser Zusammenhang im Blick auf das besonders umstrittene Programm zur Bekämpfung des Rassismus von Anfang an vorhanden — schon 1948 hieß es in Amsterdam: „Der Antisemitismus ist eine Sünde gegen Gott und Menschen"[4] —, aber möglicherweise ist er in der Hitze des Gefechtes nicht immer deutlich genug gemacht und gesehen worden. Diese Frage stellt sich von neuem gegenüber jeder Erklärung des Ökumenischen Rates zu politischen Brennpunkten, ob es sich um Jerusalem, den Libanon, Südafrika oder Zentralamerika handelt. Nicht das Daß, wohl aber das Wie solcher Verlautbarungen steht dabei in Frage. Im Blick auf das nach Vancouver intensivierte Gespräch über die Beziehung zwischen Evangelium und Kultur[5] wird die Frage erst noch zu klären sein, in

welchem Maße den Kulturen eine eigenständige Rolle zukommt. Daß namentlich unter Theologen aus der Dritten Welt[6] eine starke Tendenz besteht, gegenüber westlichen Bevormundungen die Eigenständigkeit ihrer Völker und Kulturen hervorzuheben, läßt sich nicht bestreiten und ist nur zu verständlich.[7] Aber auch gegenüber diesen notwendigen Aufgaben von Kontextualisierung, Inkulturation und Popularisierung des Evangeliums bleibt die kritische Frage der ersten Barmer These nach ihrer Beziehung zum Christusbekenntnis bestehen. Andererseits sollte man nicht übersehen, daß Existenz und Gewicht „noch anderer Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten" außer und neben Jesus Christus keineswegs bestritten werden, sondern lediglich ihr Anspruch, als „Quelle" der Verkündigung und Gottes Offenbarung zu gelten. Karl Barth hat mit seiner erst spät entfalteten Lehre von den Lichtern[8] selbst einen Versuch unternommen, diesen „anderen Ereignissen und Mächten, Gestalten und Wahrheiten" einen angemessenen positiven Ort einzuräumen.

In der ökumenischen Diskussion ist schon früh der christologische Rigorismus der ersten Barmer These aufgefallen und als typisch protestantischer „Christomonismus" gebrandmarkt worden. In der Tat kann dieser christologische Ansatz seine Verwurzelung in der reformatorischen Tradition — solus Christus — ebensowenig verleugnen wie seine Beheimatung im westeuropäischen Denken mit seiner Betonung des Wortes und seiner Disputationstradition von Sic et Non. Gerade angesichts der zwar spärlichen, aber in der Präambel doch vorhandenen Rückbesinnung auf das Nicänum ist es verständlich, daß mancher orthodoxe Theologe in den Thesen die Weite des trinitarischen Ansatzes bei Vater, Sohn und Geist vermißt. Eine solche trinitarische Konzeption hätte im Zusammenhang mit dem ersten Artikel zu einem rassenkritischen Schöpfungsbekenntnis und im Zusammenhang mit dem dritten Artikel zu mehr israelbezogenen Thesen über die Kirche führen können.[9]

Ihre stärkste ökumenische Auswirkung hat die erste Barmer These in der „Basis" des Ökumenischen Rates gefunden: „Der Ökumenische Rat der Kirchen ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die den Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland bekennen und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes."[10] Beide, erste These und ökumenische Basis, verbindet das Bekenntnis zu Jesus Christus — in der Basisformulierung wird er nicht nur formal als „Wort" bzw. „Gott", sondern auch inhaltlich als „Heiland" bekannt —, der Schriftverweis sowie die Verbindung von Glauben und Handeln, Hören und Gehorchen, Bekennen

und Erfüllen. Im Unterschied zur ersten Barmer These spricht die ökumenische Basisformulierung keine strenge dogmatische Sprache („Jesus Christus... ist..."), vielmehr benennt sie die „Gemeinschaft von Kirchen" als den Ort, an dem Bekennen und Handeln geschieht. Zudem mündet die „Basis" in eine trinitarische Doxologie, die das Christusbekenntnis in den weiteren Horizont des trinitarischen Lebens und anbetenden Gotteslobes einbezieht und damit aus seiner protestantischen Isolierung befreit.

2. *Zum Auftrag der Kirche — These 3*

Die ökumenische Tragweite der dritten Barmer These scheint mir darin zu liegen, daß sie die weltweite Kirchengemeinschaft nach ihrer konkreten Alternative zu den „jeweils herrschenden weltanschaulichen und politischen Überzeugungen" sowie zu gesellschaftlichen und staatlichen Ordnungen befragt. Wie Bekennen und Handeln in der ersten These, wie Zuspruch und Anspruch in der zweiten, so gehören Botschaft und Ordnung der Kirche in der dritten These unlöslich zusammen. Zu den ökumenischen Auswirkungen dieser Intention gehören auch die Konvergenzerklärungen von Lima 1982 zur Erneuerung von Taufe, Eucharistie und Amt. Denn sie verbinden u.a. in vorbildlicher Weise dogmatische und ethische Aussagen über Botschaft und Gestalt der Kirche miteinander. Sie schlagen von der handelnden Gegenwart Jesu Christi in der Kirche „in Wort und Sakrament durch den Heiligen Geist" einen kühnen Bogen zu der sozialen Ordnung des Leibes Christi. So heißt es beispielsweise selbstkritisch in der Taufe-rklärung: „Die Bereitschaft der Kirchen an manchen Orten und zu manchen Zeiten, es zuzulassen, daß Unterschiede des Geschlechtes, der Rasse oder des sozialen Status den Leib Christi spalten, hat... die durch die Taufe gegebene wahre Einheit der christlichen Gemeinschaft (Gal 3, 27f) in Frage gestellt und ihr Zeugnis ernsthaft beeinträchtigt."[11] Die Erklärung zur Eucharistie verdeutlicht die Auswirkungen der Sakramentsfeier auf das alltägliche Leben: „Alle Arten von Ungerechtigkeit, Rassismus, Trennung und Mangel an Freiheit werden radikal herausgefordert, wenn wir miteinander am Leib und Blut Christi teilhaben."[12] Im Amtsdokument heißt es schließlich zum Auftrag der Kirche: „Die Kirche ist berufen, das Reich Gottes zu verkünden und vorweg darzustellen. Sie verwirklicht dies durch die Verkündigung des Evangeliums an die Welt und durch ihre Existenz als Leib Christi... Die Glieder des Leibes Christi werden mit den Unterdrückten auf jene Freiheit und Würde hin kämpfen, die mit dem Kommen des Reiches verheißen wurden."[13]

Aus der „Gemeinde von Brüdern" ist in der ökumenischen Kirchengemeinschaft schon lange „die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche" geworden, wie der Titel einer vierjährigen Studienarbeit (1978-1981) in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung lautete. Sie wird ergänzt durch die Gemeinschaft von jungen und alten Menschen, Gesunden und Kranken bzw. Behinderten in der weltweiten christlichen Gemeinde; das war eine der eindrücklichen Erfahrungen während der sechsten ökumenischen Vollversammlung in Vancouver im vergangenen Jahr.

Auf diesem Hintergrund wird man sagen dürfen, daß das Thema der dritten Barmer These, die alternative christliche Gemeinde in Wort und Tat, in der ökumenischen Kirchengemeinschaft ein gutes Stück weit aufgenommen und verwirklicht worden ist — bis hin zu dem Bundesschluß von Vancouver zwischen Christen aus Nord- und Zentralamerika. Umgekehrt wird man aber fragen müssen, ob die Bestimmung der Kirche, Leib Christi zu sein, in der dritten Barmer These hinreichend zur Geltung gekommen ist. Hier läßt sich m.E. ein gewisser Bruch zwischen dem begründenden Ephesersatz (4, 15f) und der ausführenden These nicht übersehen. Denn die Passage des Epheserbriefes spricht gerade von dem Zusammenfügen des ganzen Christusleibes, das — wie bei dem Caput Christus — in rechtschaffener Liebe geschehen soll.[14] Hätte es von daher nicht nahegelegen, die Gemeinschaft, Einheit und Ökumenizität der Kirche als Leib Christi stärker hervorzuheben, als es in der anschließenden These geschieht? Hier zeigen sich auch die Folgen davon, daß die Bezugnahme auf die „eine, heilige, allgemeine und apostolische Kirche" in der Präambel mehr formal als inhaltlich vollzogen ist. Der Verzicht darauf, das Zusammenfügen des Leibes Christi in sichtbarer Einheit zu unterstreichen, mag mit dazu beigetragen haben, daß die Barmer Erklärung insgesamt im Blick auf „das Verhältnis der Bekenntniskirchen untereinander" jedenfalls im Bereich der EKD bis heute keine nennenswerten Früchte getragen hat. So sehr das ökumenische Format und die ökumenische Grundintention der Barmer Erklärung zu rühmen sind, so deutlich muß hinzugefügt werden, daß sie in der ökumenischen Explikation und Konkretion hinter ihrem eigenen Anspruch zurückgeblieben ist.

3. *Zur ökumenischen politischen Verantwortung — These 5*

In der fünften Barmer These geht es um die Grundfragen politischer Ethik: die richtige Zuordnung und Unterscheidung von Kirche und Staat. Idealtypisch gibt es die beiden Extreme von Identität und Diastase beider Größen.

Große Volkskirchen, wie z.B. die westdeutschen Landeskirchen, neigen naturgemäß eher zu einer gewissen Anlehnung oder gar Anpassung an den Staat. Minderheitskirchen, wie z.B. die Baptisten in der UdSSR oder die Mennoniten in den USA, stehen mehr in der Gefahr einer gewissen Abkapselung bis hin zur Gettoisierung. Es gelingt offenbar nur selten, zu einer kreativen Partnerschaft zwischen Kirche und Staat vorzustoßen, wie sie von den evangelischen Kirchen in der DDR mit dem Stichwort der „kritischen Solidarität" angestrebt wird.

Die fünfte Barmer These will auf dem Hintergrund einer jahrhundertelangen staatskirchlichen Tradition gelesen und gewürdigt werden. Trotz ihrer vorsichtigen und freundlichen Formulierungen in der Bestimmung der Aufgabe des Staates zielt ihre Absicht doch eindeutig dahin, seine Machtbefugnisse einzuschränken und seinen Geltungsbereich einzugrenzen. Demgegenüber wird der Handlungsspielraum der Kirche erweitert und ihr ein Wächteramt zugewiesen: „Sie erinnert an Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit und damit an die Verantwortung der Regierenden und Regierten." In dieser Aufgabenbeschreibung findet auch die Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen Platz. Ihm ist zunehmend die Rolle zugefallen, in schwierigen politischen Situationen an „die Verantwortung der Regierenden und Regierten" zu appellieren und damit ein prophetisches Wächteramt zu übernehmen, nicht weil er sich eigenmächtig danach gedrängt hätte, sondern weil er immer wieder von seinen Mitgliedskirchen darum gebeten wird.

Im Verlauf der vergangen Jahre haben sich immer deutlicher drei Problemfelder herausgeschält, die die christliche und politische Verantwortung der ökumenischen Kirchengemeinschaft in besonderer Weise herausfordern. Erstens geht es um den *Rassismus* in allen seinen Spielarten. Mit der Vernichtung von Millionen Juden hat der Rassismus seine mörderische Gefährlichkeit in vorher nie gekanntem Ausmaß entlarvt. Heute hat er seine schärfste Ausprägung im südafrikanischen System der Apartheid erreicht. Er wird zur Häresie, wenn er — wie in Südafrika — die Einheit des Leibes Christi bewußt und systematisch zerreißt, indem schwarze Christen zu „weißen" Kirchen keinen Zugang haben. Er fordert die politische Verantwortung heraus, wenn er — wie im Falle des Apartheidsystems — zu bewußter Unterdrückung führt. Daher hat sich die ökumenische Kirchengemeinschaft zunehmend genötigt gesehen, der staatlichen Anordnung in Südafrika zu widersprechen und an Gottes Gebot und Gerechtigkeit zu erinnern. Als erste hat überraschenderweise die weltweite lutherische Kirchengemeinschaft bei ihrer Vollversammlung 1977 in Daressalam im Blick

auf das südafrikanische Apartheidsystem den status confessionis erklärt; ihr ist 1982 in Ottawa der Reformierte Weltbund gefolgt. Der Ökumenische Rat hat mit seiner Erklärung von Vancouver 1983 zur Lage im Südlichen Afrika einmal mehr seinen seit Amsterdam 1948 in dieser Frage eingenommenen Standpunkt bekräftigt: „Die Christen und die Kirchen sind zum Gehorsam gegenüber Jesus Christus — dem Leben der Welt — gerufen; sie sind gerufen, die Integrität der Kirche zu wahren, gegen Apartheid in allen Formen zu kämpfen, diejenigen zu unterstützen, die dieses sündige System der Ungerechtigkeit bekämpfen, und jede theologische Rechtfertigung der Apartheid als häretische Perversion des Evangeliums zu verurteilen."[15] Diese eindeutigen ökumenischen Stellungnahmen richten nun an die deutschen Kirchen die Frage, ob sie sich — anders als 1934 — im Jahr 1984 der ökumenischen Kirchengemeinschaft anschließen und ebenso klar und eindeutig gegen jede Form des Rassismus innerhalb und außerhalb des eigenen Landes in Wort und Tat Stellung beziehen.

Zweitens geht es um das Problem der *Massenvernichtungswaffen.* Im Grunde stellen sie seit dem Abwurf der ersten Atombombe auf Hiroschima am 6. August 1945 einen status confessionis für den christlichen Glauben dar, weil sie in der Lage sind, in vorher nicht gekanntem Ausmaß die Schöpfung und das Leben der Geschöpfe Gottes zu vernichten. Sie fordern die politische Verantwortung der ökumenischen Kirchengemeinschaft in besonderer Weise heraus, weil sie ganze Regionen der Erde mit Vernichtung bedrohen. Als erste hat meines Wissens die Niederländisch-reformierte Kirche 1979 in der Frage der Massenvernichtungswaffen den status confessionis erklärt. Ihr ist 1982 das Moderamen des Reformierten Bundes in der BRD mit seiner Erklärung über „Das Bekenntnis zu Jesus Christus und die Friedensverantwortung der Kirche" gefolgt: „Die Friedensfrage ist eine Bekenntnisfrage. Durch sie ist für uns der status confessionis gegeben, weil es in der Stellung zu den Massenvernichtungsmitteln um das Bekennen oder Verleugnen des Evangeliums geht."[16] Die Vollversammlung des Ökumenischen Rates hat sich 1983 in Vancouver in ihrer Erklärung zu Frieden und Gerechtigkeit dem Votum eines öffentlichen Hearings über Atomwaffen und Abrüstung vom November 1981 in Amsterdam angeschlossen und zur Frage der Massenvernichtungswaffen erklärt: „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."[17]

Drittens kommt immer unabweisbarer das weltweite Leiden an der *unge-*

rechten Verteilung von Nahrung, Besitz und Macht zu Bewußtsein. Wie ist ein Weltwirtschaftssystem zu beurteilen, das wenigen Völkern auf der nördlichen Erdhälfte ein Leben im Überfluß beschert, während auf der südlichen Erdhälfte täglich mehrere tausend Menschen an Hunger sterben? Weil das Thema „Gerechtigkeit" in der Mitte der prophetischen Botschaft und der paulinischen Theologie steht, handelt es sich um eine zentrale Glaubensfrage; weil ein weltweites Wirtschaftssystem zur Diskussion steht, ist die ökonomische Verantwortung der Christen weltweit herausgefordert. Der Ökumenische Rat hat erst vor kurzer Zeit damit begonnen, die Rolle der transnationalen Konzerne zu untersuchen. Hier wird noch sehr viel Pionierarbeit zu leisten sein, bevor diese ökonomischen Gegebenheiten als ökumenische Herausforderungen begriffen werden. Die Erklärung zur Welternährungs-Unordnung von Vancouver stellt dazu fest: „Der Skandal des Hungers fordert die sofortige Aufmerksamkeit der Kirchen... Die Wirklichkeit des Hungers erinnert uns an die vielen biblischen Berichte, die eine Verbindung herstellen zwischen unserer Antwort auf Christus und einer Antwort auf die Hungrigen der Welt... Während dieser Vollversammlung haben wir das Geschenk des Lebens in seiner Fülle gefeiert, das eucharistische Leben, zu dem Jesus seine Kirche beruft. Der ökumenische Text über ‚Taufe, Eucharistie und Amt' erinnert uns daran, daß ‚die eucharistische Feier... eine ständige Herausforderung bei der Suche nach angemessenen Beziehungen im sozialen, wirtschaftlichen und politischen Leben (ist)'... Die Tatsache, daß so viele hungrig sind, zeigt, daß wir versagt haben, treue und verantwortungsbewußte Haushalter der Schöpfung Gottes zu sein."[18]

Um von diesen gegenwärtigen Problemfeldern noch einmal auf die fünfte Barmer These zurückzukommen: Nach 50 Jahren ist das Wächteramt der Kirchen und die politisch-ökonomische Verantwortung von Christen in ökumenischer Weite mehr denn je gefragt. Was wir im Anschluß an Barmen heute brauchen, ist ein christlich begründetes Widerstandsrecht und eine im Evangelium verwurzelte Widerstandspflicht gegenüber widerchristlichen staatlichen Maßnahmen und totalitären staatlichen Systemen wie dem des Dritten Reiches. Das Beispiel der historischen Friedenskirchen, der Mennoniten, Quäker und Brüderkirche, kann uns dabei behilflich sein. Nicht von ungefähr ist Dietrich Bonhoeffers Weg von der entschiedenen Vertretung der Barmer Entscheidungen zur aktiven Unterstützung des 20. Juli 1944 verlaufen. Im Blick auf den gegenwärtigen weltweiten Umgang mit militärischer Gewalt stellt Eberhard Jüngel „einer auf der Linie von Barmen vorwärtsschreitenden Kirche allerdings unabweislich die Fra-

ge..., ob die Zeit nicht gekommen ist, in der Christen nur noch als Wehrdienstverweigerer glaubwürdige Zeugen Jesu Christi sind"[19].

Solche und andere Stimmen bestätigen, was Karl Barth, der Vater der Barmer Theologischen Erklärung, in Rückblick auf Barmen geschrieben hat: „Barmen war ein Ruf nach vorwärts."[20]

III. *Ökumenische Fortsetzung?*

Rudolf Weth hat für den Bereich der Evangelischen Kirche in Deutschland die Frage nach ökumenischen Konsequenzen aus der Barmer Erklärung im Blick auf die Kirchwerdung der EKD aufgeworfen, die sich in ihrer Grundordnung zum Ziel gesetzt hat, „als bekennende Kirche die Erkenntnisse des Kirchenkampfes über Wesen, Auftrag und Ordnung der Kirche zur Auswirkung zu bringen"[21]. „Es bleibt die besondere ökumenische Herausforderung von ‚Barmen' an die EKD, endlich mit jener Möglichkeit und Wirklichkeit einer Entwicklung im Verhältnis der lutherischen, reformierten und unierten Kirchen in Deutschland Ernst zu machen, die die Väter von ‚Barmen' — wenn auch mit großer Vorsicht — ins Auge gefaßt haben... Eine Kirchwerdung der EKD auf der Bekenntnisbasis der altkirchlichen und reformatorischen Bekenntnisse sowie der Barmer Theologischen Erklärung hätte zweifellos eine eminente ökumenische Bedeutung — mit Rückwirkungen nicht nur auf das Verhältnis der Gliedkirchen und gliedkirchlichen Zusammenschlüsse der EKD zu den konfessionellen Weltbünden, sondern innerhalb der ökumenischen Bewegung auch für das Verhältnis der verschiedenen Konfessionskirchen und Weltbünde untereinander."[22] Ähnliche Überlegungen werden auch im Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR im Blick auf eine „Vereinigte Evangelische Kirche" in der DDR angestellt. Es ist deutlich: Die Barmer Erklärung enthält für die evangelischen Kirchen in beiden Teilen Deutschlands ökumenische Ansätze und Ziele, die von ihnen auch nach 50 Jahren noch nicht verwirklicht worden sind.

Nicht viel anders steht es mit Anfragen, die Dietrich Bonhoeffer in seinem schon erwähnten Aufsatz von 1935 über „die Bekennende Kirche und die Ökumene" an die gesamte ökumenische Bewegung gerichtet hat: „Wie kann die Ökumene Kirche sein und ihren Anspruch darauf begründen?... Zur wahren Einheit der Kirche aber gehört die Einheit im Bekenntnis... Die romantisch-ästhetisch-liberale Idee der Ökumene nimmt die Wahrheitsfrage nicht ernst, bietet also keine Möglichkeit, die Ökumene als Kirche verständlich zu machen... Lebendiges Bekenntnis heißt nicht dogmatische

These gegen These stellen, sondern es heißt Bekenntnis, bei dem es ganz wirklich um Tod und Leben geht. Selbstverständlich formuliertes, klares, theologisch begründetes, wahres Bekenntnis. Aber die Theologie ist hier nicht selbst der kämpfende Teil, sondern steht ganz im Dienst der lebendig bekennenden und kämpfenden Kirche."[23] Wie weit ist die ökumenische Bewegung im Verlauf der ebenfalls fast 50 Jahre seitdem auf ihrem Weg zur Kirchwerdung vorwärtsgekommen? Immerhin hat sie es bereits 1948 zur Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen gebracht, dem inzwischen mehr als 300 Mitgliedskirchen angehören. Immerhin besitzt sie mit ihrer „Basis" eine theologische Grundsatzerklärung, die von sämtlichen Mitgliedskirchen als Grundlage ihrer ökumenischen Kirchengemeinschaft anerkannt wird. Immerhin ist sie in der Lage, auf ihren Vollversammlungen zwar noch kein gemeinsames eigenes Bekenntnis abzulegen, aber gemeinsame Erklärungen zu wichtigen theologischen, kirchlichen und politischen Themen zu verabschieden.

Die ekklesiologische Qualität des Ökumenischen Rates wird offiziell bis heute von der Erklärung des Zentralausschusses in Toronto 1950, also vor 34 Jahren, bestimmt. Sie stellt u.a. fest: „Im Ökumenischen Rat ist Raum sowohl für die Kirchen, die andere Kirchen im vollen und wahren Sinne des Wortes anerkennen, als auch für solche, die das nicht tun."[24] Damit wurde dem Ökumenischen Rat eine ekklesiologische Indifferenz verordnet, die es andererseits den orthodoxen Kirchen ermöglicht hat, sich an diesem ökumenischen Unternehmen zu beteiligen. 1963 ist in Montreal auf der Vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung ein „Memorandum" diskutiert worden, in dem es u.a. heißt: „Der (Ökumenische) Rat hat eine neue Erfahrung der Fülle der Kirche in ihrer Einheit, Heiligkeit, Katholizität, Apostolizität gegeben. Von daher kann man diese Merkmale nicht mehr einfach auf unsere getrennten Kirchen anwenden."[25] Hier wird also der Versuch unternommen, auf der Basis einer jahrzehntelangen ökumenischen Erfahrung die vier klassischen notae ecclesiae auf den Ökumenischen Rat der Kirchen zu beziehen. Leider hat dieses Memorandum in Montreal nicht verabschiedet werden können und ist seitdem bis heute von keinem ökumenischen Gremium wieder aufgegriffen worden.

Dennoch ist der ökumenische Weg nicht zu einer Sackgasse geworden, sondern hat sich auf anderen Gebieten Bahn gebrochen. Namentlich seit Uppsala 1968 sind die skizzierten Auseinandersetzungen um Rassismus, Nuklearbewaffnung und weltweite Ungerechtigkeit in den Vordergrund getreten und haben die ökumenische Kirchengemeinschaft genötigt, in ungewohnten ethischen Bereichen ihr Christusbekenntnis zu bewähren. Der er-

ste Generalsekretär des Ökumenischen Rates, W. A. Visser 't Hooft, hatte schon 1968 in Uppsala den hellsichtigen Satz gesagt: „Es muß uns klar werden, daß die Kirchenglieder, die in der Praxis ihre Verantwortung für die Bedürftigen irgendwo in der Welt leugnen, ebenso der Häresie schuldig sind wie die, welche die eine oder andere Glaubenswahrheit verwerfen."[26] Diese programmatische Parallelisierung von dogmatischer und ethischer Häresie steht in unmittelbarem theologischem Zusammenhang zu der neuen Verhältnisbestimmung in der Barmer Erklärung von Hören und Gehorchen, Glauben und Handeln, Lehre und Leben, Dogmatik und Ethik.

Nachdem die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in den siebziger Jahren mit der Erklärung „Eine gemeinsame Rechenschaft von der Hoffnung"[27] eine erste Neuinterpretation des christlichen Glaubens erarbeitet hatte, schien 1978 endlich der Zeitpunkt gekommen, Bonhoeffers Forderung an die Ökumene nach der „Einheit im Bekenntnis" aufzugreifen. Seitdem arbeitet die Kommission an dem Studienprojekt „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens heute"[28]. Dabei geht es nun um die zentrale Frage: Welches Maß an Einheit im Glauben ist für die Verwirklichung der sichtbaren Einheit der Kirchen unerläßlich, ausreichend und erreichbar? Das Projekt versucht in drei Schritten, eine gemeinsame Antwort auf diese Leitfrage zu finden: Erstens geht es um eine Rückbesinnung auf die allen christlichen Kirchen gemeinsamen Wurzeln: Altes und Neues Testament, altkirchliche Bekenntnisse, Tradition und Liturgie. Zweitens soll am Leitfaden des Nizänischen Glaubensbekenntnisses eine Auslegung des wesentlichen Inhalts des apostolischen Glaubens für die Gegenwart versucht werden. Drittens sollen Schritte zu einem gemeinsamen neuen Bekennen des christlichen Glaubens, wie etwa die Überwindung der Anathematismen, unternommen werden. Am Ende dieses langfristigen Prozesses soll aber nicht ein neues ökumenisches Glaubensbekenntnis stehen — das könnte nur die Sache eines wahrhaft ökumenischen Konzils sein —, sondern ein Konvergenzdokument zum gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens heute, wie es zu „Taufe, Eucharistie und Amt" seit Lima 1982 bereits vorliegt.[29]

Letztlich kommt es darauf an, daß es der ökumenischen Kirchengemeinschaft gelingt, wie Barmen damals so heute auf die brennenden Fragen unserer Zeit klare, überzeugende, gemeinsame Antworten aus der Mitte des Evangeliums zu gewinnen. Herausforderungen gibt es mehr als genug: die — in Barmen beiseite gelassene — Beziehung zwischen Kirche und Israel, der Rassismus, die Sinnentleerung des Lebens, Angst und Hoffnungslosigkeit, die Friedensfrage, der Kampf um Gerechtigkeit zwischen Armen

und Reichen, die Begegnung mit anderen Religionen, um nur einige der wichtigsten Themen zu nennen.

Gewiß ist die ökumenische Kirchengemeinschaft noch weit davon entfernt, „Kirche" im vollen Sinn des Wortes zu sein; aber sie hat in den vergangenen 50 Jahren beglückende und ermutigende Erfahrungen auf dem Weg zu einer konziliaren Gemeinschaft von Christen und Kirchen gemacht. Wie vor 50 Jahren durch die nationalsozialistische Diktatur in Deutschland die Bildung der Bekennenden Kirche herausgefordert worden ist, so werden heute „in der ganzen Welt... Kirchen herausgefordert, bekennende Kirchen zu werden; und sie bringen dies in Glaubenserklärungen zum Ausdruck, aber mehr noch in ihrem Gehorsam im Leben und Sterben gegenüber Jesus Christus, dem Leben der Welt"[30].

ANMERKUNGEN

1 Das ökumenische Echo der Barmer Theologischen Erklärung, in: W. Hüffmeier (Hg.), Die Barmer Theologische Erklärung 1934-1984. Geschichte — Wirkung — Defizite, 1984.
2 Das Genfer Sekretariat der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung sammelt und veröffentlicht solche Dokumente in seiner Reihe „Confessing our Faith around the World": I 1980, II 1983, III 1984.
3 Gesammelte Schriften, Bd. I, S. 243f.
4 Zit. in: L. Vischer (Hg.), Die Einheit der Kirche, ThB 30, München 1965, S. 93.
5 Vgl. dazu besonders das Programm der Kommission für Weltmission und Evangelisation: Evangelium und Kultur.
6 Vgl. z. B. C. S. Song aus Taiwan, John Pobee aus Ghana und Gustavo Gutiérrez aus Peru.
7 Vgl. dazu K. Blaser, Die erste Barmer These im aktuellen theologischen Kontext, in: Barmen und die Ökumene. Bekenntnis und Widerstand im Dritten Reich und in der Dritten Welt, Hamburg 1984, S. 5ff.
8 Vgl. KD IV, 3, S. 40ff.
9 Vgl. dazu Pinchas Lapide, Barmen ohne Erbarmen. Eine jüdische Defizitanzeige, 1984.
10 Fassung von Neu-Delhi 1961, in: Bericht aus Nairobi 1975, S. 327.
11 Taufe, Eucharistie und Amt; Tauferklärung, Kommentar zu § 6.
12 Eucharistieerklärung, § 20.
13 Amtserklärung, § 4.
14 Vgl. dazu meine Meditation über Epheser 4, 11-16, in: Göttinger Predigt-Meditationen 30/3, 1976, 253ff.
15 Bericht aus Vancouver, 1983, S. 174.
16 These I, Gütersloh 1982, S. 6.
17 Erklärung zu Frieden und Gerechtigkeit, § 25, in: Bericht aus Vancouver, 1983, S. 167.
18 Bericht aus Vancouver, 1983, S. 188ff.
19 Widersprechende Wahrheit. 50 Jahre nach der Barmer Erklärung: Zur Aktualität eines Bekenntnisses, in: Feuilleton-Beilage der Süddeutschen Zeitung, No 122, 26./27. Mai 1984, S. I.
20 K. Barth, Barmen, in: Bekennende Kirche (Niemöller-Festschrift) 1952, S. 17.

21 Art. 1, Abs. 2.
22 „Barmen" — eine ökumenische Herausforderung. Am holländischen und südafrikanischen Beispiel, in: R. Weth, „Barmen" als Herausforderung der Kirche. Beiträge zum Kirchenverständnis im Licht der Barmer Theologischen Erklärung, ThExh 220, München 1984, S. 210f.
23 Ges. Schriften I, S. 250ff.
24 In: L. Vischer (Hrsg.), Die Einheit der Kirche, ThB 30, 1965, S. 258.
25 Zit. in U. Duchrow, Konflikt um die Ökumene. Christusbekenntnis — in welcher Gestalt der ökumenischen Bewegung? München 1980, S. 267.
26 Der Auftrag der ökumenischen Bewegung, in: Bericht aus Uppsala, 1968, S. 337.
27 In: Bangalore 1978, Beiheft zur ÖR 35, S. 51ff.
28 Vgl. dazu: Apostolischer Glaube heute. Sonderdruck aus: Schritte zur sichtbaren Einheit. Lima 1982, Beiheft zur ÖR 45, S. 55-97.
29 Zu Einzelheiten vgl. meinen Aufsatz: Schritte zum gemeinsamen Glauben, der in The Ecumenical Review, H. 3/1984 erscheint.
30 Philip Potter in seiner Ansprache bei der Gedenkfeier für die Barmer Theologische Erklärung am 31. Mai 1984 im Wuppertal: Barmen — Antworten aus der Ökumene.

Das Ringen um Frieden zwischen den Kriegen

Ein Kapitel aus der Geschichte der westlichen Kirchen

VON JOHN S. CONWAY

Wenn die demokratischen Nationen fallen, muß ihr Mißlingen zum Teil der fehlerhaften Strategie von Idealisten zugeschrieben werden, die zu viele Illusionen haben, wenn sie Realisten gegenüberstehen, die zu wenig Gewissen haben.

Reinhold Niebuhr

In diesem Jahrhundert ist die Geschichte der Friedensbewegung, besonders die des christlichen Pazifismus, die einer enttäuschten, wenn nicht sogar idealistischen Minderheit. In einer Zeit, in der der Aphorismus des Vegetius „Qui desiderat pacem, praepara bellum" sich einer fast allgemeinen Unterstützung zu erfreuen und aus pragmatischen, wenn nicht gar aus theoretischen Gründen gerechtfertigt zu sein scheint, sehen die Zukunftsperspektiven nicht gerade vielversprechend aus. Dennoch kann behauptet werden, daß es in den 20er Jahren eine kurze, aber bedeutende Periode des

Erfolgs gab, die in der Unterzeichnung des Kellogg-Briand-Paktes von 1928 gipfelte. Gegenstand dieses Aufsatzes ist es nun, das Vorgehen der christlichen Friedensbewegungen jener Jahre zu untersuchen, da sie versuchten, die allgemeine Stimmung des Aufbegehrens gegen den Krieg in der Bevölkerung zu mobilisieren und einige mögliche Faktoren anzugeben, die teils aus den Bewegungen selbst stammten und die dem dauernden Erfolg ihrer Bemühungen entgegenstanden.

Anfänge und Ziele des Weltbundes

Ich möchte besonders die Arbeit der ersten auf internationaler Ebene und ökumenisch organisierten Vereinigung christlicher Aktivitäten in der Friedensbewegung beleuchten, die sich „Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen" nannte und die in der deutschen Grenzstadt Konstanz am Vorabend des Krieges im August 1914 gegründet wurde.[1] Beeinflußt wurde sie weitgehend von dem in Kanada geborenen Quäker J. Allen Baker und finanziell unterstützt von der von Carnegie gestifteten Kirchlichen Friedensunion (Church Peace Union — CPU). Trotz ihrer höchst ungünstigen Anfänge baute die erste Konferenz des Weltbundes von 1914 eine Struktur auf, die den Ansturm und die Verfolgung durch den Krieg überlebte und die bedeutendste Organisation für das Anwachsen der internationalen christlichen Verständigung in den Jahren zwischen den Kriegen wurde. Ihr Überleben verdankt sie hauptsächlich dem Idealismus und dem Engagement ihrer Gründungsmitglieder, deren Überzeugung, daß es die unentrinnbare und umfassende Pflicht der Kirchen sei, nach Frieden und Versöhnung zu streben, durch die erschreckenden Erfahrungen zwischen 1914 und 1918 gefestigt wurde.

Während des Krieges war die Leitung christlicher Friedensbemühungen von den skandinavischen Kirchen übernommen worden; so nahm das Internationale Komitee des Weltbundes auf Betreiben von Erzbischof Nathan Söderblom aus Uppsala seine Aktivitäten im Oktober 1919 in Holland wieder auf. Dies war die erste Gelegenheit nach dem Krieg, bei der sich Kirchenmänner der ehemals verfeindeten Länder wieder treffen konnten, um persönliche Freundschaftsbande zu erneuern. Der Erfolg dieser Konferenz ermutigte Söderblom, sich auf sein Vorhaben einer umfassenderen und repräsentativeren Weltkonferenz einzulassen, um alle Aspekte des Lebens und Wirkens der Kirchen zu besprechen. Dieses Vorhaben führte zu der berühmten Konferenz von Stockholm im Jahre 1925.

Nach 1918 rekrutierte die christliche Friedensbewegung ihre Führer fast ausschließlich aus jenen Männern und Frauen, die sich in ähnlichen Aktivitäten vor 1914 engagiert hatten. In Deutschland wurden die bekannten Professoren Adolf Deißmann und Julius Richter sowie der prominente Industrielle Dr. Spiecker tatkräftig von Friedrich Siegmund-Schultze unterstützt, der im Jahre 1909 als junger Mann von 24 Jahren zum Sekretär des Deutsch-Englischen Rates (es handelt sich hierbei um einen Zusammenschluß führender Kirchenvertreter, die die freundschaftlichen Beziehungen zwischen diesen beiden Ländern gefördert hatten) ernannt worden war. 1914 hatte Siegmund-Schultze die Konstanzer Konferenz zum großen Teil organisiert und er wurde ab 1919 zu einer Schlüsselfigur, wenn es um den Aufbau des Weltbundes in den deutschsprachigen Ländern ging. Auf britischer Seite wurde im Jahre 1918 nach dem Tod Allen Bakers die Leitung Sir Willoughby (dem späteren Lord) Dickinson, einem ehemaligen liberalen Parlamentsmitglied, übertragen, der sich ähnlich wie Siegmund-Schultze in sozialen Wohlfahrtsprogrammen in städtischen Slums engagiert hatte. Dickinson wurde später gleichzeitig Präsident des Weltbundes und der Internationalen Vereinigung der Gesellschaften zur Förderung des Völkerbundes. In beiden Organisationen legte er ein großes moralisches Pflichtbewußtsein an den Tag, wenn es um die Annäherung an den Frieden ging, obwohl es ihm leider in seinen Reden an charismatischer Ausstrahlung fehlte. In Frankreich wurde der Weltbund von Wilfred Monod geleitet, einem der bekanntesten Männer der französischen Reformierten Kirche, sowie von Elie Gounelle, dem Propheten des christlichen Sozialismus in diesem Land. Die Vereinigten Staaten stellten eine sehr starke Gruppe von Förderern, darunter Dr. Charles Mcfarland, den Generalsekretär des Kirchenbundes, sowie Frederick Lynch und William Merrill, zwei bekannte Prediger und Anhänger von Andrew Carnegie, der die Gelder beschafft hatte. Seit 1918 vertrat Henry Atkinson, ein tatkräftiger, ja fast streitsüchtiger kirchlicher Verwaltungsmann, die Vereinigten Staaten bei den internationalen Treffen des Weltbundes.

Die lange bestehenden Freundschaften und die Übereinstimmung dieser Männer in ihren Ansichten ermöglichte es dem Weltbund, die erste kirchliche Organisation zu sein, die den grausigen Gegebenheiten der Nachkriegswelt ins Auge blicken und eine erneute weltweite Kampagne planen konnte, um ihre Überzeugung gemeinverständlich darzulegen, daß Krieg den fundamentalen Prinzipien des Christentums widerspricht. Dank der organisatorischen Fähigkeiten von Siegmund-Schultze und Dickinson, der ideenreichen Leitung von Söderblom und der finanziellen Unterstüt-

zung der Kirchlichen Friedensunion (CPU) war der Weltbund in den 20er Jahren sehr bald beim Aufbau von Zweigstellen in den meisten europäischen Ländern, in Nordamerika und in vielen anderen Teilen der Welt erfolgreich. Am Ende des Jahrzehnts war der Weltbund wahrscheinlich das bedeutendste und bekannteste Werkzeug der Kirchen, der das Interesse für internationale Angelegenheiten wachrief und der vor allem den Frieden schützte. Die Popularität der Treffen, der Ruhm der Sprecher und die Würde der Ideale schienen den Erfolg der Unternehmungen des Weltbundes anzukündigen.

Im Jahre 1919 zwangen die bitteren Erfahrungen des Weltkrieges die Führer des Weltbundes, schnell die Tatsache zu realisieren, daß die Methoden der Friedensbewegung der Vorkriegszeit, die amateurhaft und irgendwie sentimental gewesen waren, nicht länger von Bedeutung blieben. Allen Bakers strategischer Versuch, die Herrscher Europas persönlich zu beeinflussen und ruhmreiche Würdenträger der Sache zu verpflichten, wurde geändert. Statt dessen sollte eine zweigleisige Annäherung, zunächst an die Gesamtheit der Kirchen und dann an die breitere Öffentlichkeit, erfolgen, indem man speziell diejenigen mobilisierte, die das massive und sinnlose Schlachten des Krieges bewußt erfahren hatten und aus diesem Bewußtsein handelten.

Zur gleichen Zeit wurde der ursprünglich individualistische und moralistische Weg zu den ethischen Forderungen des Evangeliums erneuert und bekräftigt. Ebenso wie die Philosophen des 18. Jahrhunderts vor ihnen glaubten diese Männer fest daran, daß alle Menschen den Frieden wollen und lediglich ihre Herrscher sie in den Krieg verwickeln. Kriege werden in den Herzen der Menschen erdacht, und deshalb sollten die Gebote des Christentums dort zuerst herrschen. Die zerstörerische Macht des Hasses war in erschreckender Weise demonstriert worden. Daher war das Ausmerzen des Krieges die höchste ethische Aufgabe der Stunde. Weiterhin wurde diese Besorgnis nicht nur aus humanitären, sondern auch theologischen Gründen heraus gerechtfertigt. Männer mit wachem Gewissen wie Prof. Martin Rade, Herausgeber der liberalen deutschen Zeitschrift „Die Christliche Welt", hatten schon 1914 darauf hingewiesen, daß die Glaubwürdigkeit des Christentums auf dem Spiele stehe.[2] Christliche Theologie war gebraucht oder besser mißbraucht worden, um die Kriegsbemühungen der sich im Konflikt befindenden Nationen zu rechtfertigen. Nichts, so fühlten solche Männer, hatte das Christentum mehr in Mißkredit gebracht als die sich gegenseitig ausschließenden Ansprüche, Gott auf seiner Seite zu haben, oder jene Rechtfertigung, daß die schrecklichen Opfer eine höchst be-

deutsame Erfahrung seien, die die Menschen zurück zur Kirche führen würde. Es war nun erforderlich, eine neue Sicht christlicher Wahrheit zu verkünden, die die allgemeine Verpflichtung der Kirchen klarmachen sollte, dem Krieg zu entsagen und dadurch der Nachkriegswelt einen Beweis der Gültigkeit christlichen Zeugnisses zu liefern. Dieses Bestreben lag zum Teil in der Furcht begründet, daß die Gewalt und der Haß des Krieges das Beste an christlicher Kultur, wie man sie vor 1914 gekannt hatte, auch weiterhin zerstören würde. Zum Teil entsprang es auch dem fortgesetzten Einfluß der liberalen Ideologie, deren optimistischer Glaube an eine undogmatische Religion der Liebe, des Friedens und der Menschenfreundlichkeit das Engagement für soziale Probleme vor dem Krieg erfüllt hatte und der nun mehr denn je zuvor auf der ganzen Welt gebraucht wurde. Die ethischen Forderungen der Bergpredigt, auf die die Christen ihr persönliches Verhalten stützen, sollten auch — so erhob sich der Anspruch — als höchste Autorität in allen nationalen und internationalen Angelegenheiten durch die Verbreitung einer neuen, modernen internationalen Ethik anerkannt werden. Wie Siegmund-Schultze in einer Ansprache mit dem etwas schwerfälligen Titel „Die Bedeutung der evangelischen und sozialen Ideen für die zukünftige Versöhnung der christlichen Völker" im Oktober 1918 geltend machte, war es wichtig, daß genau „wie unser Christentum hineingreift in die Fragen des Volkslebens, so greift es auch hinein in die Fragen des Völkerlebens. Der Herrscherbereich Jesu hört nicht an den Landesgrenzen auf; die Welt ist seine Parochie"[3].

Das Ziel des Weltbundes, wie es in der ersten Konferenz 1914 festgelegt wurde, war, „die Kirchen in ihrer Eigenschaft als Institutionen dazu zu gewinnen, sich gemeinsam um internationale Freundschaft und die Vermeidung des Krieges zu bemühen"[4]. Während der 20er Jahre wurden beide Ziele präzisiert und vertieft. Man hatte erkannt — bereits implizit im sozialen Aktivismus des liberalen Protestantismus, aus dem die meisten Anhänger des Weltbundes kamen —, daß es nicht genügte, sich mit den Symptomen des Weltchaos zu beschäftigen. Den Ursachen des Krieges auf dem politischen, sozialen und ökonomischen Sektor mußte ins Auge gesehen werden. Gleichzeitig wurde die Glaubwürdigkeit der Kirchen so lange verhindert, wie die Ursachen der Spaltung innerhalb und zwischen den Kirchen selbst unbewältigt blieben. Bis 1928 schlossen die Ziele der Organisation folgende Anliegen mit ein:

— Unterstützung der Vorschläge und Maßnahmen, die erwogen wurden, um Gerechtigkeit in den Beziehungen zwischen den Völkern zu fördern;
— Bemühungen in Richtung des Ausgleichs von Klassen- und Rassenge-

gensätzen, die an internationaler Bedeutung gewinnen, und
— die Sicherung der religiösen Freiheit und der Rechte von Kirchen, Gruppen oder Bevölkerungsgruppen in jedem Land.[5]

Diese große Bandbreite an Themen, die aus den Anliegen eines weltweiten Kreises stammten, bedeuteten, daß der Weltbund ständig dem Dilemma gegenüberstand, sich zu verzetteln. Seine Anhänger waren sich bewußt, daß der traditionelle Versuch der Kirchen, die Bekehrung der einzelnen zu einer frommen Religion zu sichern, keine angemessene Antwort auf die Anliegen war, die durch den Krieg und seine Folgen hervorgerufen worden waren. Aber eine Übereinstimmung mit einer moralisch überzeugenden Haltung inmitten der Komplexität und der Verwirrungen innerhalb der internationalen Szene zu erreichen war weitaus schwieriger. Die große Zahl der Themenbereiche, die in den folgenden jährlichen Treffen besprochen wurden, wies auf den Umfang der Interessen des Weltbundes hin, jedoch, wie schon bemerkt, gab es deutlichen Dilettantismus in den Diskussionen über diese Themen. Wie all solche internationalen Organisationen litt auch der Weltbund unter der Neigung, weitausholende Resolutionen zu verabschieden, die vage genug waren, um allgemeine Zustimmung zu erhalten, die jedoch Lücken in bezug auf die politische Realität aufwiesen. So bemerkte ein Beobachter über eine solche Sitzung: „Der Grundtenor ist unverändert progressiv, liberal, links von der Mitte und höchst motiviert. Niemand, der nicht sehr fest glaubte und sich nicht tiefgreifend bemühte, würde die intensive Wachsamkeit überleben, mit der die Angelegenheiten diskutiert werden; Prophetie wird mit Pedanterie vermischt."[6]

Die Strategie des Weltbundes war zweigleisig: Einmal sollte die christliche Öffentlichkeit über die weitere Bedeutung sozialer Verantwortung informiert werden, und zum zweiten sollte sie dahingehend mobilisiert werden, daß Gruppen gebildet würden, die durch Druck auf die Regierungen helfen sollten, die Innen- und Außenpolitik konstruktiver zu gestalten. Aus diesem Grund sollte ein Netz nationaler Räte auf interkonfessioneller Basis geknüpft werden, in dem der Einfluß prominenter Laien in der Führung vorherrschend sein sollte. Indem sie ihr gemeinsames Wirken für den Frieden betonten, führten diese Institutionen einen ökumenischen Geist herbei, der konfessionelle und traditionelle Loyalität überbrückte und der wie nie zuvor Vertreter verschiedener Kirchen zusammenbrachte. Das Durchsetzen der Leitung durch Laien wurde schon 1920 deutlich. Der Weltbund sollte keine offizielle Stimme kirchlicher Hierarchien sein, da man fühlte, daß dies unausweichlich bedeuten würde, daß seine Arbeit von Mißverständnissen, Verzögerungen und Vorurteilen, die noch in vielen kirchlichen Be-

reichen vorherrschten, behindert werden würde. Es war daher kein Weltbund nationaler oder konfessionell bestimmter Kirchen, der nur im Tempo des langsamsten Gliedes vorwärtskommen konnte. Es war vielmehr ein Weltbund von Kirchenmännern, die gemeinsam eine wirklich weltweite Gemeinschaft vertraten und die den größten gemeinsamen Faktor des Internationalismus unter sich förderten. So bemerkt Nils Ehrenström: „Die nichtrömische Christenheit fand in Fragen der internationalen Moral eine lebendige Stimme, und wenn gelegentlich ihre Warnungen und Ratschläge sich mit denen der römisch-katholischen Kirche begegneten, dann begann sich so etwas wie ein christliches Weltgewissen zu bekunden."[7]

Diese Initiative von Laien, frei von jeglicher kirchlicher Kontrolle, bedeutete, daß die nationalen Räte ihre eigenen Bedingungen zur Mitgliedschaft festlegen konnten und in bezug auf Erfolg nur auf die persönliche Loyalität ihrer Anhänger angewiesen waren. Der amerikanische Zweig gewann bald berühmte Laien aus den protestantischen, römisch-katholischen und jüdischen Gemeinschaften und versuchte unter Atkinsons Leitung eine vereinigte Friedensfront von Christentum und nicht-christlichen Religionen zu schaffen. In Europa herrschte jedoch eine konservativere Stimmung. Man glaubte dort, daß der Weltbund sich auf protestantische und orthodoxe Gemeinschaften beschränken sollte aus Furcht, daß er die Unterstützung loyaler kirchlicher Persönlichkeiten verlieren werde, wenn er zu offen zu Nicht-Christen sei. Besonders in Großbritannien, wo die offizielle Kirchenhierarchie zunächst eine sehr reservierte Haltung einnahm, oder in Deutschland, wo man auf ausgesprochene Feindschaft traf, erkannte der Weltbund die Gefahr, daß eine zu große Gegnerschaft an zu vielen Fronten hervorgerufen wurde.

Die Unabhängigkeit hatte ihre Vorteile, und anfänglich weiteten die nationalen Räte ihre Tätigkeit durch öffentliche Sitzungen, auf denen bekannte Politiker, Professoren, Publizisten und Bischöfe der Sache des Friedens ihre Unterstützung zusicherten, erfolgreich aus. Modell für diese Bemühungen waren noch die erprobten Methoden der Kampagnen des frühen 19. Jahrhunderts gegen die Sklaverei oder die der „Liga gegen das Getreide-Gesetz" in Großbritannien, d.h. Mobilisierung der erregten öffentlichen Meinung, um lethargische Kirchenhierarchien oder zurückhaltende Regierungen unter Druck zu setzen. Die Glaubwürdigkeit der Sache sollte durch die Bedeutung ihres Sprechers gezeigt werden, während die breitere Öffentlichkeit durch ansprechende und angesehene Zeitschriften wie z.B. „Goodwill" vom Britischen Rat der Kirchen oder die Vierteljahresschrift „Die Eiche" von Siegmund-Schultze erreicht werden sollte.

Aber die Unabhängigkeit hatte auch ihre Nachteile. Nur in den USA unterstützten die Führer der protestantischen Hauptkirchen die pazifistische Sache ausdrücklich. In Europa war die Situation weit mehr von Vorsicht geprägt. Wen vertrat der Weltbund wirklich? Und für wen oder zu wem konnte er sprechen? Was der Weltbund bei den offiziellen Kirchen zu suchen schien, war deren Bestätigung, aber nicht deren Kontrolle. Verantwortliche Kirchenführer hatten Angst, daß sie sich weitreichendem oder radikalem politischem Verhalten verpflichtet finden könnten, dem die große Masse ihrer Denominationen nicht zustimmen würde. Obwohl Randall Davidson, Erzbischof von Canterbury, es geschehen ließ, daß man ihn zum ersten Präsidenten des Weltbundes in der Nachkriegszeit wählte, blieb er doch nur ein Aushängeschild. Wesentlich mehr engagierte sich sein Kollege, Nathan Söderblom, Erzbischof von Uppsala und Primas von Schweden, aber wiederum mehr durch seine persönliche Initiative. Viel mehr Widerstand erhob sich in den deutschen evangelischen Kirchen, besonders von seiten der größten Kirche von Preußen. Siegmund-Schultze wurde in Berlin mit erheblicher Skepsis betrachtet, wie eine unwillkommene und unkontrollierbare Stechmücke; seine aktive Unterstützung der Friedensbewegung beurteilte man dahingehend, daß sie oft in Konflikt mit den mehr traditionellen Zielen der deutschen Evangelischen stand. Keine der europäischen Kirchen war bereit, den Weltbund offiziell anzuerkennen oder ihm regelmäßige und wirkliche Unterstützung zu gewähren. Ohne diese starke Basis war die Macht des Weltbundes abhängig von der Wirkung seiner internationalen und pazifistischen Ideale und den Energien seiner einzelnen Anhänger.

In einigen Ländern, ganz besonders in Großbritannien und in den Vereinigten Staaten, waren diese Aktivitäten recht erfolgreich darin, die „Atmosphäre" oder das „Klima" zu beeinflussen, in dem internationale Angelegenheiten ausgehandelt wurden. In anderen Ländern, besonders in Deutschland, riefen sie höchstens Skepsis und Verstimmung, selbst in den Kirchen, hervor; sie waren höchstens ein Ausdruck der Wunschvorstellungen ihrer Verfechter und eine Form des therapeutischen Ventils für die Frustration dieser Idealisten. Der Optimismus, daß der Weltbund der Wachhund internationaler Angelegenheiten und des Völkerbundes werden könne, „indem er in jedem Land eine internationale, genaue und wirksame öffentliche Meinung erzeugte"[8], führte schnell zu der großen Zahl der zu beachtenden Themen und zu Resolutionen, die verabschiedet werden mußten, sowie zu der großen Publicity, die ihm gewidmet wurde. Da aber diese private Organisation keine stabile politische Basis hatte, wurden ihre allge-

meinen Empfehlungen meistens ignoriert. Mit Recht merkten die Kritiker an, daß der Weltbund seine Energien in einer zu großen Zahl von Bereichen vergeudete, was die Konzentration auf einige wenige Probleme ausschloß, wodurch sichtbare Resultate hervorgebracht worden wären.[9] Zu oft schien es, als ob allein das Aufkommen von Problemen Rechtfertigung genug sei. Das traurige Ausbleiben des Erfolgs, das diese Bemühungen begleitete, führte leider nicht zu einer wesentlichen Neubewertung der Methoden. Der Weltbund verabschiedete weiterhin Resolutionen, als ob er magische Beschwörungsgesänge wiederhole.[10]

Auch war der Weltbund mit zwar geringen, aber oft unüberwindbaren Problemen behaftet. Zunächst einmal waren da die Finanzen. Seine Unternehmungen wurden zu 90% von der Kirchlichen Friedensunion in New York (solange diese noch bestand) finanziert, was zu einer zeitraubenden Korrespondenz über den Atlantik hinweg und zu ermüdenden Rückfragen nach detaillierten Angaben über Ausgaben von seiten Henry Atkinsons führte. Die Kirchliche Friedensunion war entweder unfähig oder unwillig, längerfristige Verpflichtungen einzugehen, und das Versäumnis, sich anderweitige Geldquellen innerhalb seiner örtlichen Zweigstellen zu sichern, bedeutete für den Weltbund, daß sich diese weltweite Organisation während der 20er Jahre mit einem sehr kleinen Jahresbudget von $ 25,000 herumschlagen mußte.

Auch der rein organisatorische Aufbau war lückenhaft. Theoretisch gab es vier internationale Sekretäre, nämlich Atkinson in New York, Dickinson in London, Pastor Jézéquel in Paris und Siegmund-Schultze in Berlin, die die Wünsche des Leitungskomitees, das sich zwischen den dreijährlichen Sitzungen des gesamten internationalen Komitees einmal im Jahr traf, ausführen sollten. Kraft seines Alters wirkte Dickinson als Koordinationsstelle, war jedoch unfähig, seine Aufgaben zu delegieren. Jahrelang widerstand er dem Druck, in Genf ein Zentralbüro einzurichten, 1931 mußte er fast mit Gewalt sowie mit der Verleihung der Präsidentenschaft über die ganze Allianz zur Einrichtung einer solchen Maßnahme überredet werden. Selbst als ein junger Schweizer Pastor, Henri Henriod, zum gemeinsamen Generalsekretär des Weltbundes und des Rates für Praktisches Christentum ernannt wurde, zeigte er nicht die Initiative und Weitsicht, die dieser Posten verlangte. Auf jeden Fall machten die finanziellen Einschränkungen der 30er Jahre seine Aufgabe nicht leichter. Henriod war ein Verfechter pastoraler Beziehungen und viel mehr ein Sekretär als ein General. Der Gegensatz zu seinem Amtsnachfolger nach 1938 im Ökumenischen Rat (der im Prozeß der Bildung war), Visser 't Hooft, hätte nicht größer sein können.

Nach 1918 hatten die Führer des Weltbundes zunächst noch voller Vertrauen geglaubt, daß die Katastrophe des Weltkrieges so groß gewesen sei, daß sie nicht noch einmal geschehen könne. Sie setzten ihre Hoffnung in den Völkerbund als den Schiedsrichter des internationalen Friedens und der internationalen Ordnung und bekräftigten ihre Hoffnung, daß eine neue Ära internationaler Beziehungen begonnen habe, in der die Prinzipien kollektiver Sicherheit, obligatorischer Schiedsgerichtsverfahren, Abrüstung und die Aufrichtung eines internationalen Rechts in wachsendem Maße als normativ anerkannt werde. Die Institutionen der amerikanischen Kirchen standen mit Begeisterung hinter Präsident Wilson und seinen Versuchen, den Einfluß der Vereinigten Staaten in weltweiten Angelegenheiten zum Tragen zu bringen; sie waren daher entsetzt über die Weigerung des Senats, das „rühmliche Experiment" des Völkerbundes gutzuheißen. In den folgenden zwei Jahrzehnten wurde die beständige Kritik laut, daß die Regierung es versäumt hatte, auf die Führung der amerikanischen Kirchen aus dem Isolationismus heraus zu antworten. Auch britische Kirchenvertreter unterstützten entschlossen den Völkerbund, und 1930 hatten sie genügend Einfluß, um die Lambeth Konferenz der anglikanischen Bischöfe zu der offiziellen Äußerung zu bewegen, daß „der Krieg als Methode, internationale Streitigkeiten zu bereinigen, nicht mit den Lehren und dem Beispiel unseres Herrn Jesus Christus vereinbar ist". Die Notwendigkeit einer solchen Organisation wie derjenigen des Weltbundes als Mobilmacher der Kirchenmeinung zugunsten der Sache des Friedens und des Völkerbundes als deren Instrument schien offensichtlich. Wie Frederick Lynch zusammenfaßte: „Die Kirchen müssen nun in Funktion treten wie nie zuvor. Selbst der Völkerbund wird versagen, wenn die Kirche nicht hilft, ihm eine Seele zu geben, und ihm den Atem des Lebens einhaucht."[12]

Die deutsche Erfahrung

Für den Weltbund, für die Friedensbewegung als Ganzes, ja für den Frieden der ganzen Welt, kamen die entscheidendsten Fragen aus Deutschland. Die Reaktion der Deutschen, besonders der gebildeten und wohlhabenden Schichten, auf die Entwicklungen in der Periode zwischen den Kriegen wird heute als der Schlüsselfaktor angesehen, der gegen den Erfolg der weltweiten Bemühungen zur Erhaltung des Friedens sprachen. Die Liste der Anschuldigungen, die von seiten deutscher Kritiker kamen, ist lang: die Weigerung der Annahme des Urteils von 1918, das systematische Ablehnen und Unterminieren der entstehenden Demokratie der Weimarer Re-

publik, die Skepsis gegenüber dem Völkerbund, die den extremistischen Parteien der radikalen Rechten gewährte Unterstützung, die Bereitschaft, das Aufsteigen des Nazismus zu tolerieren, und vielleicht am schicksalhaftesten das Versäumnis, der radikalen Ideologie des Antisemitismus, der zu dem noch niemals vorher dagewesenen Völkermord des Holocaust führte, entgegenzuwirken. Alle diese Trends verbanden sich, bildeten das politische und intellektuelle Klima in Deutschland, das es Hitler erlaubte, 1933 an die Macht zu kommen und den Versuch der Nazis in Gang zu setzen, die erneute Weltherrschaft in den folgenden Jahren zu erreichen.

Der deutsche Zweig des Weltbundes begann seine Nachkriegsarbeit mit zwei Hauptzielen: Erstens die Unterstützung all derer in Deutschland zu gewinnen, die an die Gültigkeit internationalen Friedens und internationaler Versöhnung glaubten; und zweitens die Mißverständnisse und Verdächtigungen gegenüber Deutschland unter ausländischen Kirchenmännern zu beseitigen oder wenigstens zu verringern. Es war von Anfang an klar, daß dies keine leichten Aufgaben waren. Bei der ersten Konferenz nach dem Krieg in Holland im Oktober 1919 legten die französischen Delegierten es als eine Bedingung für eine Erneuerung der Mitgliedschaft im Weltbund fest, daß die deutschen Delegierten die Kriegsschuld Deutschlands gemäß des Versailler Vertrags anerkennen oder zumindest die Verletzung der belgischen Neutralität als moralisch falsch und als unhaltbar verurteilen sollten. Die deutsche Delegation wußte sehr wohl, welche mögliche Reaktion zu Hause nach einem solchen Akt der Selbsterniedrigung zu erwarten war. Unter der Führung von Prof. Deißmann und Siegmund-Schultze nahmen sie den Standpunkt ein, daß keine derartigen Bedingungen den deutschen Kirchen auferlegt werden könnten, obwohl sie persönlich bereit seien zuzugestehen, daß die Invasion Belgiens eine erschreckende und schicksalsträchtige Ungerechtigkeit gewesen sei.[13] Es war weitgehend der persönlichen Integrität dieser Männer zu verdanken, daß der Weltbund eine Grundlage für zukünftige Zusammenarbeit finden konnte. Dadurch hoffte man, ein neues Klima der Zusammenarbeit für die gutwilligen Menschen in allen Ländern zu schaffen, in einer Welt, die so verzweifelt ihren Dienst benötigte.

Dennoch blieb die Frage der Kriegsschuld ungelöst. Die Anhänger des Weltbundes in Deutschland mußten an zwei Fronten kämpfen. Zu Hause protestierten sie gegen die vereinfachende Sicht, daß Deutschland vollkommen unschuldig sei, gegen die Einkreisungs- und Verschwörungstheorien, die von den Anhängern der gesamtdeutschen Idee weit verbreitet wurden, sowie gegen die Dolchstoßlegende, die die Niederlage Deutschlands ge-

schickt umging. Im Ausland unternahmen sie Kampagnen gegen die Meinung, daß Deutschland der einzig schuldige Teil sei, und verlangten nach einer wirklichen unparteiischen Kommission von Historikern, die — so waren sie sicher — alle Parteien für schuldig befinden würde. Im Sommer 1920 schrieb zum Beispiel Siegmund-Schultze die Grundzüge seiner Auffassung nieder, wie er sie im nächsten Jahrzehnt entschlossen vertreten wollte: Militarismus, Realpolitik, das Bündnissystem, das Wettrüsten, das Gleichgewicht der Abschreckung, all das seien die entscheidenden Faktoren, die einen Krieg hervorriefen; alle Mächte hatten ihnen nachgegeben, nicht nur Deutschland alleine. Es brauchte Jahre geduldiger Wiederholung, bevor solche Ansichten selbst von den liberal eingestellten Mitgliedern des Weltbundes akzeptiert wurden.

In Deutschland jedoch wurde solch eine Meinung als Verrat gewertet. Die gesamte ökumenische Bewegung, besonders der Weltbund, wurde als Versuch anglo-amerikanischer Kirchenmänner angesehen, ihrer bedauerlichen Neigung zum kirchlichen Imperialismus nachzugeben. Jegliche Zusammenarbeit mit solchen Institutionen kam solange nicht in Frage, wie Deutschlands skandalöse Verurteilung in Versailles unkorrigiert blieb. 1920 lehnten die deutschen evangelischen Kirchenführer empört eine Einladung ab, der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung beizutreten, und zwar mit der folgenden Begründung:

> Im Hinblick auf die enorme Anhäufung von Lügen und unerwiesenen Behauptungen, die gegen unser Vaterland und unsere Kirche während des Weltkrieges von den feindlichen Staaten erhoben wurden, wäre es zu diesem Zeitpunkt für die Mitglieder eines evangelischen Deutschland eine Lüge, sich mit Vertretern dieser Kirchen zu treffen, um Fragen des Christentums zu diskutieren, als ob der tiefe Abgrund, der uns trennt, einfach nicht existiere. Aber dieser Abgrund ist noch da ... Jede volle Beziehung mit den kirchlichen Autoritäten der Feindländer ist zur Zeit unmöglich, nachdem diese Institutionen unser Vaterland noch immer der Unehrenhaftigkeit beschuldigen und angedroht haben, mit feindlichen Richtern über unseren Führer und unsere Helden zu richten, genauso, wie sie sich an der Forderung beteiligten, die gegen jegliches göttliches oder irdisches Recht verstößt, auf übelste Weise den deutschen Kaiser zu verurteilen, der sich immer und aus innerster Überzeugung als guter Hirte unserer evangelischen Kirche erwiesen hat.[14]

Nur unter großen Schwierigkeiten konnten die deutschen Kirchen überredet werden, an der Stockholmer Konferenz von 1925 teilzunehmen; sie taten es weniger aus Begeisterung für die ökumenische Zusammenarbeit, als vielmehr des Wunsches wegen, die Sache Deutschlands davor zu bewahren, wegen eines Versäumnisses fallengelassen zu werden. Selbst als unter amerikanischen und britischem Druck die französischen und belgischen Kirchen überredet werden konnten, ihre Forderung nach einem einseitigen

Eingeständnis der Kriegsschuld zurückzuziehen, was ein für allemal aus den Tagesordnungen der ökumenischen Treffen nach 1927 gestrichen wurde, sahen die deutschen Kirchenführer dies lediglich als einen längst fälligen Schritt an.

Der 10. Jahrestag der Unterzeichnung des Versailler Vertrages 1929 war durch besondere Gottesdienste in den Kirchen als Tag der Trauer gekennzeichnet. Drei Jahre später gaben die evangelischen Kirchen Deutschlands eine weitere Erklärung bezüglich der Kriegsschuld ab, die von der Krise sprach, die die Menschen zu Verzweiflung und Gewalt treibe: „Unsere Bevölkerung ist an der Grenze ihrer moralischen und physischen Kraft."[15] Im gleichen Jahr veröffentlichten zwei der prominenten völkischen Theologen, Hirsch und Althaus, einen scharfen Angriff gegen den Weltbund sowie gegen alle ökumenischen Kontakte mit Ausländern, indem sie beides als Verrat an den deutschen nationalen Interessen bezeichneten:

„Deutschlands Feinde aus dem Weltkriege führen also unter dem Deckmantel des Friedens den Krieg wider das deutsche Volk weiter und vergiften durch die darin liegende Unwahrheit die politische Weltlage so, daß Aufrichtigkeit und Vertrauen unmöglich werden. Das Ende dieses nun schon zwölf Jahre währenden neuen furchtbaren Krieges mitten im Frieden kann, wenn er auch nur kurze Zeit fortgesetzt wird, allein der Untergang unseres Volkes sein."[16]

Althaus und Hirsch verlangten rundheraus, daß alle offiziellen Kontakte mit offiziellen kirchlichen Institutionen sogleich unterlassen werden sollten. Diese entschlossene Haltung, Vergangenes nicht ruhen zu lassen, und die Gewohnheit, Deutschlands Gegner zu beschuldigen, statt ihre eigene Unversöhnlichkeit für das Anhalten der Spannungen verantwortlich zu machen, war nicht nur auf kirchliche Persönlichkeiten beschränkt. Das unentwegte Hinweisen auf die nationale Trauer war ein häufiges, unglückliches Charakteristikum fast aller Verhandlungen zwischen Deutschen und Ausländern und spielte eine bedeutende Rolle dabei, das Aufkommen eines neuen Meinungsklimas zu verhindern. Außerdem bestärkte es die nationalistischeren Politiker in ihrem Glauben, daß Deutschland sein verlorenes Ansehen und seine Stellung in der Welt lediglich durch eine Konfrontation wiedergewinnen könne. Vergeblich warnte Martin Rade seine Kollegen in der Kirche vor einem falsch verstandenen Märtyrertum und vor Selbstgerechtigkeit. „Unsere Kirche sündigt an unserem Volk, wenn sie unsere Lage als unbequem und hoffnungslos beschreibt. Wenn dies geschieht, bleibt unserem Publikum nur eine Schlußfolgerung: ‚Nur ein neuer Krieg kann uns helfen.'"[17]

Das Herumreiten der Deutschen auf der Frage der Kriegsschuld trug zweifellos viel dazu bei, das Gefühl nationaler Isolation zu verstärken und

die Chancen internationaler Kontakte und Zusammenarbeit zu verringern. Für die Kirchenmänner bedeutete dies, wie Generalsuperintendent Zoellner richtig bemerkte, das „Haupthindernis für die gesamte ökumenische Bewegung in Deutschland“[18]. Die Organisatoren des Weltbundes in Deutschland waren sich bald der massiven Ablehnung bewußt, der sie bei der Förderung der Sache gegenüberstanden. Schon im Oktober 1921 schätzte Siegmund-Schultze in einem Artikel mit dem Titel „Finsternis bedeckt das Erdreich und Dunkel die Völker“ ihre Erfolgschancen pessimistisch ein, obwohl selbst er sich nicht zurückhalten konnte, seine Landsleute zu entschuldigen, indem er die Schuld auf andere schob:

„Die Gewaltpolitik der Entente hat während der letzten Jahre einen steigenden Haß in Deutschland hervorgerufen... Nie ist das deutsche Volk so bereit gewesen, aus der Not zu lernen, seine Fehler zu bekämpfen und wiedergutzumachen, als im Jahre 1918. Seitdem ist diese innere Bereitschaft ... systematisch untergraben worden, und zwar durch die Haßpolitik seiner Gegner. Das Fähnlein der tausend Aufrechten, das im Jahre 1918 noch vom Willen zu Krieg und Haß lebte, ist nun allmählich wieder eine Armee von Hunderttausenden geworden.“[19]

In den folgenden Jahren konnte sich auch Siegmund-Schultze nicht davon frei machen, in dieser Sache zweideutig zu argumentieren. Seinen Freunden im Ausland gegenüber behauptete er, daß die Unterstützung des Weltbundes in Deutschland ein Beweis dafür sei, daß Deutschland internationale Freundschaft wünsche. Daheim betonte er auf der anderen Seite die Vorteile, die für Deutschland durch die Berichtigung der Versailler Ungerechtigkeiten gewonnen werden könnten, und das in einem Forum, wo die Deutschen als gleichberechtigte Partner behandelt würden. Auf beiden Seiten war das Ergebnis mager. Dem Weltbund, der als private Organisation der offenen pazifistischen Neigung verdächtigt wurde, wurde offizielle kirchliche Unterstützung versagt. Bei Versuchen, prominente Anhänger zu gewinnen, mußte man auf die Unentwegten der Vorkriegszeit, wie z. B. Adolf von Harnack, zurückgreifen oder auf führende Rechtsanwälte, wie z. B. den Präsidenten des Reichsgerichts, Walter Simons, der darin Erfahrung hatte, die rechtliche Ungleichheit der Friedensverträge aufzuzeigen. Die Suche nach Glaubwürdigkeit führte auch zu einem stillschweigenden Kompromiß mit dem herrschenden nationalistischen Klima und enttäuschte so den radikaleren Flügel der aktiven Pazifisten, der von der Organisation verlangte, eine offenere Stellung zu beziehen ohne Rücksicht auf die Konsequenzen.

Möglicherweise war es kein Plus für den deutschen Zweig des Weltbundes, daß sein bedeutendster Vertreter aus der jüngeren Generation, Dietrich Bonhoeffer, von einem französischen Kommilitonen während ihrer

gemeinsamen Zeit am Union Theological Seminary in New York für die Sache des Pazifismus gewonnen wurde. Gleich nach seiner Rückkehr nach Europa im September 1931 wurde Bonhoeffer zur Konferenz des Weltbundes nach Cambridge geschickt, wo er auch sofort zu einem der ehrenamtlichen Jugendsekretäre des Weltbunds ernannt wurde. Trotz seiner anfänglichen theologischen und politischen Zurückhaltung gegenüber der naiven Einfachheit einiger Verfechter des Friedens, besonders der Amerikaner, konnte Bonhoeffer trotzdem bemerken:

„In aller Kritik aber blieb es deutlich, daß die Weltbundarbeit ein Werk tut, dessen Dringlichkeit heute jedem auf der Seele brennen muß und von dem wir bisher nicht wissen, wie wir es besser und schneller betreiben könnten."[20]

Der Eintritt Bonhoeffers in den Weltbund kam zu einer höchst kritischen Stunde. Das erneute Aufflackern nationalistischer Gefühle auf allen Seiten war offensichtlich, und die Polarisation der politischen Meinungen in Deutschland führte zu einer noch größeren Skepsis gegenüber der Bedeutsamkeit jeglichen christlichen Ideals von internationalem Frieden und Versöhnung. Hitlers erfolgreicher Kampf um die Macht durch eindringliche Appelle an die nationale Einheit, seine Versprechen einer großen imperialen Zukunft und die Angriffe auf die „Versklavung" Deutschlands durch die früheren Gegner machten nun auf schmerzliche Weise die Schwäche der Kräfte des Internationalismus oder der christlichen Gewaltlosigkeit klar.

Ende Januar 1933 kam Adolf Hitler in Deutschland an die Macht. Die Begeisterung, mit der die Mehrheit der deutschen Kirchenmänner dieses Ereignis begrüßte und wie sie mit ganzem Herzen die Pläne der Nazis von nationaler Erneuerung unterstützte, war ein bitterer Schlag für den Weltbund. Von den kirchlichen Hierarchien abgelehnt, kam für ihn der vernichtende Schlag, als im Juni 1933 Siegmund-Schultze wegen seiner mutigen persönlichen Proteste gegen die ersten antisemitischen Maßnahmen der Nazis des Landes verwiesen wurde. In der darauffolgenden Atmosphäre der Furcht und der Unterdrückung hüllten sich die überlebenden Mitglieder in Schweigen oder widmeten sich wie Bonhoeffer der Unterstützung der Bekennenden Kirche, obwohl diese ihre Loyalität dem neuen nationalistischen Regime gegenüber zu laut beteuerte. Die klare Ablehnung der Nazidiktatur auf mehreren internationalen Kirchenkonferenzen machte die Lage nur noch schlimmer. 1939 war der deutsche Zweig des Weltbundes endgültig verschwunden, um nie wieder neu ins Leben gerufen zu werden.

Für die meisten wachsamen Beobachter war schon Ende der 20er Jahre eine pessimistischere Stimmung sichtbar geworden. Die Nachkriegshoffnungen einer neuen internationalen Ordnung waren verblaßt. Es gab ein offensichtliches Widerstreben der Mächte, das traditionelle System der Regierungen abzuschaffen, die ihre eigenen Interessen verfolgten, nämlich, sich im Geheimdienst zu betätigen, Bündnisse einzugehen, Waffen anzuhäufen, um so Wasser in den Wein jeder neuen Aussicht auf internationale Beziehungen zu schütten. Noch schlimmer war das schnelle Aufkommen nationalistischer und rassistischer Kräfte, wie die der Nationalsozialistischen Partei in Deutschland oder Mussolinis Faschisten. Die Debatten des Weltbundes bekamen einen gedämpfteren Ton, die prophetischen Stimmen eine apokalyptischere Note.

Diese Entwicklungen trieben einen noch tieferen Keil in den Reihen des Weltbunds zwischen die Gruppen, die einen absoluten Pazifismus vertraten, und diejenigen, die die möglichen Folgen einer solch radikalen Position vorhersahen. Auf der einen Seite würde die prophetische Haltung, die moralische Sicherheit und die persönliche Verpflichtung auf Weltbundesebene Zusammenhalt und Klarheit bringen. Auf der anderen Seite konnte die Tatsache nicht übersehen werden, daß die meisten Kirchenmänner, besonders in Europa, keine oder zumindest noch keine überzeugten Pazifisten waren. Hinzu kam, daß ein solches Programm wahrscheinlich zum Verlust des Einflusses des Weltbundes führen würde, den er bis dahin versucht hatte, in den Kirchen, in deren Hierarchien oder in den Entscheidungsgremien der Regierungen aufzubauen. Kurz, es war eine Wahl zwischen der Stimme in der Wüste oder einer gemäßigten Erziehungsinstitution, die notwendigerweise mit den Strömungen innerhalb der öffentlichen Meinung Kompromisse eingehen mußte.

Das Dilemma war schon in den 20er Jahren in Diskussionen über Abrüstung offensichtlich geworden. Schon lange ehe es zu der allgemeinen Ansicht kam, daß eine Verschwörung der Kapitalisten vor und nach 1914 die Rüstungsindustrie ermuntert habe, war der Weltbund davon überzeugt, daß Aufrüsten zu Wettrüsten und Wettrüsten zu Krieg führe. Verminderung der Rüstung stand ständig oben auf der Prioritätenliste des Weltbundes. 1921 z.B. hatte der amerikanische Zweig an 120 000 Pfarrer aus 15 Konfessionen eine Petition verschickt, die den Präsidenten und den Kongreß aufrief, eine Konferenz zur Verminderung der Rüstung einzuberufen. 20 500 Kirchenvertreter unterschrieben den Antrag und nur 200 antworte-

ten mit einer Ablehnung. 1928 machte das Prager Treffen des Weltbundes die Abrüstung zu seinem Hauptthema und half sicherlich auf diese Weise, das Meinungsklima zu beeinflussen, in dem später der Kellogg-Briand-Pakt unterzeichnet wurde. Aber die Organisatoren dieser Konferenzen waren sich alle der Notwendigkeit wohl bewußt, die Ungeduld vieler Delegierter im Zaum halten zu müssen. Zur Verringerung der Rüstung aufzurufen war eine Sache, zu ihrer totalen Abschaffung eine andere. Siegmund-Schultze z.B. erkannte, daß der Einfluß des Weltbundes dadurch nur geschwächt und man dem Bemühen um internationale Zusammenarbeit durch den Völkerbund nur schaden würde, wenn man die radikale Haltung des absoluten Pazifismus annähme.

1931 überschatteten (und durchkreuzten) der wirtschaftliche Zusammenbruch der USA, die daraus resultierende Weltwirtschaftskrise und Arbeitslosigkeit sowie die folgenden Versuche eines jeden Staates, schützende Barrieren zu errichten, die bereits totgeborene Abrüstungskonferenz von 1932/33. Der Weltbund war besonders aktiv darin gewesen, die christliche Öffentlichkeit wachzurütteln, indem er Diskussionen über Fragen der Moral, die durch die politischen und technischen Probleme hervorgerufen wurden, veranstaltete. Aber selbst der Weltbund war gespalten in solche, die darauf drangen, die Kirchen sollten sich zu allgemeinen Prinzipien äußern, und denen, die eine stärkere Kritik an jedem praktischen Vorschlag verlangten. In der Tat verhinderte das Scheitern der Politiker, eine Einigung zu erreichen, jeglichen Willen, auf die Stimme der Kirchen zu hören, und machte auf diese Weise klar, daß die kirchlichen Bemühungen um ein gegenseitiges Vertrauen nicht fähig gewesen waren, die Realitäten der nationalen Machtinteressen zu überwinden.

Als sich die Situation in den 30er Jahren zuspitzte, wurde dieses Dilemma noch schlimmer. Die amerikanischen Kirchenführer konnten in ihrem Kampf gegen ihre Regierung noch 1938 deutlich folgendes fordern:

„Unveränderter Widerstand gegen den Krieg und seine Vorbereitung als eine Garantie der nationalen Sicherheit. Begrenzung der Waffen und der Rüstung bis in den Bereich der Polizeikräfte durch ein internationales Übereinkommen. Eine Weltwirtschaftspolitik zur Verhinderung des Krieges und zur Hebung des Lebensstandards der Menschen in allen Ländern. Zusammenarbeit mit anderen Nationen beim Aufbau einer Weltgemeinschaft mit Friedensagenturen, die stark genug sind, den Platz der Kriegsmaschinen einzunehmen."[21]

1933 hatte in Großbritannien die Labour Partei unter Einfluß des bekannten christlichen Pazifisten George Lansbury auf ihrer Vollversammlung beschlossen, „am Krieg nicht teilzunehmen und sich ihm mit der ganzen Kraft der Arbeiterbewegung entgegenzustellen". Im gleichen Jahr ver-

kündeten 600 methodistische Pfarrer in der Methodistischen Friedensgesellschaft ihre Entschlossenheit, die Forderungen des Pazifismus bis ins letzte zu erfüllen. Und im folgenden Jahr lud Domherr Dick Sheppard, der populäre Prediger von St. Martin-in-the-Fields, Trafalgar Square, seine Anhänger ein, ihm eine Postkarte mit der folgenden Erklärung zu schreiben: „Ich lehne den Krieg ab und nie wieder werde ich einen anderen unterstützen oder bestärken, und ich werde alles tun, was in meiner Macht steht, um andere zu überreden, dasselbe zu tun." Die überwältigende Antwort führte zu der Gründung der Union zur Friedensverpflichtung, die 1936 bereits über 100 000 Mitglieder hatte. Im Juni 1935 organisierte der Völkerbund eine ähnliche Umfrage in der Öffentlichkeit. Seine „Friedensabstimmung" gewann die Zustimmung von 1½ Millionen Menschen.

Innerhalb weniger Monate jedoch begann in Großbritannien die Zustimmung der Öffentlichkeit zu dieser Verbindung von christlichen pazifistischen Prinzipien und internationalistischer kollektiver Sicherheit rapide nachzulassen. Die Bedeutung der italienischen Aggression gegen Äthiopien und die Wirkungslosigkeit des Völkerbundes, dies zu verhindern, gepaart mit dem wachsenden provokativen Ton der deutschen Führerschaft führte zur Vernachlässigung des Glaubens an eine allseitige pazifistische Haltung. Im Oktober 1935 machte die Labour Partei eine Kehrtwende in jener berühmten Debatte, in der Ernest Bevin Lansbury beschuldigte, sein Gewissen von Konferenz zu Konferenz zu verhökern. Postkarten zu schreiben oder Stimmen zu zählen sei nicht genug. Wenn der Friede angesichts eines solchen offenen und abscheulichen Militarismus erhalten werden sollte, müßten realistischere Maßnahmen ergriffen werden. Da die deutsche Gefahr immer offensichtlicher wurde, schwand nun auch die Sympathie für das pazifistische Programm. Dennoch spielten die Hoffnungen, die darauf gesetzt wurden, zweifellos eine bedeutende Rolle für die starke Unterstützung der Beschwichtigungspolitik durch die britische Bevölkerung, jedenfalls so lange, bis davon abgesehen werden mußte. 1939 blieb nur eine Minderheit eingefleischter Pazifisten übrig, um gegen die Sinnlosigkeit und die Verschwendung eines neuen Krieges zu sprechen.

Der Fehlschlag der christlichen Friedensbewegung in der Periode zwischen den Kriegen führte zu einer großen Zahl von Neubewertungen. Die winzige Minderheit der radikalen Pazifisten zog sich in eine individualistische Stellung zurück und behauptete — wo dies möglich war — das Recht der Kriegsdienstverweigerung. Durch ihr persönliches Zeugnis suchte sie die christlichen Ideale von Frieden und Gerechtigkeit selbst unter den Umständen des totalen Krieges aufrechtzuerhalten. Sie weigerte sich, eine

Doppelmoral für den einzelnen und den Staat anzuerkennen, und lehnte Reinhold Niebuhrs heftig umstrittene Ansicht, daß „menschliche Kollektive weniger moralisch sind als die Individuen, die sie bilden", ab. Charles Raven, der für die Konferenz von „Praktisches Christentum" (Life and Work) in Oxford schrieb, war es klar, daß „in der Lehre und dem aufopfernden Wirken Jesu nicht nur die, die das Schwert ergreifen, auch durch das Schwert fallen, sondern die einzig erlösende Handlung die Macht der Liebe ist, die gibt und leidet, und eben das ist das Kreuz"[22]. Sowohl in Großbritannien als auch in Nordamerika behielten diese Pazifisten ihre organisatorischen Verbindungen bei, und zwar durch die Gesellschaft der Freunde, den Versöhnungsbund oder die Union zur Friedensverpflichtung. Dort versuchten sie, öffentliche Ächtung dadurch auszugleichen, daß sie die Notwendigkeit eines schöpferischen und erneuernden geistlichen Amtes im Dienste des Friedens verkündeten. Aus der Einsicht heraus, daß ein Großteil der öffentlichen Unterstützung ihres Anliegens kurzlebig gewesen war und sie auch zumeist nur von denen unterstützt worden waren, deren alleinige Sorge es gewesen war, einem Krieg vorzubeugen, ihn zu vermeiden oder ihm zu entgehen, beschlossen die Überlebenden, ein Resümee ihrer Situation zu ziehen. Sie waren gespalten: in Absolutisten, die jegliche Teilnahme an den Bemühungen ablehnten und noch immer naiverweise an Hitlers guten Willen glaubten, und in diejenigen, die ihren Widerstand auf das Blutvergießen des Krieges beschränkten, aber bereit genug waren, alternative Formen des Staatsdienstes, z. B. im Sanitätsdienst, zu übernehmen. In dem Bemühen, diesem drückenden Gefühl der Isolation zu entfliehen, suchten diese meist aus der Mittelschicht stammenden Pazifisten (z. T. erfolgreich) die Zustimmung ihrer Landsleute zu bekommen, indem sie Notstandsarbeiten verrichteten. Die wenigen, die die Hoffnung behielten, daß pazifistische Ideale in der nationalen Politik zum Tragen kommen könnten, z. B. durch eine Kampagne gegen die vernichtende Bombardierung deutscher Städte oder den Protest gegen eine bedingungslose Kapitulation, waren vom Schicksal dazu bestimmt, vollkommen ignoriert zu werden. Im Frühjahr 1945, als die Abscheulichkeiten der Konzentrationslager zum erstenmal bekannt wurden, war man sich der Sinnlosigkeit jeder öffentlichen Politik, die die Deutschen mit Mitleid behandelte, klar. Es war den privaten Aktionen einzelner Pazifisten überlassen, zu versuchen, die Wunden, die so schmerzlich von den Nazis verursacht worden waren, zu heilen.

Bei der Mehrheit der Kirchenvertreter in all den Ländern, die an den Bemühungen der Friedensbewegung entweder teilgenommen oder mit ihr sympathisiert hatten, führte der Kriegsausbruch zu der Einsicht, daß Na-

tionalismus noch immer eine mächtigere Quelle der Loyalität war als der Traum von einer internationalen christlichen Gemeinschaft. Andererseits, sowohl wegen ihrer eigenen Erfahrung als auch wegen der maßlosen Verherrlichung des Krieges von 1914 durch ihre Väter, war die Stimmung 1939 sehr zurückhaltend. Kirchenführer aller Seiten, von einigen Ausnahmen abgesehen, betrachteten den Krieg mit Abscheu, weigerten sich, dem Schlachten eine kirchliche Genehmigung zu erteilen, und versuchten, das Gefühl am Leben zu erhalten, daß irgendwann in der Zukunft und in glücklicheren Zeiten das Ideal des Friedens wieder vorherrschen würde. Der Ökumenische Rat der Kirchen (in Bildung begriffen) tat viel, um die Kontakte über die feindlichen Linien hinweg zu erhalten, z. B. in dem denkwürdigen Treffen zwischen Bischof Bell von Chichester und Dietrich Bonhoeffer im Mai 1942 in Schweden, als der letztere nicht nur seinen Entschluß mitteilte, für einen „dauernden Frieden" zu arbeiten, sondern auch die Namen derer enthüllte, die in der deutschen Widerstandsbewegung arbeiteten, die sich dem Sturz Hitlers, falls nötig mit Gewalt, verschrieben hatten.

Diese Kreise bildeten auch die vielen Kirchenkommissionen und Studiengruppen, die versuchten, die Politik des Wiederaufbaus zu beeinflussen und die Öffentlichkeit auf die Gefahren einer Wiederholung der Fehler von 1919 aufmerksam zu machen. Glücklicherweise verhinderten diese Bemühungen ebenso wie ein bedeutender Gesinnungsumschwung der noch lebenden deutschen Kirchenführer, belegt in der Stuttgarter Erklärung vom Oktober 1945, eine Wiederholung der Zeit- und Kraftverschwendung über der Frage der Kriegsschuld. In der positiven Versöhnungspolitik, wie sie von der Friedensbewegung gefördert und organisatorisch im Ökumenischen Rat und im Vatikan aufgegriffen wurde, fand man nun neue Möglichkeiten der ökumenischen und internationalen Aktivität, die viel dazu beitrugen, die Beschwerlichkeiten der Nachkriegszeit auf dem zerstörten Kontinent zu erleichtern.

Andererseits resultierten die Preisgabe der theologischen Voraussetzungen der Friedensbewegung und die wachsende Unterstützung der wesentlich pessimistischeren oder realistischeren Theologie von Karl Barth zusammen mit der schnellen Polarisation der Welt während des Kalten Krieges in einer sehr schwachen christlichen Friedensbewegung in den letzten Jahren. Der einzig bedeutende Versuch, eine christliche Weltfriedenskonferenz unter der Schirmherrschaft solcher Theologen wie Josef Hromádka aus Prag in den 50er Jahren ins Leben zu rufen, suchte noch einmal ein Forum zu schaffen, in dem die Dialoge der politisch Tauben durch den Willen,

neue mögliche Wege der friedlichen Koexistenz zu ergründen, ersetzt werden könnten. Einige altbekannte Gesichter und noch mehr von der altbekannten Einstellung des Weltbundes konnte man wiedersehen. 1968 zerstörte jedoch die zweite „Vergewaltigung" der Tschechoslowakei innerhalb von 30 Jahren jegliche Glaubwürdigkeit und desillusionierte den Wunschtraum jener, die an die „progressiven" Ziele des sowjetischen Blocks geglaubt hatten.

In den Augen vieler Kritiker war die christliche Friedensbewegung des 20. Jahrhunderts eine Zufluchtstätte für Idealisten oder Utopisten, deren Theologie schwach, deren Politik naiv und unrealistisch und deren öffentliche Vertretung unangemessen war. Diese Pazifisten versäumten es zu erkennen, daß soziale Funktion der großen Kirchen und der gebildeten Bourgoisie, die diese aufrecht erhielt, weitgehend — wenn auch oft unbewußt — dazu diente, die bestehende soziale Ordnung zu erhalten, mit gleichzeitiger Bindung an den Nationalstaat und dessen Apparat an militärischen Verteidigungspotentialen, deren Gebrauch in Krisenzeiten gerechtfertigt werden konnte.

Auf der anderen Seite behaupten andere Kritiker, daß die hauptsächliche Schwäche der Friedensbewegung genau in diesem Mittelklassecharakter liege, ihrer ethischen Sachlichkeit und ihrer fehlenden Offenheit gegenüber der Arbeiterklasse und den unterdrückten Völkern der Welt. Aus dieser Perspektive gesehen, war das Vertrauen auf moralische Urteile und das Fehlen einer radikalen Sozialkritik am ausbeuterischen Imperialismus und Kapitalismus der Zeit der Hauptgrund, warum die Friedensbewegung oder eigentlich das gesamte Christentum an Einfluß verlor. Nur ein noch radikaleres Engagement für die menschliche Befreiung, geistlich und kulturell ebenso wie politisch oder ökonomisch, könnte eine christliche Friedensbewegung wieder glaubwürdig machen. Die Suche einer „Pro-Existenz" zwischen Ost und West muß ergänzt werden durch eine verpflichtende Solidarität zwischen Nord und Süd. Diese Aufgabe und nicht die Fortsetzung der traditionellen Friedensgruppen und der einzelnen Versuche zur Weltverbesserung mag noch eine größere Herausforderung für die christliche Friedensbewegung in den kommenden Jahren darstellen.

Übersetzt aus dem Englischen von Margret Preisler

1 Siehe J. Allen Baker, The Churches and International Friendship. Conference at Constance, 1-5 August 1914, n.d.
2 Christliche Welt, 28, 849, 17. September 1914. S. auch J. Rathje, Die Welt des freien Protestantismus. Ein Beitrag zur deutsch-evangelischen Geistesgeschichte. Dargestellt am Leben und Werk Martin Rade, Stuttgart 1952, S. 249ff.
3 Verhandlungen des 27. Evangelisch-Sozialen Kongresses, Göttingen 1921, S. 4ff. zit. in: Ev.Theologie, 3/83, S. 228.
4 World Alliance Handbook, 1938, p. 18.
5 Ebd. p. 24.
6 D. Hudson, The Ecumenical Movement in World Affairs, London 1969, p. 73.
7 Ruth Rouse/Stephen Neill, Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1517-1948, Teil II, Göttingen 1958, S. 207.
8 Hudson, a.a.O. p. 74.
9 Ebd. p. 77.
10 Ebd. p. 99.
11 Zit. in F. W. Dillistone, Charles Raven, London 1975, S. 214. S. auch David Martin, Pacifism, London 1965, p. 178ff.
12 Zit. in C. S. Macfarland, Pioneers for Peace through Religion, New York 1946, p. 80.
13 Siehe Adolf Deißmann, Evangelischer Wochenbrief, Nr. 91/92, 1918, S. 3ff.
14 Archiv des Evangelischen Oberkirchenrats, Berlin EOK I, 1257.
15 Johannes Hosemann, Der Deutsche Evangelische Kirchenbund, Berlin 1932, S. 173f.
16 Ev.Theologie, 3/83, S. 228, dort zit. aus: Erklärung vom 2. Juni 1931, Theologische Blätter 10, 1931, S. 177ff.
17 „Sind wir Heloten?", Christliche Welt.
18 Wilhelm Zoellner, Die ökumenische Arbeit des DEK und die Kriegsschuldfrage, Ev.Pressverband für Deutschland, 1931, S. 5.
19 Die Eiche, Bd. IX, Berlin 1921, Heft 4, S. 290f.
20 D. Bonhoeffer, Gesammelte Schriften, Bd. I, München 1958, S. 117.
21 Macfarland, a.a.O. p. 94. S. auch Charles DeBeneditti, Origins of the Modern American Peace Movement 1915-1929, New York 1978, und Charles Chatfield, For Peace and Justice, Pacifism in America 1919-1941, Knoxville 1971.
22 Zit. in Dillistone, a.a.O. p. 226. Für eine abweichende Meinung, die Niebuhrs Ansichten unterstützt, siehe W. H. Drummond, Christianity and Peace, Goodwill, XI, 3/1936, p. 74ff.

Die VII. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Budapest

Vom 22. Juli bis zum 5. August dieses Jahres wird der Lutherische Weltbund seine siebente Vollversammlung feiern. Rechnet man die drei Vollversammlungen des Lutherischen Weltkonvents, der die erste Phase des sich weltweit einenden Luthertums repräsentiert (Eisenach 1923, Kopenhagen 1929 und Paris 1935), hinzu — und das muß man eigentlich, wenn man die Sache ernstnimmt —, dann findet in Budapest die insgesamt zehnte Vollversammlung statt. Zehn Vollversammlungen der sich weltweit zusammenschließenden Kirche Augsburgischen Bekenntnisses — das ist doch ein Anlaß zum ernsthaften Nachdenken, das sich den Aufgaben und Fragen stellt, die sich aus der Überlieferung, aus der Gegenwart und von der Zukunft her ergeben. Diesem Versuch der Rechenschaft ebenso wie der Bestandsaufnahme und der Planung will die kommende Vollversammlung wie ihre Vorgängerinnen dienen.

Was sind und welche Aufgaben haben Vollversammlungen des Lutherischen Weltbundes? Sie sind zunächst einmal das oberste Verfassungsorgan dieses weltumspannenden Kirchenbundes. Sie wählen den Präsidenten und die Mitglieder des Exekutivkomitees für die Dauer der Zeit bis zum Ende der nächsten Vollversammlung, sie wählen auch die Mitglieder der Kommissionen für die verschiedenen Arbeitsgebiete des Bundes für den gleichen Zeitraum. Präsident, Exekutivkomitee und Kommissionen haben der nächsten Vollversammlung Rechenschaft über die von ihnen veranlaßte und geleitete Tätigkeit des Bundes zu erteilen. Der Weltbund wirkt im Auftrage seiner Gliedkirchen und besitzt über sie keine Rechte der Aufsicht oder der Leitung; der damit ins Auge springende Widerspruch zwischen der Leitungsstruktur der Gliedkirchen einerseits und der des Bundes andererseits führte wiederholt — vor allem Ende der fünfziger und Anfang der sechziger Jahre — zu tiefreichenden Auseinandersetzungen über das (ekklesiologische) „Wesen des Lutherischen Weltbundes". Eine befriedigende Klärung konnte bis heute nicht herbeigeführt werden. So lebt der Lutherische Weltbund auch weiterhin mit einem ekklesiologischen Provisorium, das bloß pragmatische Lösungen allzuoft begünstigt.

Aber eine Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes hat nicht nur die eben geschilderten verfassungsgemäßen Grundaufgaben wahrzunehmen. Sie hat darüber hinaus auch den Charakter einer Versammlung des Volkes Gottes. Darauf weist schon der Umstand hin, daß die Vollversammlungen seit der Umwandlung des „Weltkonventes" in den „Weltbund" — die eigentlich 1940 auf der vierten Vollversammlung in Philadelphia geschehen sollte, aber wegen des ausgebrochenen Zweiten Weltkrieges erst 1947 in Lund vonstatten gehen konnte — einen grundsätzlich anderen Charakter annahmen als ihre Vorgängerinnen. Da die Gliedkirchen noch nicht in der Lage waren, den Schritt zur Bildung einer Gesamtkirche zu tun, sondern bei einer ekklesiologisch relativ lockeren Föderation verharren mußten, wurden die Vollversammlungen von nun an mehr und mehr zu Instrumenten einer in großer Öffentlichkeit erarbeiteten gemeinsamen Strategie auf den Feldern der Weltmission, Weltdiakonie, zwischenkirchlichen Hilfe, aber auch der Theologie und

Lehre, der Spiritualität und des Gottesdienstes, der Religionspädagogik und der Haushalterschaftsarbeit (stewardship) und der internationalen Verantwortung umgebildet. Dazu dienten die Leitthemen, ferner die Arbeit in Bibelstudien- und Sachthemendiskussions-Gruppen, nicht zuletzt die abschließenden Großveranstaltungen.

Mit Hilfe dieser neuen Arbeitsmethoden — in Verbindung mit einer neuen Dienstgruppe hauptamtlicher Mitarbeiter verschiedener Sachgebiete unter Leitung des Generalsekretärs — vermochten die Vollversammlungen des LWB sich innerhalb relativ kurzer Zeit ein weites Echo zu verschaffen, wenn sie nach gründlicher Vorbereitung zu den verschiedenen kirchlichen, ökumenischen und sozialen Zeitfragen das Wort nahmen. Folgende Leitthemen ergaben sich für die sieben Vollversammlungen des LWB seit 1947: Die lutherische Kirche in der Welt von heute (Lund 1947), Das lebendige Wort in einer verantwortlichen Kirche (Hannover 1952), Christus befreit und eint (Minneapolis 1957), Christus heute (Helsinki 1963), Gesandt in die Welt (geplant für Porto Alegre, faktisch stattgefunden in Evian-les-Bains 1970), In Christus — eine neue Gemeinschaft (Daressalaam 1977), In Christus — Hoffnung für die Welt (Budapest 1984). Eine sehr treffende und kompetente Bewertung dieser Arbeit von 1947-1982 hat Vilmos Vatja (Direktor der Theologischen Abteilung des LWB 1953-1964, Forschungsprofessor beim LWB-Institut für Ökumenische Forschung Straßburg 1964-1981) dem Exekutivkomitee des LWB im August 1982 unter dem Titel „Im Wandel der Generationen — Der Lutherische Weltbund 1947-1982" vorgelegt. Der inzwischen gedruckte Bericht ist allen Teilnehmern an der Budapester Vollversammlung als Vorbereitungsmaterial zugesandt worden. Man wird in diesem deutlichen und auch kritischen Bericht vor allem die sehr berechtigte Frage finden, ob der Lutherische Weltbund noch mit dem identisch ist, was er vor vier oder fünf Jahrzehnten werden und sein wollte. Darf er sich noch auf D. Martin Luther und den von ihm bezeugten Glauben berufen? Oder hat er sich radikal verwandelt?

Es ist angesichts des Gewichtes, das die eigentlichen Glaubensfragen und die trinitarisch-christologisch motivierte Verkündigung der Glaubensgerechtigkeit für evangelisch-lutherische Kirchen seit je besitzen, dringend geboten, daß die kommende Vollversammlung sich gerade diesem Fragenkreis mit aller Gründlichkeit zuwenden wird. Es wäre zu fatal, wenn gerade die lutherische Kirchengemeinschaft (angesichts der überraschenden Wiederentdeckungen im Zusammenhang des Luther-Gedenkjahres 1983) mit ihrem zur Zeit noch immer viel zu stark von sozioökonomischen Arbeitsvorhaben bestimmten Wirken ungerührt fortfahren würde, als wäre nichts geschehen. Gerade um unseres eigentlichen Auftrages willen — der Verkündigung des rettenden Evangeliums aus der Kraft des Kreuzes Jesu, in welchem sich die überwältigende Liebe des dreieinigen Gottes zu uns Sündern offenbart — müssen wir zu den eigentlichen Motivationen des biblischen und reformatorischen Glaubens zurückkehren. Und nur dann können wir der ökumenischen Bewegung, aber auch der Arbeitswelt oder den sozio-ökonomischen und sozio-politischen Fragen mit demjenigen wirklich dienen, was uns *eigentlich* aufgetragen ist.

Wenn es in Budapest allen Ernstes um die mit Jesus Christus gekommene „Hoffnung für die Welt" gehen soll — und das ruft uns das Leitthema ja zu —, dann muß

es nicht nur um die vordergründigen, aber vergehenden Hoffnungen dieses Säkulums gehen, sondern vor allem um *die* große Hoffnung der Christen auf den kommenden Christus, der nach den Worten unseres Glaubensbekenntnisses „kommen wird, zu richten die Lebenden und die Toten", der die „Vergebung der Sünden", die „Auferstehung der Toten" und das „ewige Leben" geben wird; d.h.: der uns ewig bewahren wird in der Lebensgemeinschaft mit Vater, Sohn und Geist und in der „Gemeinschaft der Heiligen". Von hier aus erschließt sich Sinngebung unserer Existenz inmitten aller Ängste und trotz aller Angstmacher. Hoffen und beten wir also in allem Ernst um ein gutes Glaubensgespräch in Budapest.

Vom Leitthema „In Christus — Hoffnung für die Welt" soll eine Entfaltung ausgehen, die nach den Worten von Vizepräsident Dr. Hanselmann/München vom „Zentrum des Glaubens...ausgehen und...zu ihm hinführen (will), damit der gekreuzigte, auferstandene und wiederkommende Herr der Kirche die Mitte bleibe" (LW-Inform. 13/84, 4f.). Dafür sollen zunächst eine Anzahl von Plenarreferaten sorgen; Prof. Klaus P. Hertzsch (DDR) wird einen Einführungsvortrag zum Hauptthema geben; Kirchenpräsident Em. Abraham (Äthiopien) spricht über das I. Unterthema „Hoffnung für die Schöpfung", Prof. Carl-F. von Weizsäcker (BR Deutschland) über das II. Unterthema „Hoffnung für die Menschheit", Prof. Margaret Wold (USA) über das III. Unterthema „Hoffnung für die Kirche" (Schwerpunkt: Weltmission), Prof. W. Lazareth (USA) über das III. Unterthema „Hoffnung für die Kirche" (Schwerpunkt: Ökumene). Zur Vorbereitung dieser Plenararbeit, die durch Korreferate und Podiumsgespräche ergänzt werden soll, dient ein eigenes Studienheft von 60 Seiten. Man wird auf die Ergebnisse dieser gründlichen theologischen Arbeit gespannt sein und hoffen dürfen, daß sich in ihr etwas wiederfindet von der engagierten eschatologischen Hoffnung, die die zweite Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (Evanston 1954: „Christus die Hoffnung der Welt") so kraftvoll beherrschte.

Daß die Budapester Vollversammlung in ihrer Tätigkeit sich unmittelbar auf die göttliche Offenbarung bezieht — und sich nicht dem modischen Trend pluralistischer „Wegwerf-Theologien" ausliefert —, wird hoffentlich das gründlich vorbereitende Bibelstudium über das Matthäusevangelium bewirken. Auch hier liegt für die insgesamt 12 ausgewählten Texte (Mt 4,12-17; 5,1-12; 5,38-48; 8,23-27; 9,1-8; 11,2-6; 15,29-39; 25,1-13; 25,31-46; 27,31-56; 28,1-10; 28,16-20) ein interessant eingeleitetes und kommentiertes Studienheft vor (84 Seiten stark). Sind diese 12 Textabschnitte für das Matthäusevangelium und darüber hinaus für die neutestamentliche Gesamtbotschaft repräsentativ? Oder liegt ihrer Auswahl eine bestimmte — von außerhalb der Schriftbotschaft an diese herangetragene — Auswahl zugrunde? Wer das Studienheft für die Bibelarbeiten ernsthaft liest, ja studiert, der wird die Entdeckung machen, daß hier das ganze Matthäusevangelium zur Sprache kommt; und darüber hinaus wird er entdecken, wie interessant und aktuell es wirklich ist. Möge die biblische Christusbotschaft in Budapest regieren!

Wo liegen die kritischen Punkte und die Reizzonen? Darauf deuten die 13 Themen für die insgesamt neun Zeiteinheiten intensiver Gruppendiskussion — übrigens alle unter dem Vorzeichen „Hoffnung in Christus" —: 1) Mission und Evangelisation heute; 2) Gottesdienst und christliches Leben; 3) Berufung des ganzen Gottesvolkes zum Dienst; 4) Ökumenische Verpflichtung und lutherische Identität; 5) Mit

dem Informationszeitalter leben; 6) Partnerschaft von Frauen und Männern in Kirche und Gesellschaft; 7) Jugend in Kirche und Gesellschaft; 8) Auf dem Wege zu wirtschaftlicher und sozialer Gerechtigkeit; 9) Sorge um Gottes gefährdete Schöpfung; 10) Rassismus in Kirche und Gesellschaft; 11) Verwirklichung der Menschenrechte; 12) Christliches Leben in unterschiedlichen gesellschaftlichen Systemen; 13) Unsere Verantwortung für den Frieden. Mit Ausnahme der Gruppenthemen 1 bis 4 handelt es sich um großenteils umstrittene ideologische, gesellschaftliche, wirtschaftliche oder politische Fragen, zu denen man jeweils sehr unterschiedliche Auffassungen vertreten kann. Es ist zu hoffen, daß sich dabei nicht die Hitzköpfe und die Emotionen durchsetzen, sondern die vom Glauben an den lebendigen und barmherzigen Gott erleuchtete Vernunft.

Doch auch in den theologischen und kirchlichen Themengruppen im engeren Sinn regiert keine Einmütigkeit, im Gegenteil. Riesengroß ist die Verantwortung der Sachkenner, sich dem Strom des modischen Enthusiasmus und Egalitarismus zu widersetzen. Wie gehen die Meinungen auseinander im Blick auf das geistliche Amt, den Sinn der Ordination, das bischöfliche Amt, die apostolische Sukzession und verwandte Fragen im „Lima-Papier". Mit welchen Methoden und Alliierten wird nicht weltweit um die Ordination von Frauen zum geistlichen Amt gerungen; nicht so sehr die biblisch-theologische Überlieferung und der ökumenische Aspekt bilden den Maßstab, sondern viel zu oft sog. humanwissenschaftliche oder emanzipationsideologische Argumente und Gegenargumente. Nicht auf spirituelle, sondern auf politische Weise vollziehen sich nur allzu schnell die Entscheidungen. Ist das das „neue Leben" im Leib Christi?

Auch die ökumenischen Fragen drohen — trotz aller wunderbaren Ergebnisse, von denen wir Älteren vor vier Jahrzehnten nicht zu träumen wagten — wieder in den Sog der Selbstbehauptung zu geraten. Fürchterliche Verheerungen hat seit Jahren der sog. „Säkular-Ökumenismus" angerichtet. Uralte liberal-protestantische „Ladenhüter" werden gelegentlich hervorgeholt, um die Saat des Mißtrauens als ökumenische Theologie zu verkaufen. Skepsis und Mißtrauen — etwa im Blick auf den großartigen Ansatz des von Faith and Order erarbeiteten Lima-Papiers, aber auch im Blick auf die vielen guten Ergebnisse des theologischen Dialogs und der vielfachen praktischen Zusammenarbeit mit der römisch-katholischen Schwesterkirche — haben in unseren Reihen vielfach den ökumenischen Schwung erstarren lassen.

Dabei waren die prominentesten Theologen und Bischöfe des Weltluthertums in den zwanziger, dreißiger, vierziger und fünfziger Jahren sowohl Promotoren des weltweiten kirchlichen Zusammenschlusses der Lutheraner wie mit gleichem Engagement Vorkämpfer der interkonfessionellen ökumenischen Einigung und Zusammenarbeit: Nathan Söderblom, Ludwig Ihmels, Frederick H. Knubel, Anders Nygren, Hanns Lilje, Franklin C. Fry, Werner Elert, Hermann Sasse, Jaako Gummerus, Eivind Berggrav und viele andere. Die Vollversammlung in Budapest müßte im Blick auf die derzeitige protestantische Ökumene-Frustration einen sehr mutigen Schritt wagen, einen Schritt, der nicht nur Bestandswahrung im Sinn hat, sondern die Bereitschaft bekundet, in die Tiefe reichende Versöhnung auf der Grundlage des gemeinsamen Glaubens an den in Christus offenbaren lebendigen dreieinigen Gott konkret anzustreben. Warum eigentlich nicht mit Hilfe eines sorgfältig vorzubereitenden gemeinsamen Konzils?

Solcher Rat klingt für manchen utopisch, für den anderen nach Verrat des sog. „protestantischen Prinzips". Aber war es nicht genau dieses „freie, universale Konzil", das Luther und die anderen Führer der Wittenberger Reformation (auch die lutherischen Bekenntnisschriften) immer wieder forderten? Und liegt nach den jahrelangen Konvergenzgesprächen mit ihren Ergebnissen — vom „Malta-Bericht", „Bericht über das Herrenmahl", dem Papier über das „Geistliche Amt", dem „Windsor-Bericht" bis zum „Lima-Papier", um nur einige wenige Beispiele des Dialoges zu nennen — nicht eine Fülle ermutigenden Materials vor, das geradezu einen entschlosseneren Schritt der gesamten Christenheit fordert, wenn wir die Zeichen der Zeit nicht völlig mißdeuten wollen?

Die übrigen wichtigen Themen für die Diskussionsgruppen der Vollversammlung zeigen die Spannweite der ethischen, diakonischen, sozialen und politischen Problemfelder, in denen lutherische Kirchen sich zur Stellungnahme, zur Mitarbeit oder zum kritischen Dialog herausgefordert sehen. Der Kampf gegen den Welthunger; das Ringen um den Weltfrieden, um die Erhaltung oder Durchsetzung der Menschenrechte gegenüber Terror, angemaßter Gewalt, rassischer und sonstiger Diskriminierung; aber auch der Versuch, die Partnerschaft der Generationen, der Geschlechter, der Tarifpartner im Arbeitsleben im Licht göttlicher Weisung zu sehen und zu bessern, gehören in diesen Zusammenhang. Nicht zuletzt die Auseinandersetzungen um die Aufgaben der Christen in den ideologischen Kämpfen oder im Bereich der ökologischen Krisenbereiche bilden wichtige Gesprächsthemen. Man sollte meinen, daß zum Ringen um die Menschenrechte auch das beharrliche Fordern der Religionsfreiheit gehört. Leider wird diese wichtige Aufgabe — angesichts der vielfältigen Verletzung dieses Grundrechts eine der wichtigsten unseres „aufgeklärten und toleranten" Jahrhunderts — allzuoft aus falschen diplomatischen Rücksichten nicht wahrgenommen. Schon der Luth. Weltkonvent hatte hier mutig Stellung bezogen.

Die Vielfalt dieser und vieler anderer bedrängender Probleme verleitet nicht selten zu kurzschlüssigem, scheinbar radikalem Denken und zu dementsprechenden Forderungen und Plänen. Angesichts katastrophaler Entwicklungen fordert die Liebe zu den Opfern solcher Katastrophen natürlich schnelle Hilfe, wie sie etwa jahrzehntelang in zahlreichen Krisengebieten durch den Lutherischen Weltdienst geleistet werden konnte. Aber nicht jedes Problemfeld ist eine Katastrophe, in der blitzartiges Handeln erforderlich ist. Hier führt Experimentieren in Verbindung mit den örtlichen Erfahrungen und mit sorgfältigem Nachdenken im allgemeinen weiter. Die vom Glauben und der Liebe erleuchtete Vernunft ist auch hier der beste Helfer; ideologische Vorurteile — zu denen auch manche „Theologie" zählt — hindern eher als daß sie zur wirklichen, langfristigen Hilfe und Besserung führen.

Die gastgebende Kirche für die VII. Vollversammlung — die Evangelisch-lutherische Kirche in Ungarn — hat große Mühen auf sich genommen, um dies Ereignis in Budapest festlich zu gestalten. Diese Kirche gehört zu den Gründungsmitgliedern des Lutherischen Weltkonvents; im Jahre 1927 fand in Budapest eine Sitzung des LWK-Exekutivkomitees statt. Der zweite Weltkonvent wurde hier vorbereitet; drei Haupstädte standen zur Wahl: Wien, Budapest und Kopenhagen. Um ein Haar wäre Budapest schon damals Sitz einer Vollversammlung des Weltluthertums geworden. Der zweite Weltkonvent fand im Blick auf die wirtschaftliche Lage

der beiden anderen Städte 1929 in Kopenhagen statt. Seither hat sich in Staat und Kirchen Ungarns eine radikale Wende ereignet.

Aus dem Königreich wurde infolge des Kriegsausgangs eine Volksrepublik, in deren „stalinistischer Phase" es schwere Konflikte zwischen dem sich ideologisch als atheistisch verstehenden Staat und den Kirchen gab. Mitten in diesem Volk und in dieser verwandelten Gesellschaft versucht die lutherische Kirche Ungarns, im Rahmen des Möglichen ihren Dienst am Evangelium zu tun. Dazu gehört auch, daß sie die VII. Vollversammlung als Gastgeberin zu sich geladen hat. Es wird wichtig sein, ihre Erfahrungen brüderlich und aufgeschlossen anzuhören und die angemessenen Lehren daraus zu ziehen: Auch hier will Jesus Christus von den Jüngern als „Hoffnung für die Welt" bezeugt werden.

Kurt Schmidt-Clausen

Amerikas Kirchen zwischen Ost und West*

Wie jeder ausländische Besucher in den Vereinigten Staaten war auch der Verfasser von der Vielfalt und Komplexität der amerikanischen kirchlichen Landschaft frappiert. Der Pluralismus ist nicht nur ein Merkmal der amerikanischen Gesellschaft — eine Nation von Nationen —, sondern auch des kirchlichen Lebens. Einige Organisationen versuchen, eine gewisse Einheit in die Vielfalt von Denominationen und Gruppen zu bringen — e pluribus unum. Die bedeutendste unter ihnen ist der „National Council of Churches" (NCC = Nationaler Kirchenrat), zu dem 32 protestantische und orthodoxe Kirchen (39 Millionen Gläubige) gehören. Die römisch-katholische Kirche, der konservative Südliche Baptistenkonvent, die Lutherische Kirche-Missouri-Synode und die Amerikanische Lutherische Kirche sind nicht im NCC vertreten. Die drei letzteren stehen für 19 Millionen Christen außerhalb des NCC. Der NCC, der eng mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen verbunden ist, wurde 1950 gegründet und ist die Fortführung des „Federal Council of Churches of Christ in America" (Bundesrat der Kirchen Christi in Amerika) (1908). Der bekannte Ökumeniker Harold E. Fey schreibt dazu: „Christen in anderen Ländern sollte deutlich gemacht werden, daß nur eine Minderheit von amerikanischen Christen zu Recht ‚ökumenisch' genannt werden kann."[1]

* Der holländische Verfasser dieses Artikels hat im Herbst 1983 einige Wochen im „Woodrow Wilson International Center for Scholars" in Washington D. C. verbracht, um sich über die Vorstellungen der amerikanischen protestantischen Kirchen im Blick auf das kirchliche Leben in Osteuropa zu orientieren.

Die „National Association of Evangelicals" (NAE = Nationale Vereinigung von Evangelikalen) (1942) die etwa 38000 Ortsgemeinden und Gruppen aus einer ganzen Anzahl von Denominationen umfaßt (3,5 Millionen Gläubige), kann als theologisch konservatives Gegenstück zum NCC betrachtet werden. Eine der bekanntesten Abteilungen der NAE ist die „Evangelical Foreign Missions Association" (Evangelikale Vereinigung für Ausländische Mission). Die Mitgliedsgesellschaften dieser Vereinigung haben etwa 10000 Missionare im aktiven Dienst.

Die NAE hat keine ökumenischen Verbindungen zu osteuropäischen Kirchen; doch der Evangelist Billy Graham, der eng mit der NAE verbunden ist, hat zweifellos durch seine Reisen durch Osteuropa (Polen, DDR) und durch seine Teilnahme am Friedenskongreß, der im Mai 1982 vom Patriarchen von Moskau veranstaltet worden war[1a], das Interesse für die Christen in Osteuropa verstärkt. Doch von den Gemeinden, die der NAE angeschlossen sind, gehen keinerlei Initiativen aus, die ein lebhaftes Interesse an dem Leben der Christen in kommunistischen Ländern bezeugen. Aus Interesse an der Frage der Religionsfreiheit hat die NAE im Juli 1983 zusammen mit dem „Institute on Religion and Democracy" (IRD = Institut für Religion und Demokratie) eine Konferenz über „Religionsfreiheit in Ost und West — Menschenrechtsfragen in den achtziger Jahren" vorbereitet. Man sollte klar unterscheiden zwischen dieser evangelikalen, konservativen biblizistischen Bewegung einerseits und der „New Religious Political Right" (NRPR = Neue Religiöse Politische Rechte) andererseits, die um 1980 herum ihre Blütezeit hatte. Bei dieser handelt es sich um ein Bündnis von fundamentalistischen religiösen und politischen Gruppen, zu deren bekanntesten Jerry Falwells „Moral Majority" (Moralische Mehrheit) (1978) mit ihrem „Old Time Gospel Hour"-Fernsehprogramm gehört. Die „Christian Voice" und der „Religious Round Table" gehören ebenfalls zur NRPR, die von einem evangelikalen Theologen als „ein Bündnis von ultra-konservativer Religion, laissez-faire-Kapitalismus und amerikanischem Nationalismus"[2] beschrieben wird. In diesen Kreisen hat man dem „säkularen Humanismus", darunter auch den politisch und religiös liberalen Tendenzen, ebenso wie dem „gottlosen Kommunismus", gegen den ein reaktionärer, politisch motivierter, religiöser Kreuzzug geführt wird, den Kampf angesagt.

Missionarische Organisationen, die nach Osteuropa gerichtet sind, wie „Underground Evangelism" (L. Joe Bass, 1962) und „Jesus to the Communist World" (Richard Wurmbrand, 1967), bewegen sich in diesem religiösen Klima. Ihre Informationen über das religiöse Leben in kommunistischen Ländern — ein Mittel, um Geld aufzubringen — und ihre Schwarz-Weiß-Zeichnung der dortigen Situation haben Einfluß auf anti-ökumenische Kreise; doch die Großkirchen und die NAE distanzieren sich davon. Die Prozesse, die diese Organisationen 1977 gegeneinander geführt haben, haben ihren Ruf nicht verbessert.[3]

Der Einfluß der „Moral Majority" und ähnlicher Gruppen sollte nach Aussagen von Fachleuten nicht überschätzt werden. Wenn sie sich auch „Moralische Mehrheit" nennen, so handelt es sich doch um eine Minderheit, und zwar um eine der kleineren, mehr dogmatischen religiösen Minderheiten in der amerikanischen Gesellschaft.[4] Michael Lienesch schreibt dazu: „Es ist vollkommen irrig anzunehmen, daß alle Protestanten oder alle Evangelikalen oder selbst alle Fundamentalisten sich irgendwie zur religiösen Rechten hingezogen fühlen müßten."[5]

Diese Gruppen scheuen die Agitation nicht. In der Kathedrale von Washington (Bischöfliche Kirche) wurde im September/Oktober 1983 eine Vortragsreihe über das Thema „Die Sowjetunion verstehen" veranstaltet mit der Begründung, daß „Verstehen der erste Schritt bei der Erfüllung unserer christlichen Verantwortung für den Frieden" sei. Der „Young Conservatives Alliance" (Bund der Jungen Konservativen) zusammen mit dem militanten Father Finzer machten nur wenige Beiträge zur Diskussion, dafür aber viel Lärm am Eingang der Kathedrale.

Wer als Besucher nach Washington kommt, kann sich nicht des Eindrucks erwehren, daß dort ein ziemlich starker konservativer Trend herrscht. Ein interessantes und beachtenswertes Beispiel dafür ist die „Heritage Foundation", der konservative „think tank", die im vergangenen Herbst unter Anwesenheit von Präsident Reagan ihr 10jähriges Jubiläum gefeiert hat. In ihrem wunderschönen neuen Gebäude im Schatten des Capitols arbeiten 100 junge engagierte Forscher. Die „Washington Post" schrieb: „Wenn dies das konservative Jahrzehnt werden soll, wenn Amerika sich schwankend auf die rechte Straßenseite zubewegt, dann sitzt die ‚Heritage Foundation' zwar nicht gerade am Steuer, aber sie füllt den Benzintank, sorgt dafür, daß der Motor läuft und hält dem Fahrer eine Straßenkarte unter die Nase."[6]

Die gleiche konservative Tendenz ist in den Kirchen festzustellen. Harold Quinley bemerkt dazu in seinem Buch „The Prophetic Clergy": „Konservatives Empfinden und konservativer Einfluß haben auch in den protestantischen Kirchen zugenommen... Die konservativen Kirchen sind im Wachstum begriffen, die liberalen Denominationen befinden sich in einer ernsthaften Finanzkrise, und die protestantischen Laien wenden sich nach wie vor gegen die Vorstellung einer kritischen, aktionsorientierten Kirche." Er registriert „eine weitverbreitete Enttäuschung über die liberale Führungsschicht, vor allem auf nationaler Ebene"[7].

In seinem Buch „The Gathering Storm in the Churches"[8] behandelt Jeffrey K. Hadden ausführlich die tiefe Kluft, die sich zwischen der Leitung der Kirchen und den Gemeindegliedern aufgetan hat. „Geistliche und Laien sind weit voneinander entfernt, nicht nur in der Bürgerrechtsfrage, sondern auch in ihrem Verständnis der Rolle der Kirche in der Gesellschaft." Aufgrund einer unter den Teilnehmern durchgeführten Untersuchung kommt er zu dem Schluß, „daß die Kirchenführer, Pastoren und Laien, die an der alle drei Jahre stattfindenden Vollversammlung des NCC in Miami (1966) teilgenommen haben, sich drastisch von der allgemeinen Stimmung der amerikanischen Öffentlichkeit abheben". Der NCC gilt als liberal. Es ist eine sehr vielschichtige Organisation, die von ihrem Vorstand, in dem die Kirchen offiziell vertreten sind, kaum gesteuert werden kann. „Die Führung des NCC ist wahrscheinlich mehr als in irgendeiner anderen kirchlichen Organisation in den Händen der Pastorenschaft. Seine tagtäglichen Aktivitäten werden weitgehend von Pastoren ausgeübt. Sein Kontakt zur Masse des Laienfußvolks und seine Abhängigkeit von ihm ist gering. Kurz gesagt, der NCC hat eine maximale strukturelle Freiheit." Hadden hat festgestellt, daß „ein großer Prozentsatz der engagierten Pastoren strukturell von der Gemeinde abgerückt ist und somit nicht oft den unmittelbaren Druck der Gegenreaktion der Laien spürt". Er spricht von einem ernsthaften Konflikt zwischen einer innovationsbereiten und aktionsorientierten Pastorenschaft einerseits und den Laien andererseits, der zu „einer völligen Umgruppierung der protestantischen Kirchen durch die Infragestellung der Bequemlichkeit führen könnte".

„The Christian Century" hat einen Artikel über die Sitzung des Vorstandes des NCC[9] unter dem Titel „Die unwirkliche Welt einer NCC-Sitzung" veröffentlicht. Der Redakteur James M. Wall schreibt darin: „Was einer solchen Sitzung ihre Atmosphäre der Unwirklichkeit verleiht, ist die Ferne der dort geführten Diskussionen vom Leben der Gemeindeglieder in ihren Berufen, Häusern und Kirchen... Der NCC hat sich zu einem Schauplatz der Auseinandersetzung für so viele avantgardistische Anliegen machen lassen, daß das alltägliche Leben im Haus, am Herd und im Geschäft auf diesem zunehmend elitären Forum weitgehend außer acht gelassen wird." In den Großkirchen haben sich in Fragen des Zeugnisses der Kirche im sozialen und politischen Leben scharfe Gegensätze entwickelt. Die Kontroverse zwischen Konservativen und Liberalen — wobei liberal für eine offenere, progressivere und ökumenischere Haltung steht — deckt sich nicht immer mit dem Gegensatz zwischen Evangelikalen und Liberalen. Beide Begriffe haben im Holländischen keine natürliche Entsprechung.

Richard J. Coleman äußert in seinem Buch „Issues of theological warfare: Evangelicals and Liberals"[10] die Auffassung, daß die Auseinandersetzung innerhalb des amerikanischen Protestantismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine Auseinandersetzung zwischen Fundamentalisten und der „Social Gospel"-Bewegung war, die bei den meisten der großen protestantischen Denominationen und dem Bund, in dem sie vertreten waren, dem „Federal Council of Churches"[11], offizielle Anerkennung gefunden hatte. Doch Evangelikale können nicht mit Fundamentalisten gleichgesetzt werden. Von den zwanziger Jahren an entwickelten sich neue Tendenzen innerhalb des Fundamentalismus. „Die neue evangelikale Bewegung, die im Entstehen war, verstand sich nie als eine Bewegung, die von den Grundüberzeugungen des Glaubens — den ‚fundamentals' — abrückt. Doch sie versuchte nichtsdestoweniger, die Exzesse, die der Fundamentalismus als eine reaktionäre Bewegung hervorbrachte, zu überwinden... Nicht zu übersehen ist ganz gewiß die neue Offenheit der Evangelikalen für die komplexen, ethischen und sozialen Probleme." Hill und Owen[12] haben den Unterschied in einer kurzen Formel zusammengefaßt: „Evangelikale glauben, daß sie einen nicht irrenden Text und ein gebrochenes Verständnis davon besitzen, während der religiöse Kern der NRPR einen unfehlbaren Text und ein unfehlbares Verständnis für sich in Anspruch nimmt." Und um die Dinge für einen ausländischen Beobachter noch komplizierter zu machen, fügt Coleman hinzu, daß „es konservative und liberale Evangelikale gibt, ebenso wie es konservative und radikale Liberale gibt".

Um sich ein klares Bild von dem Hintergrund der Spannungen zu machen, die zurzeit innerhalb der Kirchen im Blick auf ihre Einstellung zu Osteuropa bestehen, ist es gut, sich diesen kurzen Überblick über die jüngsten Entwicklungen vor Augen zu halten.

Es ist natürlich unmöglich, sich in kurzer Zeit ein klares Bild von *den* Vorstellungen *der* amerikanischen Kirchen im Blick auf Osteuropa zu machen. Vor allem konnte der Einfluß der vielen Kirchen von Einwanderern aus Osteuropa, die in der Regel ziemlich negative Ansichten über die Situation in ihrem Mutterland haben, nicht abgeschätzt werden.

Man kann sagen, daß das Interesse für die Kirchen in Osteuropa im allgemeinen verhältnismäßig gering ist. Es ist ein entlegenes und unbekanntes Gebiet, und direk-

te Kontakte zu den Kirchen dort sind eine Seltenheit. James Billington schrieb dazu in „Theology Today“[13]: „Die Unwissenheit hinsichtlich der Rolle des Christentums in der Sowjetunion heute ist nur ein besonderer Fall der zunehmenden Unwissenheit, die in Amerika hinsichtlich der Rolle der Religion in der Welt herrscht... Da das akademische Establishment in Amerika im allgemeinen dazu neigt, das ganze Thema mit skeptischer Herablassung zu behandeln, ist es vielleicht nicht verwunderlich, daß die entscheidende Arbeit über die Rolle der Religion in Rußland zumeist anderswo geleistet worden ist...“ Mit dieser Bemerkung wird er vermutlich seiner eigenen Arbeit nicht gerecht und auch nicht der von W. C. Fletcher (Universität Kansas City) oder der Reihe „Religion in Communist Dominated Areas“ (RCDA), die Paul B. Anderson, ein bekannter amerikanischer Ökumeniker und Sowjet-Experte, angefangen hat. Er hat vor der Revolution im russischen YMCA gearbeitet und während seiner ganzen Laufbahn versucht, einen Beitrag zu einem besseren Verständnis zwischen dem amerikanischen Protestantismus und der östlichen Orthodoxie zu leisten.[14] 1962 begann er zusammen mit Blahoslav Hruby mit der Veröffentlichung des Informationsblattes RCDA, in dem authentische Informationen über das kirchliche Leben in kommunistischen Ländern veröffentlicht wurden. Der NCC übernahm die Verantwortung für die Zeitschrift, beschloß jedoch 1971 bedauerlicherweise, die Veröffentlichung einzustellen, da man fürchtete, daß die in dem Informationsblatt veröffentlichte Dokumentation ein Klima schaffen könnte, das den Ost-West-Beziehungen abträglich ist. Der Ökumenische Rat der Kirchen hatte schon 1968 der Arbeit des Sekretariats für Religionsfreiheit, das sich auch viel mit Osteuropa beschäftigte, ein Ende gesetzt. Daraufhin beschloß eine Gruppe von Freunden, das „Research Center for Religion and Human Rights in Closed Societies“ (Forschungszentrum für Religion und Menschenrechte in geschlossenen Gesellschaftssystemen) zu gründen; dadurch erhielt Hruby zusammen mit seiner Frau die Möglichkeit, die Veröffentlichung fortzusetzen. Ein Büro im Gebäude des NCC in New York stand weiterhin zu ihrer Verfügung.[15]

Paul Anderson, einer der ökumenischen Pioniere aus der Generation von W. A. Visser 't Hooft, bemühte sich leidenschaftlich um bessere Beziehungen zur Russischen Orthodoxen Kirche; doch er hatte zugleich ein sehr realistisches Bild von der Situation und weigerte sich, sich von der Propaganda irreführen zu lassen. Von offiziellen kirchlichen Kreisen in Osteuropa wird immer wieder die Auffassung vertreten, daß eine breite und objektive Information — im westlichen Sinne des Wortes — über die Probleme, mit denen die Kirchen in kommunistischen Ländern zu ringen haben, eine Bedrohung für die Entwicklung brüderlicher Beziehungen sein kann. Wer das akzeptiert, läuft Gefahr, in die gleiche Gefangenschaft zu geraten, in der diese Kirchen leben müssen. Der Beschluß des NCC, von der RCDA abzurücken, offenbart schon eine bestimmte Entwicklung, gegen die im Laufe der Jahre viel Widerspruch geäußert worden ist. Die westlichen Kirchen haben zweifellos die Pflicht, sich von einer anti-kommunistischen Propaganda fernzuhalten, die die Ost-West-Beziehungen vergiftet und in der sich Organisationen wie die von Wurmbrand und Bass gefallen.

Wir sollten nicht die Unterschiede zwischen ehrlicher Information und einseitiger Propaganda aus dem Auge verlieren. Doch die Reaktion auf eine Propaganda des kalten Krieges sollte nicht zu einer Einseitigkeit führen, die darin besteht, das Bild

zu akzeptieren, das die offiziellen Kreise in Osteuropa von sich selbst zeichnen und das ebenso ein Aspekt des Propagandakrieges ist. Nach Ansicht einiger Kritiker des NCC war die Fernsehsendung über die Russische Orthodoxe Kirche, die an zwei Sonntagen im Juli 1983 ausgestrahlt wurde, ein Beispiel solcher Art von Information. Der Film war in Zusammenarbeit mit dem NCC und den russischen Kirchen produziert worden. Eine Organisation mit dem Namen „Accuracy in media" (Genauigkeit in den Medien), die eine Art Wachhundfunktion im Blick auf Informationen im allgemeinen ausübt, scheint einen Sonderbericht über dieses Programm vorzubereiten. Die Tatsache, daß dieses Programm keinerlei kritische Kommentare enthielt und daß nur berechtigte Personen darin zu Wort kommen durften, hat offensichtlich einige Fragen ausgelöst und den Eindruck erweckt, daß in diesem Falle die Information zu nahe an Propaganda herankam. „Accuracy in media" pflegt seine Berichte weit zu verbreiten, und damit wird erneut die Frage nach der Rolle des NCC bei der Verbreitung von Informationen über Osteuropa aufgeworfen.[16]

Die „Occasional Papers on Religion in Eastern Europe" (OPREE = Studienhefte über Religion in Osteuropa), deren Herausgeber Paul Mojzes ist, versuchen, der Vielschichtigkeit gerecht zu werden, die erforderlich ist, wenn man das kirchliche Leben in kommunistischen Ländern beschreiben und darüber informieren will. Wenn man Band III (1983) sorgfältig liest, wird deutlich, daß diese Publikation Einseitigkeit zu vermeiden sucht. Die Artikel einiger kritischer westeuropäischer Autoren wie Stella Alexander, Peter Maser, Alf Johansen, Otto Luchterhandt, Peter Wensierski und Rudolf Grulich bestätigen Bellingtons Bemerkung, zeugen aber zugleich dafür, daß Mojzes informieren und nicht indoktrinieren will. Es ist auffallend, daß die Entwicklungen in Kirche und Theologie in der DDR, der Tschechoslowakei und Jugoslawien und nicht ausschließlich in der Sowjetunion starke Beachtung finden. Im politischen Bereich richtet sich das Interesse in den Vereinigten Staaten vor allem auf die Sowjetunion, und die anderen Länder bleiben mehr oder weniger im Schatten. In den letzten Jahren ist beachtlich viel über Polen geschrieben worden; doch wenn man man einige der letzten Bände von „The Christian Century" oder „Christianity Today" durchsieht, wird man kaum irgend etwas über die DDR oder die Tschechoslowakei finden.

Die OPREE wollen ein Sprachrohr für eine Vielfalt von Anschauungen und Anliegen sein. „Wir wollen unseren Blickwinkel bewußt nicht allein auf die Untersuchung von Verletzungen der Religionsfreiheit und auf Dissidenten oder auf die ökumenischen Beziehungen mit offiziellen Kirchen einengen... Die religiös Gemäßigten und Liberalen dürfen die schweren religiösen Verfolgungen in kommunistischen Ländern nicht übersehen. Sie dürfen nicht den Anschein aufkommen lassen, daß die religiösen und politischen Rechten die einzigen seien, die diejenigen in Osteuropa verteidigen, die sich selbst nicht gegen die totalitäre Unterdrückung verteidigen können... Zugleich aber dürfen sie nicht in ihren Friedensbemühungen nachlassen. Diese prophetische Stimme muß sowohl im eigenen Land als auch im Ausland gehört werden."[17]

Die OPREE werden von einer ökumenischen Vereinigung veröffentlicht, die mit dem NCC in Verbindung steht und sich „Christians Associated for Relationships with Eastern Europe" (CAREE = Zusammenschluß von Christen für Beziehungen zu Osteuropa) nennt. Paul Peachey beschreibt sie folgendermaßen: „Diese Organi-

sation, die ursprünglich als das US-Komitee für die Christliche Friedenskonferenz in den Monaten nach der zweiten Vollversammlung (1965) gebildet worden war, hat nach der Krise in der Christlichen Friedenskonferenz 1968-1971 einige Veränderungen durchgemacht. Die CAREE, die jetzt dem Büro für internationale Angelegenheiten des NCC angeschlossen ist, unterhält Beziehungen zur Christlichen Friedenskonferenz neben zahlreichen anderen Programmaktivitäten, die sich sowohl auf Osteuropa als auch auf Frieden und Sozialismus im allgemeinen beziehen."[18] Sie sind der osteuropäischen Friedensökumene gegenüber nicht unkritisch; doch die offizielle Verbindung zwischen einer Unterabteilung des NCC und der Christlichen Friedenskonferenz verdient Beachtung. Kein Kirchenrat in Westeuropa hat nach 1968 offizielle Beziehungen zur Prager Friedensbewegung aufrechterhalten, und selbst der Bund Evangelischer Kirchen in der DDR ist nicht angeschlossen. Es ist nicht ganz klar, was mit „Aktivitäten, die sich auf den Sozialismus im allgemeinen beziehen", gemeint ist und auf der Basis welcher Grundsätze diese Aktivitäten durchgeführt werden.

Paul Mojzes hat in seinem Leitartikel die Kritik erwähnt, die innerhalb der Kirchen an der Arbeit des NCC geübt wird, der man eine gewisse Einseitigkeit und Selektivität vorwirft, wenn nämlich die religiöse Unterdrückung in Osteuropa übersehen, die Mißbräuche der US-Regierung und einige der mit den Vereinigten Staaten verbündeten rechten Diktaturen aber scharf kritisiert werden. „Ein Beobachter könnte bald zu dem Schluß kommen, daß eine solche selektive Kritik ideologisch begründet ist."

Über diese Frage ist kürzlich in den amerikanischen Kirchen eine heftige Debatte entbrannt; und es ist nicht so leicht, die verschiedenen Stimmen herauszuhören, die gegen den NCC laut geworden sind.

Was die anti-ökumenische Organisation von Carl McIntire „The American Council of Christian Churches" (Der Amerikanische Rat Christlicher Kirchen) (1941) betrifft, die auch in den Niederlanden einen sehr zweifelhaften Ruf hat, können wir uns kurz fassen. Dieser Pastor, der aus seinem Amt in der Presbyterianischen Kirche entlassen worden ist (1936), hat sich darin spezialisiert, kommunistische Einflüsse in der Kirche und in der Ökumene zu entdecken. „Indem sie aus Unwissenheit, Vorurteil und Angst Nutzen zog, ist diese Organisation zu einer reichen Quelle des Mißverständnisses und der Uneinigkeit geworden."[19] Seine anti-kommunistische Agitation hat ihm wenig Achtung eingebracht, und er hat sich als ernst zu nehmender Gesprächspartner völlig unannehmbar gemacht.

Ganz unabhängig davon sind einige Stimmen laut geworden, die sich gegen vermeintliche Linkstendenzen in den ökumenischen Organisationen wenden. Diese Stimmen kommen von der politisch konservativen Seite, sind nicht unbedingt anti-ökumenisch, richten sich aber gegen ein progressives sozial-politisches Engagement, das den ökumenischen Organisationen angelastet wird. Beispiele sind das Buch von E. Lefever, Artikel in „Reader's Digest"[20] und ein „60 Minuten"-CBS Fernsehprogramm vom 23. Januar 1983, in dem der NCC und der ÖRK scharf angegriffen wurden; sie sind ein klares Zeichen für die Polarisierung des kirchlichen Lebens in Amerika. Der NCC ist nie davor zurückgeschreckt, sich für die sozialen und politischen Probleme des Landes zu engagieren und eindeutig Position zu beziehen. Das ist von konservativer Seite immer kritisiert worden. Doch die gegenwärtige Kritik ist insbe-

sondere durch Auseinandersetzungen im Bereich der Außenpolitik bestimmt.

Neben dieser fast traditionellen Kritik an einem progressiven, liberalen Kirchenrat gibt es zurzeit noch andere Stimmen, die dem NCC vorwerfen, daß er radikale Positionen bezieht und selbst traditionell liberale Anhänger der ökumenischen Szene entfremdet.

Die Kritik dieser Gruppen mag inhaltlich in gewisser Hinsicht identisch sein, aber die Gruppen als solche können nicht voll und ganz miteinander gleichgesetzt werden.

1981 wurde das „Institute on Religion and Democracy" (IRD = Institut für Religion und Demokratie) von Personen unterschiedlicher politischer Herkunft gegründet, von denen einige sich aktiv an Demonstrationen gegen den Vietnamkrieg und an der Bürgerrechtsbewegung beteiligt hatten und die sich jetzt weigern, sich als religiöse Frontgruppe für Reagans Außenpolitik einspannen zu lassen. Sie erklären sich mit den Gründungsprinzipien des NCC einverstanden, bestreiten nicht die Verpflichtung der Kirche, sich aktiv im sozialen Bereich zu engagieren, und wollen ein Korrektiv und kein Konkurrent des NCC sein. „Wir möchten einen anderen Standpunkt vorbringen und demokratische Werte unterstützen." Sie wollen auch über die Aktivitäten des NCC diskutieren, „doch es sollte eine Auseinandersetzung im Hause des Liberalismus und innerhalb des Hauses des ökumenischen Christentums sein". Am 24. März 1983 fand ein Treffen mit dem NCC über das Thema „Christentum, Demokratie und die Kirchen heute"[21] statt.

Die Kritik am NCC ist in einem Bericht des methodistischen „National Christian Reporter" (1. und 8. April 1983) zusammengefaßt. Sie enthält folgende Punkte: Der NCC hat den Mißbräuchen diktatorischer Rechtsregime (wie Südkorea) mindestens viermal soviel Beachtung geschenkt wie denen diktatorischer Linksregime (wie Vietnam). Und wenn der NCC zur Unterdrückung von Menschen, die unter marxistisch geführten Regierungen leben, Stellung genommen hat, so geschah alles — Untersuchung, Verurteilung und darauf folgende Maßnahmen — mit sehr viel geringerer Intensität. Die Abteilungen des NCC, so heißt es, haben sich ziemlich gedankenlos und unkritisch mit politisch militanten Gruppen in den Vereinigten Staaten verbündet, die ihrerseits Bewegungen unterstützen, die unter anderem für die marxistisch-leninistische Ideologie eintreten. Ökumeniker in leitenden Positionen, so meint man, scheinen sich von dem beeinflussen zu lassen, was in der Luft liegt. Und, so fragt Isaac C. Rottenberg: „Was hat in den letzten Jahren in der Luft gelegen? Einige der leidenschaftlichsten Stimmen in unserem kulturellen Leben sind in eine antiimperialistische Dritte-Welt-Rhetorik verfallen, die sie aus den radikalen sechziger Jahren geerbt haben, für die die Unterstützung nationaler Befreiungskriege an erster Stelle der Prioritätenliste stand. Diese Rhetorik war in der Tat durch einen Neomarxismus beeinflußt, der bei gewissen liberalen intellektuellen Kreisen des Westens Anklang fand."[22] James Wall, der Herausgeber von „The Christian Century" sagte in einem Interview mit einem der Reporter des „National Christian Reporter", daß der NCC und einige der Kirchen „ihre Aktivitäten in zu enge Verbindung mit gewissen politischen Ideologien geraten lassen — und in der Regel mit denen der Linken. Nicht nur die Tagesordnung wird von der Welt bestimmt, sondern auch die Antworten werden allzuoft von der Welt bestimmt... Die bloße Tatsache, daß wir gewisse Themen aufgreifen, beunruhigt mich; sie scheinen die bevorzugten Steckenpferde

leitender kirchlicher Amtsträger zu sein". Ein Aspekt, der bei der Kritik am NCC sehr ausgeprägt ist, ist dessen Kritik an der amerikanischen Politik. In einem Artikel in „The Christian Century"[23] mit dem Titel „Der Klassenkampf in der amerikanischen Religion" spricht Peter C. Berger von einer religiös-politischen Überspanntheit bei der Rechten, die durch eine Verbindung von reaktionärer Religion und reaktionärer Politik gekennzeichnet ist, und einer vergleichbaren Überspanntheit der Linken. „Wenn es falsch ist, den Amerikanismus christlich zu verbrämen, wie steht es dann mit dem virulenten Anti-Amerikanismus, der sich in den christlichen Kirchenbehörden breit macht? Warum ist das Schwenken der Flagge anstößig, während das Verbrennen der Flagge ein bewundernswerter Ausdruck des prophetischen Amtes der Kirche ist?"

Der NCC antwortet seinen Kritikern, indem er auf die vornehmliche Pflicht eines amerikanischen Kirchenrates hinweist, sich mit der Politik der amerikanischen Regierung auseinanderzusetzen. Vor allem in der gegenwärtigen Situation wird es nötig sein, sich gegen die konservativen, ja manchmal sogar reaktionären antikommunistischen Tendenzen in der Außenpolitik zu wenden. Der Präsident des NCC, Bischof James Armstrong (er trat im November 1983 unerwartet zurück), räumte ein, daß eine gewisse Unausgewogenheit herrscht in dem, was der NCC tut, und daß er sich gerade mit Fragen des Gleichgewichts und mit Fragen über die zukünftige Ausrichtung des Rates befaßt. Die Leitung des NCC scheint die Kritik ernst zu nehmen, reagiert jedoch zuweilen defensiv und gereizt. „Gewiß", sagt Isaac C. Rottenberg,[24] „muß es dort draußen Kirchenführer geben, die wissen, daß eine Methode, die sich damit begnügt, den Kritikern die Schuld zuzuschieben, weder Erfolg haben wird, noch einer christlichen Bewegung würdig ist."

Die Kritik setzt insbesondere an zwei Stellen an: die kirchliche Hilfe an Vietnam nach dem Krieg und die Revolutionen in Kuba und Zentralamerika. Eine Sonderveröffentlichung des Instituts für Religion und Demokratie versucht, eine Reihe von umstrittenen Aktionen zu analysieren.[25] Die Beziehungen zu Osteuropa werden in einer kleinen Schrift mit dem Titel „Must walls confuse" (Müssen Mauern verwischen) behandelt. Der Autor, George Wiegel, ein römisch-katholischer Theologe, greift darin James Walls Schrift „Must walls divide" (Müssen Mauern trennen) an, die der NCC veröffentlicht hat. Nach Ansicht von Wiegel gibt dieses Buch kein angemessenes Bild von der Rolle und der Position der Christlichen Prager Frühlingskonferenz. Angesichts seiner Äußerungen über die evangelischen Kirchen in der DDR kann Wiegel kaum als Fachmann in Sachen Osteuropa betrachtet werden; und seine Schrift ist wahrscheinlich zu polemisch, um einen echten Dialog über die Haltung der amerikanischen Kirchen gegenüber Osteuropa auszulösen.

In einem Artikel mit dem Titel „Der neo-konservative und ideologische Kampf in den USA im Blick auf Zentralamerika"[26] zeichnet Ana Maria Ezcurra aus lateinamerikanischer Sicht ein ganz anderes Bild des IRD, das sie als eine neokonservative Organisation betrachtet. Doch es hat auch „einige Besonderheiten", die sich „aus den Bemühungen des IRD ergeben, sich nicht nur von der Neuen Rechten, sondern auch von gewissen in Verruf geratenen konservativen Tendenzen zu unterscheiden". Die Verfasserin scheint in der Entstehung des IRD, „das ein relativ gemäßigtes Bild seiner selbst und seiner ideologischen und politischen Thesen zu entwerfen sucht", das Ergebnis eines konterrevolutionären Prozesses zu sehen.

„Der möglicherweise bedeutungsvolle Einfluß der Christen auf das ideologische Schicksal dieser Befreiungsprozesse (in Latein- und Zentralamerika — H.) hat eine konterrevolutionäre Priorität geschaffen: die — sowohl theoretische als auch politische — ideologische Konvergenz zwischen Christen und Marxisten zu blockieren. Der Fall Nicaraguas illustriert diesen Punkt mehr als zutreffend. Im Kampf gegen diese Konvergenz versucht das IRD, gewisse Werte wie Demokratie zu übernehmen... Dieses sind die Herausforderungen für Marxisten und revolutionäre Christen."

Es scheint äußerst schwierig zu sein, die Erfahrungen, die Christen bei ihrer Begegnung mit dem Marxismus in Osteuropa gemacht haben, mit denen von Christen in Lateinamerika zu verbinden. Ein entscheidender Artikel über die Folgen der Zusammenarbeit von Christen und Marxisten in der osteuropäischen Situation ist in der „Nouvelle Revue Théologique"[27] erschienen; er stammt von Prof. Michel Schooyans von der Universität Löwen (Belgien) und trägt den Titel „Der Sowjetkommunismus und die politische Demobilisierung der Christen". Es wäre sehr hilfreich, wenn die Befürworter einer Zusammenarbeit zwischen Marxisten und „revolutionären" Christen in Lateinamerika zur Kenntnis nehmen würden, was sich in Osteuropa getan hat, bevor sie kritische Stimmen einfach als „konterrevolutionär" abtun. Selbst Christen in der DDR identifizieren sich nicht so ohne weiteres mit Christen, „die in der kapitalistischen Gesellschaft gesellschaftskritisch links' sind und sich sozialistischem Denken nahefühlen". Der DDR-Theologe Christoph Hinz[28] zählt eine Reihe von Gründen auf, aus denen wir zwischen dem Verhältnis von christlichem Glauben und Sozialismus vor der Revolution und nach der revolutionären Machtergreifung unterscheiden sollten:

„1. Der vorrevolutionäre Sozialismus ist parteilicher Anwalt der gesellschaftlich Schwachen, also derer, die wenig politische Macht haben. Der nachrevolutionäre Sozialismus, orientiert an der UdSSR, hat selbst alle Macht und Verfügungsgewalt im Staat übernommen und muß auf die Festigung seiner sozialistischen Staatsmacht achten.

2. Im vorrevolutionären Sozialismus ist die Alternative zwischen einem ‚Sozialismus von unten' (der Basisdemokratie Rosa Luxemburgs) und dem demokratischen Zentralismus Lenins noch offen. Im nachrevolutionären Sozialismus ist sie eindeutig zugunsten des Leninschen Prinzips eines demokratischen Zentralismus entschieden, der vom Zentralkomitee der Partei geführt wird.

3. Der vorrevolutionäre Sozialismus verfolgt eine Volksfrontpolitik, die das Bündnis mit allen gesellschaftskritischen Kräften sucht und ideologische Differenzen zurückstellt. Er ist in gewisser Hinsicht dialog-bereit. Der nachrevolutionäre Sozialismus aber verschärft die ideologische Auseinandersetzung mit den nichtmarxistischen Kräften einschließlich der atheistischen Propaganda und lehnt den christlich-marxistischen Dialog ab.

Vielleicht läßt sich von daher etwas besser verstehen, daß das Verhältnis von Christen zum Sozialismus nicht in allen Ländern unserer Welt auf die gleiche Formel zu bringen ist."

Einerseits wäre es falsch, in den Diskussionen, die in den Kirchen geführt werden, von vornherein die warnenden Stimmen derer zum Schweigen oder in Verruf zu bringen, die vor allem die Situation im nachrevolutionären Sozialismus im Auge ha-

ben. Andererseits kann man sich fragen, ob sich aufgrund der Erfahrungen mit einem nachrevolutionären Sozialismus alle Bemühungen der Zusammenarbeit zwischen Christen und Marxisten in einer vollkommen anderen Situation verbieten. Ist der „real existierende Sozialismus" in Osteuropa in seiner marxistisch-leninistischen Ausprägung ebenso ein Produkt sowjet-russischer Geschichte — geistiges Klima usw. — wie marxistischer Wirtschafts- und Sozialtheorien? Und wären andere, für Christen annehmbarere Verwirklichungen dieser Theorien möglich? Eine ernsthafte Untersuchung des kubanischen Experiments — nicht durch „revolutionäre" oder „konterrevolutionäre" Christen, sondern durch Experten in Sachen Osteuropa — könnte vermutlich dazu beitragen, eine Antwort auf diese Frage zu finden.

Der NCC betrachtet es zu Recht als seine Aufgabe, ein Werkzeug der Versöhnung in einer gespannten internationalen Situation zu sein. Vor allem in einer Zeit, in der sich die Ost-West-Beziehungen verschlechtern, versuchen die amerikanischen Kirchen ihr Möglichstes zu tun, um eine Atmosphäre des Friedens und der Entspannung zu schaffen. Eine der Möglichkeiten, die ihnen gegeben ist, besteht darin, die Kontakte mit den osteuropäischen Schwesterkirchen zu wahren und die Gesprächskanäle offenzuhalten. Der NCC hat einen besonderen Ausschuß für Kontakte mit der Sowjetunion und für Tagungen mit anderen osteuropäischen Kirchen wie denen der DDR über Fragen des Friedens, der Abrüstung und der Sicherheit. Das ist eine sehr wichtige Sache. Die amerikanischen Vertreter bei diesen Begegnungen sind ernsthafte und kritische Kirchenmänner, die ohne Naivität „mit dem ethischen Dilemma der Haushalterschaft der Macht ringen"[29].

Max L. Stackhouse hat in „The Christian Century"[30] einen sehr interessanten Bericht über eine Friedenskonferenz in Moskau im März 1983 veröffentlicht — eine Folgekonferenz des Moskauer Friedenskongresses, den Patriarch Pimen 1982 einberufen hatte —, an der er als Vertreter des NCC teilgenommen hatte. Er kam mit dem ziemlich optimistischen Eindruck aus Moskau zurück, daß „sowohl ein gemeinsames ethisches Zeugnis im Blick auf ein kontrollierbares Einfrieren von Atomwaffen als auch eine moralische Übereinstimmung hinsichtlich der Notwendigkeit der Menschenrechte und der Freiheit religiöser Gruppen möglich sind". Doch der offene Brief (Ostern 1983) von Patriarch Pimen an Präsident Reagan hat diese Hoffnungen zerschlagen. In diesem Brief werden die Menschenrechtsprobleme beschönigt, und es wird ein Maß an Religionsfreiheit vorgegeben, das nicht glaubhaft ist. Sind die Friedensbemühungen der Russischen Orthodoxen Kirche „bloß eine Weiterführung der Parteilinie in geistlichen Worten? Wenn dies der Fall ist, dann müssen die Theologen und Ethiker, die mit der Russischen Orthodoxen Kirche ökumenisch arbeiten wollen, noch mehr auf der Hut sein, als sie es jetzt schon sind". Das ist eine realistische Sicht der Dinge und eine Erfahrung, die viele gemacht haben, die in der Friedens-Ökumene engagiert waren oder es noch sind. Die Kirchen haben die Pflicht, „Diener der Versöhnung und Propheten der Anklage"[31] zu sein; doch es gibt nicht wenige, die der Meinung sind, daß dieser letzte Punkt bei der Haltung des NCC gegenüber Osteuropa nicht sehr hervorstechend ist. Es ist gewiß nicht leicht, dieser doppelten Verpflichtung gerecht zu werden; denn die Kontakte, die die russischen Kirchen mit dem Westen haben dürfen, sind von den staatlichen Behörden unter anderem dazu gedacht, gerade diese „Prophetie der Anklage" zum Schweigen zu bringen. Das sollte man nicht so leicht akzeptieren; gera-

de die amerikanischen Kirchen blicken auf eine so lange und bewundernswerte Geschichte kritischen Zeugnisses gegenüber der Politik ihrer eigenen Regierung zurück, daß sie auf dieser Basis ganz gewiß das Recht haben, offen über Menschenrechte und Religionsfreiheit in der Sowjetunion und sogar über die friedensbedrohenden Aspekte der sowjetischen Politik zu reden.

Wenn es überhaupt vorgekommen ist, dann ist es in den Kirchen nicht hinlänglich bekanntgeworden, mit dem Ergebnis, daß eine Reihe von Organisationen entstanden sind, die es sich zur Pflicht gemacht haben, das zu tun, was in ihren Augen vom NCC vernachlässigt worden ist.

Der Dialog, der in den Niederlanden seinen Platz noch in den Kirchen selbst hat, wird in den Vereinigten Staaten weitgehend von Gruppen geführt, die außerhalb des NCC entstanden sind. Das mag einer der Gründe sein, aus denen die Auseinandersetzung oft einen so scharfen, polemischen Ton annimmt. Diese Entwicklung mag durch eine typisch amerikanische Eigenart beeinflußt worden sein: die Neigung, verhältnismäßig schnell problemorientierte Gruppen zu bilden, die versuchen, durch Briefaktionen, Flugblätter oder anderes Material Anhänger und finanzielle Unterstützung für ihre Sache zu gewinnen.

Es sind eine Reihe von Organisationen entstanden, die sich mit Problemen der Menschenrechte und der Religionsfreiheit, insbesondere in Osteuropa befassen. Ich erwähne hier nur einige der neueren. „Christian Response International" wurde 1982 als der amerikanische Zweig von „Christian Solidarity International" gegründet (Pastor Hans Stuckelberger — Zürich). Sie haben im Juli 1983 vor der ÖRK-Vollversammlung in Vancouver die Yakunin-Anhörung veranstaltet; es geht ihnen darum, auf die Märtyrer-Kirche, vor allem in kommunistischen Ländern, aufmerksam zu machen. Im Oktober 1983 kam ein erstes Mitteilungsblatt unter dem Namen „Response" heraus; sie wollen für die eintreten, die aus Glaubensgründen verfolgt werden.

1982 wurde auch „CREED" gegründet — „Christian Rescue Effort for the Emancipation of Dissidents" (Christliche Hilfe für die Befreiung von Dissidenten). Die treibende und führende Kraft dieser Organisation ist Dr. Ernest Gordon, emeritierter Dekan der Princeton Universität und einst Kriegsgefangener in Birma. Ihr Ziel ist es, sich für die um ihres Glaubens willen Verfolgten einzusetzen, Flüchtlingen, die in die Vereinigten Staaten gekommen sind, Hilfe zu leisten und unter den Gliedern der Kirche das Bewußtsein für die Probleme der Religionsfreiheit zu schärfen. Durch Briefe und die Veröffentlichung von „CREED-News" versucht sie, in den Kirchen Unterstützung zu finden.

Von der Tradition her gibt es in den Vereinigten Staaten eine Reihe von Organisationen, die sich mit den Problemen der Religionsfreiheit befassen. Dazu gehört die „Religious Liberty Association of North America" (Nordamerikanische Vereinigung für Religionsfreiheit), die 1889 von den Siebenten-Tags-Adventisten gegründet worden ist. Diese Vereinigung veröffentlicht eine zweimonatlich erscheinende Zeitschrift „Liberty"[32], eine Zeitschrift über Religionsfreiheit, die eine weite Verbreitung hat; sie organisiert darüber hinaus Weltkonferenzen zu diesem Thema mit einer weitgefächerten Beteiligung von Kirchen aus aller Welt. Die Tatsache, daß in den letzten Jahren Organisationen wie das IRD und die beiden hier erwähnten gegründet worden sind, scheint darauf hinzuweisen, daß andere ein Problem aufge-

griffen haben, das eigentlich innerhalb des NCC seinen richtigen Platz gehabt hätte. Gruppen wie diese, die sich auf ein Problem konzentrieren, laufen immer Gefahr, einseitig und parteiisch zu werden. Man sollte ihnen das nicht zum Vorwurf machen. Wenn sie ihren Platz in einem größeren Rahmen fänden, dann könnten die verschiedenen Betrachtungsweisen und Interessenbereiche sich ergänzen und wenn nötig gegenseitig korrigieren. Doch eine solche Inklusivität würde zweifellos die radikale Stoßkraft verringern, die manche für eine ökumenische Organisation als notwendig ansehen.

Es besteht innerhalb der amerikanischen Kirchen, ebenso wie in ökumenischen Organisationen außerhalb der Vereinigten Staaten, eine Spannung zwischen denen, die sich für Probleme der Dritten Welt engagieren, und denen, die vor allem um die sogenannte Zweite Welt bemüht sind, zwischen denen, die den Hauptnachdruck auf die Befreiung legen, und denen, deren besonderes Anliegen die Freiheit ist. Für die Dritte Welt besteht innerhalb der Kirchen ein weitverbreitetes Interesse; die Kontakte sind zahlreich, und man weiß gut Bescheid. Das ist historisch verständlich angesichts der Tatsache, daß die Dritte Welt das traditionelle Missionsfeld ist. Unser soziales und wirtschaftliches Engagement für die Probleme der Dritten Welt wirft für das christliche Gewissen die Frage der Verantwortung und der Schuld auf. Das persönliche Engagement für die Probleme der Dritten Welt ist besonders unter den weltoffenen, idealistischen Christen — von denen es glücklicherweise in den amerikanischen Kirchen immer viele gegeben hat — recht intensiv. Es ist für sie durchaus denkbar, in die Dritte Welt zu gehen und dort zu leben, ihre Solidarität mit den Nöten und Erwartungen der Bevölkerung zu bezeugen und beim Aufbau einer neuen Gesellschaft mitzuwirken.

All dies ist im Falle von Osteuropa nicht möglich. Historisch hat es nur wenig Verbindungen zwischen den amerikanischen Kirchen und Osteuropa gegeben, und wo ein Interesse da ist, ist es jüngeren Datums. Osteuropa ist eine in sich geschlossene Gesellschaft, in der junge Intellektuelle nicht ohne weiteres soziale Fächer studieren können und in der die Sprachbarriere hoch ist. Idealistische Erwartungen im Blick auf eine neue Zukunft trifft man dort kaum an, vor allem nach dem Prager Frühling 1968.

Es ist vielmehr so, daß diejenigen, die diesen Teil der Welt richtig kennenlernen, dazu neigen, dem Weg des marxistisch-leninistischen Sozialismus gegenüber immer skeptischer zu werden. Eine kurze Zeit lang hat die DDR einigen Gruppen unter den „Christen für Sozialismus" als Modell einer neuen Gesellschaft gedient; doch das ist ziemlich schnell vorübergegangen.

Es gibt eine beträchtliche Anzahl von Gründen und plausiblen Erklärungen dafür, daß diejenigen, die in den Kirchen an ökumenischen Programmen beteiligt sind, ihr Interesse auf die Dritte Welt konzentriert haben. Es ist jedoch bedauerlich, daß dies mit einer zunehmenden Vernachlässigung der Probleme der Zweiten Welt Hand in Hand ging und mit einer Entfremdung von denen, die sich vornehmlich um diesen Teil der Welt bemühen. Diese Entfremdung wird noch dadurch verschärft, daß das Engagement für die Probleme der Dritten Welt oft mit Erwartungen einer radikalen Erneuerung verbunden ist, die man sich von marxistisch inspirierten revolutionären Veränderungen erhofft, und mit einer Kritik der westlichen Gesellschaft, der man vorwirft, sie widersetze sich diesem Erneuerungsprozeß, und die man für die gegenwärtige Situation verantwortlich macht.

Dagegen neigen diejenigen, die ihr Interesse der Zweiten Welt zuwenden, mehr und mehr zu einer negativen Einstellung gegenüber dem „real existierenden Sozialismus" und beobachten mit Sorge, daß dies als eine bessere Lebensform und eine brauchbare Alternative dargestellt wird. Dies ist zweifellos eine der Wurzeln der gegenwärtigen Spannungen unter ökumenisch gesinnten Christen. Diejenigen, die für Befreiung eintreten, beherrschen das ökumenische Feld, während die anderen draußen vor der Tür bleiben. Ein ernsthaftes Gespräch scheint schwierig zu sein, um so mehr als beide Gruppen versuchen, sich in ihrer Auseinandersetzung ideologischer Argumente zu bedienen.

Es könnte durchaus sein, daß die gegenwärtigen Spannungen in ökumenischen Kirchenräten Ausdruck einer tieferen Krise sind, die auf ein unterschiedliches Verständnis vom Wesen dieser Räte zurückzuführen ist. Auf der einen Seite ist man der Auffassung, daß ökumenische Räte eine Beratungsstruktur darstellen, innerhalb derer nicht nur verschiedene konfessionelle, sondern auch sozio-politische Standpunkte miteinander im Gespräch sind. Die Beteiligten haben sich verpflichtet, einander ernst zu nehmen und aufeinander zu hören, zugleich aber auf der Basis gemeinsam erkannter Normen und Werte offen für gegenseitige Kritik zu sein. Die Ökumene als Beratungsstruktur setzt eine spezifische Geisteshaltung voraus, und wenn sie auch nicht ein Produkt westlich-demokratischen Ursprungs ist (siehe Apg 15), so kann sie doch gewiß auf diesem Boden gedeihen. Ein bestimmtes gemeinsames Verständnis der Ziele und Werte ist eine notwendige Voraussetzung, wenn diese Beratungen je zu gemeinsamem Handeln führen und nicht bloß ein Austausch interessanter Meinungen bleiben sollen. Dieses Handeln wird in der Regel von einem liberal-evolutionären Denken im Blick auf die Entwicklung der Gesellschaft bestimmt sein. Daß diese Art ökumenischer Zusammenarbeit nicht zu einem Handeln führen könne, das auf Veränderungen im sozialen und politischen Leben ausgerichtet ist, und daß sie dazu neige, den status quo zu konsolidieren, ist ein ungerechter und unrealistischer Vorwurf.

Auf der anderen Seite haben sich in den Kirchen Vorstellungen entwickelt, die mit einem mehr radikal-revolutionären Gesellschaftsbegriff zusammenhängen. Aus dieser Sicht versteht man die Kirchenräte als Aktions-Strukturen, als Avantgarde kirchlicher Aktivitäten im sozialen und politischen Leben. Dabei ist nicht Inklusivität maßgebend, sondern Parteinahme, eine radikale Entscheidung für Gerechtigkeit, für das Neue, für die Zukunft. Die Probleme der Gesellschaft werden auf die Antithese von zwei sich gegenseitig ausschließenden Positionen reduziert. Diese Denkweise scheint von dem Begriff des Klassenkampfes beeinflußt zu sein, der von der Voraussetzung ausgeht, daß es klar erkennbare, einander widersprechende Positionen gibt und daß der Christ eine klare Entscheidung treffen sollte und könnte. Diese unterschiedlichen Auffassungen[33], die hier vielleicht zu oberflächlich beschrieben sind, scheinen nicht Gegenstand eines echten Dialogs geworden zu sein. Wenn die gegenwärtigen Spannungen innerhalb des NCC zu einer echten Diskussion führten, so wäre das für die ökumenische Bewegung von großer Bedeutung. Die Unterschiede in der Einschätzung der kirchlichen Situation in Osteuropa scheinen nur ein Aspekt eines grundlegenderen Problems zu sein, für das die amerikanischen Kirchen noch keine Lösung gefunden haben.

J. A. Hebly

Übersetzt aus dem Englischen von Helga Voigt

1 America as viewed from Nairobi, in: Midstream, 1/1975, p. 53-65.

1a Ein sehr interessanter Artikel über die Änderung von Grahams Einstellung gegenüber Osteuropa findet sich in: Journal of Ecumenical Studies, 3/1983, p. 425-446: Richard V. Pierard, From Evangelical Exclusivism to Ecumenical Openess: Billy Graham and Socio-political Issues.

2 Siehe S.S. Hill und D.E. Owen, The New Religious Political Right in America, Abingdon 1982, p. 88.

3 Allen R. Andrews, West Coast Bible Smugglers. Less Cloak and more Dagger, in: Christianity Today, 2. März 1979, p. 50-57.

4 Shupe and Stacey, Born Again Politics and the Moral Majority, 1983.

5 The paradoxical politics of the Religious Right, in: Soundings, 1/1983, p. 70-99.

6 3. Okt. 1983.

7 Harold E. Quinley, The prophetic clergy — social activism among protestant ministers, New York 1974, p. 2, 7, 13.

8 New York, 1969, p. 226-235.

9 „The unreal world of an NCC Meeting", 19. März 1975.

10 Eerdmans, Grand Rapids, 1972, p. 25; p. 14

11 Samuel McCrea Cavert bemerkt in „Church Cooperation and Unity in America" (New York 1970, p. 26): Der „Federal Council of Churches" ist nie eine eingleisige Organisation geworden, die sich nur mit dem „Social Gospel" befaßt.

12 A.a.O. p. 89.

13 James Billington, Direktor des Woodrow Wilson Center, Christianity in the USSR, in: Theology Today, 2/1980, p. 199.

14 Samuel McCrea Cavert, The American Churches in the Ecumenical Movement 1900-1968, New York, 1968, p. 125.

15 Siehe RCDA Bd. XX, 1981, p. 3.

16 Walter Savatsky schreibt in seinem Buch „Soviet Evangelicals since World War II", S. 412: „Gebraucht wird ein westlicher Unterstützerkreis, der gut informiert ist und erkannt hat, daß eine größere Differenziertheit vonnöten ist, wenn man die russischen Kirchen beschreiben, verstehen und ihnen helfen will."

17 Bd. III, 6. Sept. 1983, p. IV.

18 Christian Century, 1978, p. 922.

19 McCrea Cavert, a.a.O. p. 18.

20 Ernest W. Lefever, Amsterdam to Nairobi: The WCC and the Third World, 1981; Der Weltkirchenrat zwischen Marx und Christus, Readers Digest, August 1982; Do you know where your Church offerings go?, Readers Digest, January 1983.

21 Christianity, Democracy and the Churches Today, critique and debate, IRD 1982.

22 Christianity Today, 22. März 1983, p. 26.

23 The Christian Century, 1981, p. 194-199.

24 Christianity Today, 20. März 1983.

25 A Time for Candor. Mainline Churches and Radical Social Witness, IRD 1983.

26 Ana Maria Ezcurra, Neoconservative and Ideological Struggle Toward Central America in the USA, in: Social Compass, 2-3/1983, p. 349-362.

27 Nouvelle Revue Théologique; 5/1983, p. 711-729.

28 Christoph Hinz, Christliche Gemeinde in der DDR und das Thema von Nairobi, in: Ökumenische Rundschau, 4/1975, S. 463.

29 Charles H. Long, Interaction. The WCC in the USA and the USA in the WCC, in: Midstream, 1/1975, p. 52.

30 Moscow's Church Peace Movement, in: The Christian Century, 8.-15. Juni 1983, p. 584.

31 Cardinal Jaime Sin, Manila in Origins, Bd. 13, 19/1983, p. 336.

[32] Liberty, Bd. 78,5/1983, enthält einen Artikel über Religionsfreiheit in der Sowjetunion von Albert Boiter, Experte in sowjetischem Recht.

[33] Auf diese Punkte hat auch Paul Abrecht in einer Vorlesung an der Theologischen Fakultät Bern hingewiesen: Amsterdam to Vancouver — Where are we today in ecumenical social thougt?, siehe Ecumenical Press Service, 16.-20. Dezember 1983.

Chronik

Am 12. Juni stattete Papst Johannes Paul II. dem Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf einen offiziellen Besuch ab, dessen zweieinhalbstündiger Verlauf einen gemeinsamen Gottesdienst sowie ein internes theologisches Gespräch umschloß. In einer abschließenden Erklärung wurde von beiden Seiten der Wille zur Einheit und zur Zusammenarbeit in Fragen der Menschenrechte und des Friedens bekräftigt.

Die VI. Allchristliche Friedensversammlung wurde für die Zeit vom 2.-9. Juli 1985 nach Prag einberufen und soll unter dem Thema stehen: „Gott ruft: Wählt des Leben! — Die Stunde eilt!"

Entwicklung und Perspektiven des christlich-marxistischen Dialogs waren Thema einer Konferenz von Theologen aus osteuropäischen Ländern im ungarischen Debrecen unter Vorsitz von Bischof Tibor Bartha, die zur Gründung einer „Arbeitsgemeinschaft der in den sozialistischen Ländern lebenden christlichen Ethiker" führte.

Die Evangeliumschristen-Baptisten in der Sowjetunion verzeichnen in den letzten Jahren eine „erfreuliche Zunahme". Insgesamt zählen sie nach inoffiziellen Schätzungen etwa 500 000 Mitglieder und sind damit nach der Russischen Orthodoxen Kirche (ca. 50 Millionen) die zweitgrößte Kirche in der UdSSR.

Der Kontaktausschuß zwischen dem Polnischen Ökumenischen Rat und der Evangelischen Kirche in Deutschland gedachte vom 3.-7. Mai in mehreren Veranstaltungen in Warschau seines 10jährigen Bestehens. Ein gleicher Kontaktausschuß mit dem Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR hatte sich Anfang April zu seiner dritten Sitzung getroffen und für 1985 ein gemeinsames Pastoralkolleg über „Erziehung zum Frieden" vereinbart.

Zu einer großen ökumenischen Veranstaltung, auf der u.a. auch Generalsekretär Philip Potter sprach, gestaltete sich die Gedenkfeier an die 50jährige Wiederkehr der Verabschiedung der Barmer Theologischen Erklärung am 31. Mai in Wuppertal-Barmen.

Die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West) hat sich in einem Schreiben an den Bundesinnenminister und die Innenminister der Länder nachdrücklich für die Asylgewährung an Christen aus der Türkei eingesetzt.

Die Heilsarmee, bisher Vollmitglied in der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West), wird mit Ablauf des Jahres 1984 wieder ihren früheren Status als Gastmitglied einnehmen.

Von Personen

Der als Nachfolger von Präsident Prof. Theodor Schober neue Präsident des Diakonischen Werkes Karl Heinz Neukamm wurde am 13. Mai in sein Amt eingeführt.

Der Hamburger Diakonievorsteher

Fritz Laubach wurde als Nachfolger von Pastor Manfred Otto (Bad Homburg) zum neuen Vorsitzenden der Deutschen Evangelischen Allianz gewählt.

Der frühere Präses der Evangelischen Kirche von Westfalen, Hans Thimme, der auch leitende Positionen in ökumenischen Gremien einnahm, wurde am 6. Juni 75 Jahre alt.

Unser Mitherausgeber, Bischof D. Hans Heinrich Harms (Oldenburg), von 1952-60 Stellvertr. Direktor der Genfer Studienabteilung und langjähriges Mitglied im Zentral- und Exekutivausschuß des ÖRK sowie in der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen, vollendete am 4. Juli sein 70. Lebensjahr.

Prof. Nils Ehrenström, erster Leiter der Studienabteilung des ÖRK (1948-54), ist im Alter von 80 Jahren in Malmö (Schweden) gestorben.

Prof. Hildegard Schaeder, langjährige Orthodoxiereferentin im Kirchlichen Außenamt, starb am 11. April wenige Tage vor ihrem 82. Geburtstag.

Der international bekannte Missionswissenschaftler Prof. Arno Lehmann starb am 21. April im 83. Lebensjahr in Halle.

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 15.6.1984)

Auf zwei Problembereiche möchte die Zeitschriftenschau des vorliegenden Heftes besonders hinweisen: die Barmer Theologische Erklärung und das interkonfessionelle Gespräch, d.h. die ökumenischen Bemühungen zur Wiederherstellung der kirchlichen Einheit.

I. *Barmen und die Ökumene*

Kaum hat der deutsche Protestantismus das Luther-Jubiläum gefeiert, befindet sich insbesondere die deutsche evangelische Christenheit mitten in den Feierlichkeiten der 50jährigen Wiederkehr der Theologischen Erklärung von Barmen (1934). Die anläßlich dieses Jubiläums inzwischen erfolgten Publikationen sind so zahlreich, daß der Leser kaum in der Lage sein wird, sich einen Überblick darüber zu verschaffen. Dabei treten zwei Aspekte besonders in den Vordergrund, der politische und der ökumenische: Was hat uns Barmen heute zu sagen im Blick auf das Verhältnis von Kirche und Staat, und welche Bedeutung hat sie für die ökumenischen Bemühungen insgesamt? Unter diesen Aspekten bringen wir nachstehend eine Auswahl von Beiträgen: *Klaus Engelhardt,* „Geist der Ermutigung" — ein Interview, Evangelische Kommentare, 4/1984, 201-204; *Heinz Eduard Tödt,* „Dokument des Widerstandes. Die fünfte These der Barmer Theologischen Erklärung", ebd. 5/1984, 243-247; „Bekennende Kirche werden. Eine Dokumentation der Gesellschaft für Europäische Theologie und des Reformierten Bundes", ebd., 276-277; *Hartmut Ludwig,* „Die Barmer Theologische Erklärung 1934-1984. Vorgeschichte — Entstehung — Rezeption", Standpunkt, 5/1984, 136-140; „Barmen 1934-1984. Ein historisch-kritischer Rückblick auf These V, weitere aktu-

elle Texte", epd-Dokumentation, 24/1984 (Folge 2); *Pinchas Lapide,* „Barmen ohne Erbarmen? Eine jüdische Defizitanzeige", KNA-ÖKI, Nr. 22, 30. 5. 1984, 9-11; *Hans-Jörg Urban,* „50 Jahre Barmer Theologische Erklärung", ebd., Nr. 21+22/1984; *Wolf-Dieter Hauschild,* „Gegen die Irrlehre der Deutschen Christen. Die Barmer Theologische Erklärung als lutherisches Bekenntnis", Lutherische Monatshefte, 5/1984, 201-204; „Barmen war eine große Stunde Gottes" — ein Gespräch mit Präses i.R. *Joachim Beckmann,* ebd., 210-214; *Hans-Joachim Kraus/Jürgen Moltmann,* „Bekennende Kirche werden", Junge Kirche, 5/1984, 260-263; schließlich möchten wir auf eine Reihe von Beiträgen zum Thema in den Zeitschriften Rheinischer Merkur (Nr. 9, Klaus Scholder; Nr. 22, Wolf-Dieter Zimmermann) und Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt (Nr. 15, Wolfhart Pannenberg; Nr. 16, Christian Gremmels; Nr. 18, Wolfgang Huber; Nr. 19, Kurt Scharf; Nr. 21, Ingo Baldermann) hinweisen.

II. *Theologie und Ökumene*

Heinz Schütte, „Stadien auf dem Weg zur Einheit der Kirchen", Theologische Revue, 2/1984, 90-98; *U.R.* „Katholisch-Lutherische Überlegungen zur Kirchengemeinschaft", Herder-Korrespondenz, 5/1984, 206-208; *Karl Lehmann,* „Karl Rahner zum Gedächtnis", Stimmen der Zeit, 5/1984, 291-298; *Karl-Heinz Weger SJ,* „Theologie und Lehramt", ebd., 323-331; „Thesen über die Gestaltung zur Feier des Heiligen Abendmahls in unserer Zeit", Lutherische Theologie und Kirche, 1/1984, 18-20; „Anglikanisch-orthodoxe Lehrgespräche in Odessa", Stimmen der Orthodoxie, 4/1984, 28-29; *G. D. Dragas,* „Primauté, Filioque et icônes, thèmes du dialogue entre Anglicans et Orthodoxes (Odessa 1983)", Istina, 4/1983, 391-396); *Metropolit Philaret,* „Kirchliche und heilige Überlieferung in ihrer Bedeutung für die Einheit der Kirche", Die Zeichen der Zeit, 4/1984, 89-94; *Heinz Schütte,* „Lichtung des Nebels. Klarstellung zum katholischen Ökumenismus", KNA-ÖKI, 18/1984, 11-12; *Karlheinz Schuh,* „Anmerkungen zur ‚Dreiviertel-Ökumene'", ebd., 12-13; *Helene Maria Reischl,* „Papst und Ökumene. Zu einer Tagung in München", Herder-Korrespondenz, 6/1984, 279-281; *Lothar Ruppert,* „Diaspora und Ökumene aus der Sicht des Alten Testaments", Catholica, 1/1984, 1-17; *Franz Georg Untergaßmair,* „Diaspora und Ökumene aus der Sicht des Neuen Testaments", ebd., 18-30; *Lothar Ulrich,* „Diaspora und Ökumene in dogmatischer (systematischer) Sicht", ebd., 31-65; „Orthodox-katholischer Dialog" — ein Interview mit *Metropolit Meliton von Chalkedon,* KNA-ÖKI, 19/1984, 5-8; *Damaskinos Papandreou,* „Martin Luther in orthodoxer Sicht", Kerygma und Dogma, 2/1984, 100-115; *Martin Petzold,* „Kirche und Gemeinde. Tendenzen des theologiegeschichtlichen Hintergrundes und heutiger Herausforderungen", ebd., 116-130.

III. *Vancouver 1983*

Die Zeitschriften Mid-Stream, 1/1984, The Ecumenical Review, 2/1984 und Istina, 1/1984 sind ganz der Vollversammlung des ÖRK gewidmet.

IV. *Weitere beachtenswerte Beiträge*

Klaus Lüdicke, „Erneuertes Kirchenrecht — Gesetzbuch und Literatur", Theologische Revue, 1/1984.

Matthäus Kaiser, „Neues im neuen Gesetzbuch der Kirche", Stimmen der Zeit, 4/1984, 262-276.

Lukas Vischer, „Das Engagement des Reformierten Weltbundes in der ökumenischen Bewegung", bulletin des RWB, 2/1984.

Klauspeter Blaser, „Christliche Theologie der Vielfalt der Kontexte", Zeitschrift für Mission, 1/1984, 5-20.

Ulfried Kleinert, „Erste Schritte zu einer Theologie der Armen in der Bundesrepublik Deutschland", ebd., 35-47.

Gottfried W. Locher und Robert Leuenberger, „Huldrych Zwingli", Reformatio, 2/1984, 112-117 bzw. 118-122.

„The Graymoor Papers VII - Women und Religion: Scripture — Tradition — Institution", Journal of Ecumenical Studies, 4/1983.

„Ecumenical Sharing" mit Beiträgen von *Jacques Rossel,* Bishop *Stefan of Zicha, Huibert van Beek,* International Review of Mission, April 1984.

Yves Congar, „Le Pape comme patriarche d'Occident. Approche d'une réalité trop négligée", Istina, 4/1983, 374-390.

Gerhard Sauter, „Was heißt ‚Evangelische Theologie'?", Evangelische Theologie heute, 2/1984, 112-137.

Hinrich Stoevesandt, „Was heißt ‚Theologische Existenz'? Über Absicht und Bedeutung von Karl Barths Schrift ‚Theologische Existenz heute'", ebd., 147-177.

Rolf Joachim Erler, „Theologische Existenz zwischen Ost und West. Der Versuch einer autobiographischen Standortbestimmung als eine Auseinandersetzung mit Karl Barth", ebd., 178-192.

Ernst Uhl, „Ungarische ‚Theologie der Diakonie' im Streit der Meinungen", Junge Kirche, 5/1984, 288-290.

„Ungarns Protestanten, das Verhältnis zum Staat und zur katholischen Kirche", epd-Dok., Nr. 20/1984.

Neue Bücher

THEOLOGISCHE BESINNUNG

Wolfhart Pannenberg, Anthropologie in theologischer Perspektive. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983. 539 Seiten. Ln. DM 120,—, kart. DM 98,—.

Dieses höchst lesenswerte Opus arbeitet am „Leitfaden der Identitätsthematik" (S. 8) den Abriß der Rundfunkvorträge von 1962 zur Frage: „Was ist der Mensch?" (KlVR 1139) umsichtig aus. Hierzu setzt Pannenberg nicht beim christlichen Menschenbild ein, sondern bei der von den Humanwissenschaften analysierten Sonderstellung des Menschen innerhalb der Evolution des Lebens im Kosmos. Unter Rückgriff auf Herder öffnet er dies jedoch auf die religiöse Dimension und sucht zugleich im Streitgespräch mit dem neuzeitlichen Atheismus deren nicht aufhebbare Notwendigkeit sowohl für die Sinnproblematik des einzelnen als auch für die Legitimation gesellschaftlicher Institutionen zu erweisen. Bereits Herder hatte die reformatorische Sicht vom durch Adams Urschuld verlorenen Ebenbild Gottes umgepolt auf das Ziel eines göttlichen Erziehungsprozesses. Pannen-

berg greift dies auf, blendet freilich das vom deutschen Idealismus anvisierte Sich-Vervollkommnen der Seelenmonaden über deren Erdendasein hinaus ab und zeichnet erneut Jesus Christus als vorweggenommenes Telos in die Lebensevolution ein. Im Gespräch mit einer philosophischen Anthropologie, die etwa mit Arnold Gehlen beim aktiven Handeln einsetzt, arbeitet er das Erleiden heraus. Unter der Leitfrage nach der menschlichen Identität tritt das Hin und Her zwischen Selbstbezogenheit und Selbstüberschreitung ins Zentrum. Es wird vertieft zum „fundamentalen Selbstwiderspruch...: das Ich sucht sich in seinem Selbstbewußtsein durch sich selber zu gründen, obwohl es die Einheit seiner mit sich selbst nur empfangen kann" (S. 103).

In einem zweiten Gedankenkreis (S. 151-303) geht Pannenberg den gesellschaftlichen Bezügen nach und zeigt auf, wie sehr jenes Sich-Verselbständigen einerseits der isolierten Individuen und andererseits der institutionellen Lebensbereiche ein neuzeitliches Phänomen ist. Weil wir alle jedoch erst über ein Sein beim Anderen zum eigenständigen Ich-Selbst finden und letztlich zeitlebens zu uns selber unterwegs sind, läßt sich Personsein fassen als „die Gegenwart des Selbst im Augenblick des Ich, in der Beanspruchung dieses Ich durch unser wahrhaftes Selbst und im vorwegnehmenden Bewußtsein unserer Identität" (S. 233). — Ein weitgespannter dritter Gedankenkreis (S. 305-517) schreitet „die gemeinsame Welt" aus. In ihr schlingen sich nach Schleiermacher symbolisierende und organisierende Vollzüge ineinander. Im darstellenden Spiel sowie im sich Regeln unterwerfenden Wettkampf verwirklicht der Mensch seine Bestimmung und findet die Welt zur Eintracht. In der sprachhaften Kommunikation vereint sich bewußt Intendiertes mit zutiefst Geschenktem. Durch die sozialen Institutionen zieht sich ein Wechselspiel von planendem Zugriff und abgründigem Erleiden hindurch. Nachdenkenswerte Analysen zu Eigentum, Arbeit und Wirtschaft, zu Sexualität, Ehe und Familie, zu politischer Ordnung und Recht münden ein in eine Orts- und Funktionsbestimmung der Religion im System der Kultur. Dabei wird Schleiermachers Anschauung des Universums fortgeschrieben zu Tillichs Vision einer theonomen Kultur. Indem er Hegels Chiffre des objektiven Geistes mit Diltheys Ausgehen vom Lebensrätsel verknüpft, rafft Pannenberg die Einzelperspektiven zusammen unter dem Thema des Geistes. „Geist" ist die gottgewirkte Selbstüberschreitung des Lebens, welche im Menschen zu Selbstbewußtsein und Weltverantwortung durchstößt. Der Mensch ist — mit Maximus Confessor formuliert — „das zur Einigung der Schöpfung berufene Wesen" (S. 516). In ihm vereint sich der empordringende Eros kosmischer Evolution mit der sich herabneigenden Agape gottheitlicher Urmacht. Diese Doppelbewegung kulminiert im irdischen Jesus als dem kosmischen Christus. Mit ihm bricht das Gottesreich an, dessen „sozitäre" Geistdynamis sich anbruchhaft in der Christenheit manifestiert.

Die anthropologischen Einsichten dieses kenntnisreichen Werkes dürften von besonnenen Christen wie Nichtchristen aufgegriffen werden: etwa das Verflochtensein von Wirken und Erleiden, die beharrliche Selbstaufstufung des Lebens und deren Aufgipfeln im Menschen, der Prozeß zunehmender Individuation sowie ständiger Ausdifferenzierung tragender Institutionen, die Umpolung von der Arché auf das Telos, das Unausweichliche eines haltgebenden Grundvertrauens in beharrlicher Vor-

wegnahme des Hoffnungszieles, die Notwendigkeit eines Grundkonsenses mitten in allem Widerstreit. Daß diese Gesamtschau jedoch auf einen kosmischen Christus zuläuft, welcher den irdischen Jesus aus Nazareth und dessen Opfertod fast ganz hinter sich gelassen hat, dürfte kaum als in sich stimmig empfunden werden. Schon Herder, mit dem Pannenberg einsetzt und abschließt, hat in seinem hoffnungsfrohen Vervollkommnungsprozeß Jesus Christus hinter sich gelassen. Doch auch die skeptische Gegenposition, alles sei einstmals im Urknall aus dem Nichts herausgebrochen und werde dereinst in die Todesstarre zurücksinken, ließe sich an die erhobenen Phänomene anknüpfen. Gerät nicht das leidenschaftliche Drängen auf universale Integration in Konflikt mit dem nicht minder leidenschaftlichen Insistieren auf letzte Verantwortung des je einzelnen? Wäre es nicht geradezu sittliche Pflicht eines derart ins Umfassende ausgreifenden Menschengeistes, sich selber als „Individuum" preiszugeben und erneut in jene unendliche Geistdynamik einzuschwingen? Deuten nicht die eingestreuten Verweise auf östliche Religionen in eine derartige Richtung?

Müßten sich hier nicht die Wege trennen? Müßte nicht eine Anthropologie in allgemein religiöser Perspektive die sich hier auftuenden Alternativen diskutieren? Müßte nicht hingegen eine Anthropologie in betont christlich-theologischer Perspektive ihre Orientierung an Jesus Christus im Streit der Religionen und Weltanschauungen verantworten? Würde hierbei nicht sachnotwendig Luthers Kurzdefinition des Menschen mit ihrem Rückgriff auf Paulus (Röm 3,28): hominem iustificari fide (These 32 zur Disputation de homine, 1536, WA 39 I, 176) ins Zentrum rücken? Während der evangelische Theologe die Rechtfertigung kaum erwähnt, erhebt sie der katholische Theologe Otto Hermann Pesch (Frei sein aus Gnade, Herder 1983) zum Leitfaden seiner Anthropologie. So haben sich die Fronten verkehrt. — Die eindringlichen Analysen und umsichtigen Diskussionen Pannenbergs haben fraglos das eine aufgewiesen: Die humanwissenschaftliche Erhebung des Menschen auch in dessen neuzeitlicher Gestalt ist und bleibt offen für die religiöse Dimension; dies gilt für alle Lebensbereiche. Der hingegen mehr indirekt mitlaufende Versuch, diese offene religiöse Dimension mit einem kosmisch-evolutiven Christentum zu füllen, dürfte nicht allein die Nichtchristen kaum überzeugen, sondern auch bei Christen umstritten bleiben. Hier läßt sich ein Ringen zwischen den Religionen und Weltanschauungen kaum umgehen; hier wird auch unter Christen der gute Streit um die Wahrheit des Evangeliums zu führen sein. Ihn in Besonnenheit und Freimut, in Liebe und Zuversicht auszufechten wird der ökumenische Auftrag sein und bleiben.

Albrecht Peters

Walter Kreck, Grundfragen der Ekklesiologie. Verlag Christian Kaiser, München 1981. 315 Seiten. Kart. DM 45,—.

Mit dem ihm eigenen Mut zum Verzicht auf ein Gesamtsystem und zur Beschränkung auf wesentliche Probleminformationen für die Hand des professionellen Theologen wie des nach theologischem Verständnis Suchenden hat Kreck nach der denkenden Abwägung des Glaubens (Grundfragen der Dogmatik, 1970) und der Handlungsentscheidungen des Christen (Grundfragen der Ethik, 1975) nun die Kirche zum Gegenstand der Reflexion gemacht. Es geht ihm dabei aber weniger um „die Größe Kirche als solche", sondern um die

„Kirche als Aktion Jesu Christi", um „Richtpunkte, die mir für die Kirche aller Zeiten wesentlich zu sein scheinen", durch die alle erfahrbaren und lehrmäßigen Gestalten und Vorstellungen von Kirche sich je wiederum in Frage stellen lassen müssen. Kurz um das an der Kirche, was „unabhängig von den wechselnden Tagesordnungen der Welt in Geltung" bleibt (Vorwort, S. 8).

Der reformierte Theologe geht in der Gliederung seines Buches von der geglaubten Kirche in ihrem Verhältnis zur erkennbaren sozialen Größe aus (I), handelt danach von Christus als dem Subjekt (oder Objekt?) der Kirche (II), um alsdann über das Werk des Geistes und das Zeugnis der Gemeinde (III) sowie über die besonderen Gaben (Charismen) und die Lebens- und Dienstgestalt der Gemeinde (IV) nachzudenken. Zwei Kapitel über den apostolischen Charakter der Kirche und die Bedeutung von Tradition und Bekenntnisschriften (V) sowie die Maßstäbe für die wahre Einheit der Kirche (VI) schließen sich an. Den Abschluß bildet ein Kapitel über die Zukunft der Kirche (VII), genauer gesagt über ihre Existenz in dieser politischen Welt im Horizont der Zukunft Gottes. Jedes dieser Kapitel wird in einem abschließenden Exkurs auf die spezielle Gegenwartsproblematik hin zugespitzt (z. B. zu III „Heilsanstalt oder Zeugendienst?", zu IV „Gemeinde von Brüdern oder Herrschaftsstruktur?", zu VII „Neutralität oder Parteinahme?").

Krecks Darstellung könnte als eine Explikation der ersten Barmer These verstanden werden, insofern es ihm immer wieder darum geht, den unbedingten Vorrang der Herrschaft Christi gegenüber verfestigten Kirchen- und Bekenntnisstrukturen, die Mündigkeit und Verantwortlichkeit des Christen gegenüber Ämtern und des Dienstes an der Welt (mit seinen ethischen Implikationen) gegenüber einem isolierten Kultus zu begründen und zu fordern. So ist diese Ekklesiologie im Ansatz ökumenisch offen, wird die gegebene Einheit als Priorität gesehen; andererseits aber wird trotz der intensiven Verbindung von Christologie und Ekklesiologie zu fragen sein, ob mit der hier entfalteten Kritik am Dogma im Sinne eines Lehrgesetzes, der Bekenntnisse als Ausdruck der Tradition, der Bedeutung besonderer Ämter und einer von den Marksteinen politischer Ethik bestimmten Zukunftsbeschreibung der Kirche über die Präzisierung reformatorischer Propria hinaus wirklich Brücken zu den Partnern im ökumenischen Gespräch geschlagen oder doch eine Ekklesiologie angeboten wird, die eben nicht für die Kirchen aller Zeiten und an jedem Ort gültig ist.

Richtig ist sicher, daß die unabweisbar gebotene Einigung getrennter Kirchen nicht möglich ist „ohne Preisgabe auch liebgewordener konfessioneller Eigenheiten" (S. 268) und daß die größte Gefahr für die Einheit „in der Selbstbehauptung einer nicht biblisch begründeten Tradition" liegt (S. 279). Aber ob die Forderung nach der absoluten Priorität der Schrift und — ihr gegenüber — wiederum des Christus wirklich einen eindeutigen und die mitgebrachten (theologischen, historischen und politischen) Vorverständnisse überwindenden Schlüssel liefert, muß nach allen Erfahrungen doch fraglich bleiben. In der reformatorischen Theologie wird eine weiterführende Antwort wohl nur entstehen können, wo die deduktiven Theorieansätze sich der vorbehaltlosen Reflexion der praktischen Tradition der vorfindlichen organisatorischen Kirche aussetzen und deren Auswirkung einbeziehen, wenn die Zielsetzungen umsetzbar werden sollen. Dennoch, eine anregende Lektüre.

Lothar Coenen

Ulrich Schoen, Das Ereignis und die Antworten. Auf der Suche nach einer Theologie der Religionen heute. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984. 166 Seiten. Kart. DM 40,—.

Es ist nicht ganz leicht, zu diesem bedeutenden und originellen Werk Zugang zu finden. Der Titel scheint abstrakt und läßt eher zu wenig als zu viel erwarten. Die äußere Gestalt des Textes — ständiger Wechsel von Normal- und Kleindruck; Sammelfußnoten, die zu dauerndem Nachblättern zwingen; überkomplizierte Abschnittseinteilungen — kommt dem Verständnis nur wenig entgegen. Der bemühte Leser tut gewiß gut daran, so geschickt und übersichtlich aufgemachte Entwürfe wie etwa das Funkkolleg Religion ganz zu vergessen, erst recht natürlich alle Erzeugnisse einer grobschlächtigen Apologetik zugunsten der Absolutheit des Christentums. Hier nämlich reflektiert und argumentiert ein Virtuose interreligiöser Existenz aus dem ganzen Reichtum eigener, für andere kaum nachvollziehbarer Erfahrungen — ein „inter-faith-man", wie es heute so leicht keinen zweiten gibt. „Gemeinsames Sich-Ergreifen-Lassen von dem Einen führt zusammen" (53); das ist das Grundpostulat, von dem aus die ganze interreligiöse Szene überblickt und gedanklich geordnet wird, in einem höchst anspruchsvollen Prozeß des „Zusammendenkens sich widersprechender Evidenzen" (44ff).

Im parallel laufenden interntheologischen Dialog wird eine ganze Wolke von Zeugen aufgeboten, von Barth und Tillich bis zu Rahner und Pannenberg. Andere, die man hier ebenfalls anzutreffen erwartet, fehlen allerdings. Die Namen von G. Rosenkranz und C. H. Ratschow beispielsweise kommen ebensowenig vor wie der von W. C. Smith. Dahinter steht natürlich ein ganz bestimmtes Selektionsprinzip. Am Ende sind es eben doch nur Kenneth Cragg, Jean Faure und Katsumi Takizawa, denen eingehendes Gehör und uneingeschränkte Zustimmung zuteil werden; denn bei ihnen kann der Verf. sein eigenes, als Postulat bereits eingebrachtes „inter-faith"-Konzept am ehesten wiederfinden.

Mindestens zwei Fragen an den Gesamtentwurf sollen nicht verschwiegen werden: Wie kommt es, daß die synthetische Dynamik, die hier am Werk ist, gerade gegenüber der so dezidiert synthetischen Hindu-Religion nicht erprobt wird? Und weiter: *Muß* interreligiöser Existenz im Sinne des Verf. die christlich-theologische Unterscheidung von Wahrheit und Wirklichkeit, Offenbarung und Postulat zum Opfer gebracht werden? Noch ganz andere Reaktionen wären sicherlich von den Sprechern der hier apostrophierten nichtchristlichen Religionen zu erwarten. Der Verf. bedauert es selbst, daß sie in diesem Zusammenhang nicht auch befragt werden konnten. Er wäre jedenfalls wie kaum sonst jemand imstande, sich dieses Desiderats anzunehmen, mit Resultaten, die dem, was hier vorgelegt wird, an Ernst und Tiefgang nicht nachstünden.

Hans-Werner Gensichen

Hans-Joachim Schoeps, Jüdisch-christliches Religionsgespräch in neunzehn Jahrhunderten. Mit einem Nachwort von Edna Brocke. Jüdischer Verlag Athenäum, Königstein/Ts. 1984. 239 Seiten. Geb. DM 38,—.

Der 1937 erschienenen und im Strudel des sog. Dritten Reiches untergegangenen ersten Auflage dieses Buches des

1980 verstorbenen Erlanger Professors für Religions- und Geistesgeschichte folgten 1949 und 1961 zwei weitere, überarbeitete Auflagen, die indes auch schon lange vergriffen sind und den jetzt vorliegenden Nachdruck wünschenswert erscheinen ließen. Nach wie vor wird man gerne zu dieser gut lesbaren, wissenschaftlich fundierten, aber nicht überfrachteten Einführung in das jüdisch-christliche Religionsgespräch greifen, das diesen Namen nach den beiderseitigen apologetischen Konfrontationen in siebzehn Jahrhunderten freilich erst seit der Aufklärung verdient. Was der Verf. in den beiden zusammenfassenden Kapiteln über „Religionsgespräche aus der Existenz" und „Die jüdische und die christliche Wirklichkeit" schreibt, setzt bleibende Maßstäbe für die jüdisch-christliche Begegnung in der Gegenwart und in der Zukunft, selbst wenn gerade die letzten Jahrzehnte, über die Edna Brocke in ihrem Nachwort berichtet, sicherlich auch noch weitere und andere Aspekte zur Geltung gebracht haben. Eben hierzu möchte diese Neuauflage letztlich anregen: „Dieses Buch und seine Themen, wie von seinem Autor gewünscht, christlicherseits zu ergänzen und jüdischerseits zu vertiefen, es den historisch veränderten Bedingungen anzupassen und die Quellen ausführlich zu Wort kommen lassen" (S. 208). Man sollte sich solchen Anstoß durch diese gedankenreiche Arbeit auch im ökumenischen Bereich erneut geben lassen.

Kg.

ÖKUMENISCHE BEGEGNUNGEN

Die Sakramentalität der Kirche in der ökumenischen Diskussion. Herausgegeben vom Joh.-Adam-Möhler-Institut Paderborn. Bonifatius Verlag, Paderborn 1983. 228 Seiten. Kart. DM 24,—.

Der Titel des Bandes gibt das Thema des Symposions wieder, mit dem das Institut im März 1982 sein 25jähriges Bestehen gefeiert hat. Neben einer Grußadresse von Erzbischof Degenhardt und einer in knapper Aussagekräftigkeit vorbildlichen Zusammenfassung der Aussprache durch H. J. Urban stellen fünf Referate diejenigen Bereiche im Nachdenken über die Kirche vor, in denen der Fragehorizont der Sakramentalität gegenwärtig einen mehr oder weniger deutlichen Schlüsselimpuls bildet. Kardinal Willebrands sieht in der Sakramentalität das Kristallisationsprinzip, das den Dialogen ihre innere Einheit verleiht, die die römisch-katholische Kirche mit den Orthodoxen und den Anglikanern führt, und er fragt nach der Schlüsselfunktion dieser Betrachtung auch für weitere bilaterale Dialoge Roms. Er vermittelt dabei wichtige Einblicke in deren Planung, Zwischenschritte und Zielperspektive.

Die katholische Sicht eines katholischen Themas so zu entfalten, daß ökumenische Anknüpfungspunkte ständig sichtbar werden, sind das Bemühen und Verdienst des Münchener Systematikers Heinrich Döring. Aus der Entwicklung katholischer Theologie in der Neuzeit schält er sechs Grundforderungen heraus, ohne deren Beachtung das Nachdenken über die Kirche in Aporien enden muß. Döring sieht sie in der Kirchenkonstitution „Lumen gentium" des 2. Vatikan. Konzils in glücklicher Weise erfüllt. Daneben muß sich die sakramentale Denkstruktur freilich noch dadurch legitimieren lassen, ob sie, die religionsgeschichtlich in der Offenbarung durch Transparenz des Seienden wurzelt, sich auch für transzendentales Denken und für kommunikative Pro-

zesse öffnen läßt. In Begegnung mit dem Ansatz Hegels entwickelt Döring ein Verständnis der Kirche als Sakrament des Geistes und gewinnt so eine beachtliche Öffnung für ökumenische, aber auch spezifisch reformatorische Fragestellungen, wie sie etwa durch die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung von Montreal 1963 oder den Ansatz von J. L. Leuba gegeben sind, der nach Kirche als Institution und Ereignis fragt.

Das zu weiterem Gespräch herausfordernde Ergebnis Dörings wird man in den Vermittlungen sehen dürfen, die die sakramentale Denkform dort zu leisten beansprucht, wo z. B. evangelische Theologie häufig vor Aporien geführt wurde, also Vermittlung zwischen dem von Jesus verkündigten Reich Gottes und der Entwicklung zur frühkatholischen Kirche, zwischen der Herrschaft Gottes und verantwortlicher Gestaltung der Zukunft bzw. Veränderung der Gesellschaft als ethischer Aufgabe der Christen, zwischen theologischer und soziologischer Betrachtung der Kirche, zwischen Gottesgewißheit und Plausibilität, zwischen ontisch vorgegebener Gemeinschaft und aktueller Kommunikation als zwei notwendigen Ausdrucksweisen von Kirche.

Es wäre verfehlt, den Beitrag des Lutheraners G. Gaßmann bereits daraufhin abzuklopfen, wie darin das breite Gesprächsangebot Dörings aufgenommen wird. Sein Auftrag ging in andere Richtung, nämlich in den katholischen Bereich hinein zu vermitteln, wie im ÖRK „Kirche als Sakrament, Zeichen und Werkzeug" verstanden wird. Ebenso leistet Hans-Joachim Schultz wichtige Zubringerdienste, indem er die Rom und dem Osten gemeinsamen sakramentalen Strukturen als entscheidend für die Entwicklung von der apostolischen zur frühchristlichen Zeit des 2. und 3. Jahrhunderts interpretiert und in ihnen den Ursprung der klassischen konziliaren Bekenntnistexte sieht.

Der Vortrag von Peter Hünermann gehört einem anderen literarischen Genus an. Meditativ-essayistisch gehalten mag er das Jubiläumspublikum beeindruckt haben. Ob man so freilich dem Anspruch gerecht wird, der dort geboten ist, wo man einen so komplexen Begriff wie Wirklichkeit auf ihre sakramentale Struktur hin befragen möchte, bleibe dahingestellt.

Man wünscht den tragenden Aufsätzen dieses Bandes eine breite Würdigung und Diskussion überall dort, wo ökumenisch um das rechte Verständnis der Kirche Jesu Christi gerungen wird. Ein gewichtiger, insbesondere die evangelische Theologie verständnisvoll einladender und herausfordernder Gesprächsbeitrag liegt auf dem Tisch.

Hans Vorster

Wilm Sanders (Hrsg.), Bischofsamt — Amt der Einheit. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch. Verlag J. Pfeiffer, München 1983. 136 Seiten. Paperback DM 24,80.

Der Band enthält neben einem Tagungsbericht des Herausgebers die Referate, die bei einer Tagung „Das Bischofsamt als Amt der Einheit" in der Katholischen Akademie Hamburg im Spätjahr 1981 kurz nach Erscheinen des Dokuments „Das geistliche Amt in der Kirche", aber noch vor der Lima-Konferenz für Glauben und Kirchenverfassung gehalten wurden.

Bleibend wertvoll ist der Band durch didaktisch geschickte, allgemeinverständliche Einführungen in das Verständnis des Bischofsamts, wie es sich für die katholische Kirche aus dem 2.

Vatikanischen Konzil ergeben hat (Wilhelm Breuning), in die drei Entwicklungsphasen des Bischofsamts in den lutherischen Kirchen (Bernhard Lohse) sowie in die sakramentalen, kirchenrechtlichen und liturgischen Aspekte des bischöflichen Dienstes in den orthodoxen Kirchen (Anastasios Kallis und Ambrosius Backhaus). Erfrischend die Praxisnähe und Sprache des Beitrags „Führung in der Demokratie", den der Soziologe Gregor Siefer beigesteuert hat.

Der Beitrag von Walter Kasper („Der Bischof von Rom als Diener der Einheit") kann für diejenigen nützlich sein, die sich über den Dienst an der christlichen Einheit informieren wollen, den nach katholischem Verständnis der Bischof von Rom zu leisten hat. Ein ökumenisches Gespräch wird in diesem Beitrag allerdings nicht geführt. Dazu gehört doch wohl, daß nicht nur auf die „Herausforderung" hingewiesen wird, die das Papsttum schon im Zustand der Trennung für die nichtkatholische Christenheit darstellt, nach einer konkreten und verbindlichen Einheit der Kirche zu suchen (S. 103). Ein Gespräch ist sicher erst dann in Gang, wenn auch ein katholischer Autor auf die dem Einheitsdienst des Bischofs von Rom entsprechenden Bemühungen innerhalb des ÖRK und der Weltbünde einzugehen bereit ist. Sind diese etwa nicht konkret und verbindlich? Oder als Dienst an der Einheit ökumenisch unerheblich?

Ein erfreulicher Schluß ziert das Ganze, nämlich die Studie der Theologischen Kommission der ACK Hamburg „Ökumenische Konsequenzen aus einer ‚patriarchalen Ordnung' der Kirche". Auf diese 12 Thesen sei hier mit allem Nachdruck aufmerksam gemacht.

Hans Vorster

Viola Schmid, Von allen Enden dieser Erde. Porträts aus der Ökumene. Jugenddienst-Verlag, Wuppertal 1984. 175 Seiten. Kart. DM 9,80.

Hineingestellt in den weiten Rahmen der Vollversammlung von Vancouver 1983 werden deren Themen, Erfahrungen und Probleme an 18 ökumenischen Persönlichkeiten, bekannten und weniger bekannten, offiziellen Amtsträgern und namenlosen Christen aus aller Welt, Männern wie Frauen, verlebendigt, die durch ihr verantwortungsvolles Engagement in Vancouver hervorgetreten sind. Die Verfasserin, Mitarbeiterin im Evangelischen Missionswerk und durch zahlreiche Publikationen als sachkundig ausgewiesen, verbindet die Kenntnis ökumenischer Zusammenhänge mit der Gabe einfühlsamer Darstellung biographischer Fakten und Führungen. So wird dieses flüssig geschriebene Büchlein zu einem Spiegel der gegenwärtigen Ökumene mit ihren Hoffnungen und Aufgaben, das nicht nur im engeren Kreis der Vancouver-Teilnehmer, sondern weit darüber hinaus Beachtung finden — und nachdenklich machen sollte. Zudem beweist es erneut, daß die ökumenische Bewegung nicht von anonymen Institutionen und abstrakten Ideen gestaltet wird, sondern aus den Initiativen und Visionen von Menschen erwächst, die sich dem gleichen Auftrag verpflichtet wissen.

Kg.

KIRCHENKUNDE

Geoffrey Barraclough (Hrsg.), Die Welt des Christentums. Kirche und Gesellschaft in zwei Jahrtausenden. Verlag C. H. Beck, München 1982. 336 Seiten mit 353 Abbildungen, davon 85 farbig und 268 Fotos, Zeichnungen und Karten. Ln. DM 148,—.

Dieser Sammelband setzt sich aus 12 Einzelbeiträgen zusammen. Die Spannweite des Werkes zeigt sich an den gestellten Themen im einzelnen: 1) W. H. C. Frend, Das Christentum im römischen Reich; 2) J. Gaehde, Die Anfänge der christlichen Kunst; 3) I. N. Wood, Die Christianisierung der Barbarenvölker; 4) St. Runciman, Die griechische Kirche und die Völker von Osteuropa; 5) C. Morris, Das Christentum im Mittelalter; 6) M. Aston, Religiöse Volksbewegungen im Mittelalter; 7) H. Hillerbrand, Das Zeitalter der Reformation; 8) J. W. T. Youngs, Der Puritanismus als prägende soziale Kraft; 9) J. Hook, Die Religion im Zeitalter des Barock; 10) O. Chadwick, Christentum und Industriegesellschaft; 11) P. A. Carter, Religiosität in Nordamerika; 12) A. Cunningham, Das Christentum in der gegenwärtigen Welt. Vorangestellt ist eine Einführung vom Herausgeber.

Die einzelnen Abschnitte sind alle von Bildern begleitet, die im allgemeinen richtig ausgewählt sind und oftmals eine gute Erläuterung zu dem Text bieten, wenn auch zum Teil die Intention nicht erreicht wird. So hätte z. B. S. 10 bei der bildlichen Wiedergabe der Trinität erwähnt werden können, daß die „dreigesichtige Darstellung" wegen der Gefahr für den Glauben von der katholischen Kirche verboten wurde. Da alle Mitarbeiter im englisch-sprechenden Kulturgebiet tätig sind, ist es nicht verwunderlich, daß dieser Kulturraum bei der Diskussion um die Einschmelzung christlicher Kultformen und Gebräuche einen bevorzugten Platz einnimmt, so daß der umfassende Titel des Werkes eine englisch-amerikanische Überbetonung erfährt. Aber auch das wird für viele Leser, die ihre Heimat nicht in diesen Ländern haben, eine gute Ergänzung zu ihren bisherigen Vorstellungen von der Bedeutung des Christentums für die Weltkultur bieten.

Der Beitrag von Frend ist gut; er gibt einen Überblick über die Zeit des Eindringens des Christentums in das römische Imperium; er weist die Kenntnisse des Verfassers bis in alle Einzelheiten nach. Ähnlich können auch die Beiträge von Gaehde, Hillerbrand, Hook und Chadwick als sehr instruktiv bezeichnet werden. Carter gibt einen Einblick in das Verhältnis der verschiedenen christlichen Gruppen in Amerika zueinander, besonders auch in die Entstehung der Sekten; von der Tätigkeit der Katholiken findet man allerdings nichts. Das Thema von Cunningham ist so umfassend, daß es leicht zu gefährlichen Allgemeinplätzen kommen konnte wie etwa: „Die Herrschaft über die Welt, was sich inzwischen als ein falsches Ziel herausgestellt hat, das sich die Christenheit selbst gestellt hat", ist zu umfassend und damit fast nichtssagend. Verwegen scheint mir die Behauptung zu sein, daß „die Bemühungen des Papstes Johannes Paul II., die Moral und die Stellung des Klerus zu stärken, auf den Versuch hinauslaufen, die Kirche zu reklerikalisieren und daß sie damit die Kirche in die Gefahr der Spaltung bringen."

Auf einige Fehler oder Schwächen kann im einzelnen hier nicht eingegangen werden.

Trotzdem möchte ich dem Gesamtwerk das Urteil geben, daß hier versucht wird, einen Überblick über die Ausbreitung und Entfaltung des Christentums auf der ganzen Erde zu vermitteln. Es ist im ökumenischen Geist geschrieben und enthält sich jeder einseitigen Polemik. Wer es lesen und studieren will, kann manches lernen.

Bernhard Kötting

Die evangelisch-lutherische Kirche. Vergangenheit und Gegenwart. 2., neubearbeitete Auflage. Herausgegeben von Vilmos Vajta. (Die Kirchen der Welt, Bd. XV.) Evangelisches Verlagswerk, Frankfurt/Main 1983. 462 Seiten. Geb. DM 48,—, Subskr.preis DM 42,—.

Die 1977 erschienene und inzwischen vergriffene Erstauflage dieses Standardwerkes ist durch eine Neuauflage ersetzt worden, die nicht nur auf den neuesten Stand gebracht, sondern vor allem durch ein zentrales Kapitel über die lutherische Rechtfertigungslehre ergänzt wurde. Im Kontext des Lutherjahres und der bevorstehenden Weltbundtagung in Budapest erweist sich diese großangelegte Selbstdarstellung des Luthertums über die genannten Anlässe hinaus als eine bleibende Quelle ökumenischer Unterrichtung.

Kg.

Tibor Fabiny, Bewährte Hoffnung. Die Evangelisch-Lutherische Kirche Ungarns in vier Jahrhunderten. Martin-Luther-Verlag/Verlag der Ev. Luth. Mission, Erlangen 1984. 106 Seiten, mit zahlreichen Abbildungen. Geb. DM 22,—.

Noch gerade rechtzeitig zur Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes ist dieser Einführungsband in Geschichte, Wesen und Wirken der lutherischen Kirche in Ungarn aus der Feder des Budapester Kirchenhistorikers Tibor Fabiny erschienen. In meisterhafter Straffung der Entwicklungen und Zusammenhänge führt der Verf. durch Vergangenheit und Gegenwart, wobei die vielfältigen Probleme, die den Weg dieser traditionsreichen Diasporakirche im Wandel der Zeiten begleitet haben und begleiten, keineswegs verschwiegen werden. Im Vordergrund steht indes das Interesse, dem Leser — ob nun Teilnehmer an der Vollversammlung oder nicht — ein informatives Bild vom ungarischen Luthertum zu vermitteln, und das dürfte in der Tat durch diesen ansprechenden Band hervorragend gelungen sein.

Kg.

Reformed Witness Today. A Collection of Confessions and Statements of Faith Issued by Reformed Churches. Edited by Lukas Vischer. Veröffentlichung Nr. 1. Evangelische Arbeitsstelle Oekumene Schweiz. Sulgenauweg 26, CH-3000 Bern 23. 1982. 468 Seiten. Brosch. Sfr. 24,—.

In dem Maße, in welchem die Studie „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens heute" der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen in den Vordergrund ökumenischer theologischer Arbeit rückt und die Mitgliedskirchen des ÖRK zur Mitarbeit daran aufgefordert werden, wird das Bedürfnis wachsen, sich über formulierte Bekenntnisse aus jüngerer und jüngster Zeit zu informieren. Deshalb sei auf diese Sammlung aus dem reformierten Bereich hingewiesen, die auf Anregung einer 1981 veranstalteten Studienkonsultation entstand und Bekenntnisse reformierter Kirchen aus allen Erdteilen enthält. Das älteste Dokument der Sammlung ist das Glaubensbekenntnis der Vereinigten Kirche Christi in Japan (Kyodan) von 1954, das jüngste das Bekenntnis der Kirche von Toraja (Indonesien) von 1981. Kurze Einführungen helfen jeweils zum besseren Verständnis des Ursprungs und des Kontextes der einzelnen Bekenntnisse. Dies ist besonders wichtig angesichts der

reformierten Eigentümlichkeit der jeweils konkreten Situation, aus der heraus ein Bekenntnis formuliert wurde, größere Aufmerksamkeit zuzuwenden als einem abzugrenzenden und damit ein für alle Mal festgelegten Korpus von Bekenntnisschriften.

In einem zweiten Teil sind einige in Unionsverhandlungen entstandene Glaubenserklärungen aus den Jahren von 1941 (Kirche von Südindien) bis 1981 (Vereinigte Reformierte Kirche im Vereinigten Königreich) zusammengestellt: ein Hinweis auf eine zweite Eigentümlichkeit der reformierten Tradition, die allzeit vorhandene Bereitschaft zu Kirchenunionen.

Die Veröffentlichung kann als gute Ergänzung zu anderen vorhandenen Sammlungen dieser Art bezeichnet werden. Der an der Sache Interessierte möge sich nicht von der durchweg englischen Sprachgestalt abhalten lassen.

Claus Kemper

Elisabeth Schieffer, Von Schauenburg nach Leuenberg. Entstehung und Bedeutung der Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa. Verlag Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1983. 687 Seiten + 223 Seiten Anhang. Geb. DM 46,—.

Am Anfang der Begegnungen mit dieser Dissertation, in der zugleich ein künftiges Standardwerk entstanden ist, steht die Freude, daß dem Verständigungsprozeß reformatorischer Kirchen in Europa, der Leuenberger Konkordie, durch eine katholische Theologin soviel Aufmerksamkeit, Fleiß, Gewissenhaftigkeit und Verständnis geschenkt wurde. Freude, ohne daß sich ihr Gegenstand als funktionstüchtig erweist, hält nicht lange vor. Der Rezensent hat die Probe gemacht: durch übersichtliche Einteilung und Darstellung, durch Querverweise, Tabellen und Register erlangt man Zugang zu einer Fülle von Einzelinformationen und theologiegeschichtlichen Zusammenhängen. Die zukünftige Beschäftigung mit Leuenberg erhält einen Führer durch die Archive, der mühsame Rekognitionen und zeitraubende Umwege erspart. Zugleich werden Anstöße, Bewegungen, aber auch Beharrungstendenzen bewußt, die allen Weggenossen und Beobachtern der verschlungenen Pfade reformatorischer Theologie aus den letzten Jahrzehnten genügend vertraut sind. Sie finden in E. Schieffer eine bewundernswerte, objektive Interpretin. Das ist für eine Dissertation eine beachtliche Leistung.

Zu erörtern, wo die Autorin in ihren Referaten über die differierenden reformatorischen Lehrbildungen sich zu stark auf bestimmte Gewährsleute abgestützt hat und ob lutherische und reformierte Kirchen wirklich am Ende der Reformationszeit bis zum Barmer Bekenntnis soweit auseinander waren, wie es in der Darstellung erscheint, ist der Auftrag vor allem theologiegeschichtlicher Rezensionsorgane. Uns will scheinen, daß die Verf. nicht nur das gemeinsame reformatorische Erbe, sondern vor allem die über alle lehrmäßige Trennung hinweg gemeinschaftsstiftende Wirkung biblischer Verkündigung sowie (horribile dictu) die gemeinsame Abwehr des tridentinischen, barocken und ultramontanen Katholizismus als Dämpfung der lutherisch-reformierten Differenz, mithin also die Rolle des gesamtprotestantischen Bewußtseins zu gering veranschlagt. Dadurch gewinnt der Lehrausgleich von Schauenburg nach Leuenberg in ihrer Darstellung ein Gewicht, der die Bedeutung von Lehre in den reformatorischen Kirchen überzeichnet.

Für den Leserkreis der ÖR ist wichtig zu erfahren, wie die Verf. ihre Darstellung des Leuenberg-Prozesses, der Konkordie und der Fortsetzungsgespräche ökumenisch gewichtet. Das geschieht in 40 Seiten Schlußbetrachtung „Die Leuenberger Kirchengemeinschaft und die Einheit der Kirche". Sie bezieht darin die aufgrund der Konkordie erklärte Kirchengemeinschaft lutherischer und reformierter Kirchen auf die sog. „Modelle der Einheit", wie sie im ÖRK und seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil entwickelt worden sind. Dabei stellt sich heraus, daß die Leuenberger Kirchengemeinschaft keinem dieser Modelle voll entspricht, am ehesten demjenigen der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit". Bleibende Selbständigkeit in Bekenntnis und Organisation auch nach Abschluß der Konkordie sowie der durch Leuenberg angeblich festgeschriebene lutherische Grundsatz, daß es für die Einheit der Kirche nicht wesentlich sei, in Organisations- und Strukturfragen übereinzustimmen, lassen sie mit der Antwort zögern, ob durch Leuenberg tatsächlich eine Form von Kirchengemeinschaft gegeben ist, die das Modell repräsentativ darstellt.

Gerade wenn man dieses Zögern nicht teilt und eher in der Herkunft der Autorin begründet sieht, wird man ihr zustimmen, wenn sie vom Modell der Konziliarität her auf den dynamischen Charakter des Leuenberger Prozesses und seiner Fortsetzung abhebt. Exemplarisch für die universale Einheit der Kirche ist die Konkordie dann, weil sie „einen Anfang setzt, der in erster Linie die Verpflichtung zur Vertiefung der Einheit" und zu ihrer weiteren Ausgestaltung enthält; exemplarisch ist sie aber auch weil sie sowohl Kirchen innerhalb eines Landes als verschiedener Länder, weil sie Staats-, Volks- und Freikirchen zusammenführt und damit für die konziliare Struktur, die auf universaler Ebene erst noch gefunden werden muß, im kontinentalen und regionalen Bereich Muster vorbereitet.

Am Rande: daß katholische Autoren Gefahren wittern, wenn sich evangelische Theologen zur Verständigung über Lehre auf CA 7 berufen, ist bekannt. Auch die Verf. fragt, ob Lehrausgleich so nicht auf den Minimalkonsens und Einheit auf eine Scheineinheit reduziert werde. Man würde sich weniger resigniert an die Antwort machen, wenn man den Eindruck hätte, in solcher Witterung von Gefahren würden nicht Vorurteile tradiert, sondern es ist zuvor ernstlich der Versuch unternommen worden, auch die Freiheit und die Chancen positiv in Sicht zu nehmen, die CA 7 für das Verständnis von Kirche eröffnet.

Die letzten kritischen Bemerkungen schmälern den Wert der Arbeit von E. Schieffer nicht. Sie signalisieren im Gegenteil, daß die Verf. zum Kern vorgedrungen ist. Alle, die für evangelische Lehre und Kirchenleitung und deren ökumenische Offenheit Verantwortung tragen, können sich bei ihr nur bedanken, daß sie ihnen ein solches Werk geschenkt hat.

Hans Vorster

Kilian McDonnell (Hrsg.), Documents on the Charismatic Renewal. 3 Bände. The Liturgical Press, Collegeville Minnesota 1980. 1614 Seiten. Ln.

Auf insgesamt 1509 Seiten hat Kilian McDonnell, selbst ausgewiesener Fachmann, 91 Stellungnahmen zur charismatischen Bewegung aus den Jahren 1960 bis 1980 gesammelt und jeweils gesondert eingeleitet. Es handelt sich um

offizielle oder zumindest offiziöse Dokumente von Synoden, kirchenleitenden Einrichtungen oder theologischen Ausschüssen aus allen kirchlichen Traditionen auf der ganzen Welt mit Einschluß von Pfingstkirchen, aber ohne die orthodoxen Kirchen. Gehalt und Gestalt der einzelnen Verlautbarungen fallen verschieden aus. Gemeinsam aber ist allen eine ernst zu nehmende kritische Würdigung, die über Berührungsängste (etwa in den frühen Stellungnahmen um 1960) hinausdrängt zu den Anliegen der Bewegung und den Fragen, die sie aufwirft. Anders als in den Bemühungen um den sozialen Standort der Kirchen kommt es hier zu einer Unterscheidung der Geister, nicht zu einer diffamierenden Ausscheidung derselben. Die erst gewonnene Erfahrung aus bilateralen ökumenischen Gesprächen mit Pfingstkirchen bestehen in diesem neuen Grenzfall der Bewegung mit der charismatischen Bewegung eine erfolgreiche Prüfung (III, 373f). Eine Studiengruppe des Lutheran Council USA (1978) bezog gar Vertreter von charismatischen Gruppen ihrer Mitgliedskirchen in die Gesprächsrunde ein und veröffentlichte ihre zustimmenden wie ablehnenden Voten im Abschlußbericht (II, 428).

Ein theologisches Schattenboxen findet nicht statt, sondern auf eine ihrer Tradition angemessene Weise nehmen die einzelnen Kirchen eine sachliche Auseinandersetzung auf und eine sachte Öffnung vor in Richtung auf eine Theologie des Heiligen Geistes: biblisch fundiert oft bis in exegetische Einzelheiten hinein, systematisch reflektiert, historisch informiert, pastoral engagiert und verständlich ausgedrückt für die Gemeinde. Als Modellfall dafür, wie eine Synode als kirchenleitende Einrichtung schöpferische theologische Arbeit treibt, der Fortbildung und der Spiritualität gleicherweise verpflichtet, zeigt die Stellungnahme der United Presbyterian Church USA (1970), die auch die durch die Medienberichterstattung weithin verzeichnete Stellung der Humanwissenschaften aufarbeitet. Selbst gekürzte Dokumente erhalten dabei noch den Umfang kleiner Abhandlungen!

Die beigegebenen Register machen diese drei Bände zu einer wahren Fundgrube für jeden, der Kirchenkunde themenbezogen und ökumenisch treiben will und dem dazu sonst die Quellen fehlen. Die lange Einleitung von McDonnell (I) zeichnet Profil und Entwicklung der charismatischen Bewegung unter den drei Schwerpunkten nach: Presence, Power, Praise. Er zeigt sehr schön, wie Widerfahrnis, Erfahrung und antwortendes Lob in den einzelnen Dokumenten immer aufeinander bezogen bleiben: Gottes Gegenwart in der persönlichen Erfahrung, die Macht Gottes im psychosomatischen Umfeld und das Gotteslob im Gottesdienst. Sowohl für die theologische Arbeit wie für die geistliche Übung wie auch für den Unterricht möchte man sich mehr solche Bücher wünschen!

Karl Dieterich Pfisterer

Reinhard Frieling (Hrsg.), Die Kirchen und ihre Konservativen. (Bensheimer Hefte 62) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984. 120 Seiten. Kart. DM 12,80.

Der Rezensent bedauert sehr, daß er dieses Heft aus Platzgründen hier nur anzeigen kann. Dabei bleibt vieles unberücksichtigt, was die Lektüre für jeden zum Labsal macht, der die Polarisierungen unseres Jahrzehnts leid ist und sich an sorgfältiger Differenzierung freuen

kann. Er hält es für dringend, daß das Heft möglichst schnell viele Leser erreicht, vor allem daß Kirchenleitungen, Pfarrkonvente, Wochenzeitungen und Gemeindeblätter gründlich reflektieren, was hier aus der neuesten Kirchengeschichte zu lernen ist. Noch wichtiger freilich die Bereitschaft, es verändernd auf die eigenen Reaktionsschemata zu beziehen.

Wiedergegeben sind zunächst die Referate der 27. Tagung für Konfessionskunde vom März 1983 in Bensheim mit dem Thema: Traditionalismus und Fundamentalismus. Stephan Pfürtner (kath.) erhebt und analysiert die wichtigsten, latent stets vorhandenen, aber durch das II. Vatikanum neu herausgeforderten Elemente eines katholischen Traditionalismus. Erich Geldbach (bapt.) klärt zunächst die Sprachgeschichte von „evangelikal", um nach einem Überblick über das Entstehen von Evangelikalismus und Fundamentalismus in den protestantischen Denominationen der USA das Eindringen beider Strömungen in der Bundesrepublik darzustellen und mit einer Übersicht über evangelikale Aktivitäten abzuschließen. Manfred Marquardt (ev.-method.) hellt behutsam die Erfahrungen auf, die zum spezifischen Duktus traditionalistischer und evangelikaler Theologie führen, und verfolgt ihren Niederschlag quer zu den Konfessionen in die einzelnen Gruppierungen hinein. Er warnt dabei vor jeder Selbstüberschätzung, als habe Theologie nach der Aufklärung schon grundsätzlich bewältigt, was traditionalistische und evangelikale Bewegungen zu ihren unangemessenen Reaktionen veranlaßt.

Besondere Aufmerksamkeit verdienen Bericht über und Weiterführung der Diskussion durch Walter Schöpsdau (evang.). Dabei werden konfessionskundlicher Befund und geistesgeschichtliche Einordnung geöffnet auf die allein mögliche Bewältigung der vorliegenden Problematik hin, nämlich in Gericht und Gewißheit, wie sie von der Offenbarung selber ausgehen. Das aber heißt: Lösung und Bewältigung der unter den Stich- und Reizworten „Traditionalismus" und „Fundamentalismus" angesprochenen Fragen ist nirgends anders zu erwarten als im Ereignis „Kirche". Ob die Gemeinden ahnen, wie wichtig sie zur Überwindung falscher Polarisierungen sind? Und wer setzt sie dazu instand?

Hans Vorster

Rudolf Schermann, Die Guerilla Gottes. Lateinamerika zwischen Marx und Christus. Econ-Verlag, Düsseldorf 1983. 320 Seiten, 36 Abb. Kart. DM 24,—.

Der Titel ist recht knallig: Guerilla Gottes, Marx, Christus... Sind das nicht die Assoziationen derer, die die lateinamerikanische Theologie der Befreiung und die Kirche des Volkes, die Basisgemeinden, argwöhnisch und distanziert als kommunistisch infiltriert ablehnen? Steht Lateinamerika nicht gerade nach den aufsehenerregenden Synoden von Medellin und Puebla und der Bekehrung vieler Bischöfe, Priester und Laien zu den Armen vor der Entscheidung: Kapitalismus oder Christus?

Knalliger Titel hin oder her: Dieses Sachbuch von Rudolf Schermann über die Entwicklung in der katholischen Kirche Lateinamerikas seit Medellin ist sehr gut recherchiert, benutzt und zitiert viele Quellen, hat zahlreiche Abbildungen und einen umfangreichen Anhang: Glossar, Literaturangaben und Register. Es besitzt von daher einen hohen Gebrauchswert, nicht nur für die persönliche Information, sondern auch für die Vermittlung (Schule, Erwachsenen-

bildung usw.). Schermann, katholischer Priester und Publizist, bevorzugt den Reportagenstil und liebt die Personalisierung. So begegnet der Leser den Menschen Lateinamerikas sehr intensiv: nicht nur denen, die sich aufgemacht haben, Christus zu dienen bei den Armen, nicht nur denen, die dabei alles opfern, ja zu Märtyrern werden: Camillo Torres, Oscar Romero, Luis Espinal. Er begegnet auch denen, die die katholische Kirche auf dem traditionellen Kurs halten wollen und die sich dafür des Wohlwollens der Diktatoren, der Oligarchien und — des CIA erfreuen wie Roger Vekemans und Lopez Trujillo.

Aber auf diese Weise stellt Schermann viele Sachverhalte gut verständlich dar: Er informiert über die Wirklichkeit vieler lateinamerikanischer Staaten: wie die einfachen Menschen leben und leiden, wie die Politiker und die Behörden sich verhalten, was bei den Christen geschieht, welche Hoffnungsmodelle es gibt. Er stellt vor allem den innerkatholischen Streit um die Theologie der Befreiung, die Basisgemeinden und die Strategien zur Veränderung der verzweifelten Lage der Volksmassen detailliert und engagiert dar. Er tut das parteilich und begründet, denn er sieht in der „Guerilla Gottes" eine große Hoffnung für die Kirche und eine mutige Verwirklichung der Nachfolge Jesu.

Unter den Büchern zur Situation der Kirche in Lateinamerika, die ich kenne, ist dieses sicher das, welches am spannendsten geschrieben ist: es liest sich wie ein Krimi.

Paul-Gerhard Schoenborn

Klaus Fiedler, Christentum und afrikanische Kultur. Konservative deutsche Missionare in Tanzania 1900-1940. (Missionswissenschaftliche Forschungen, Bd. 16.) Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1983. 218 Seiten mit zahlreichen Fotos und 3 Karten. Kart. DM 32,—.

Bruno Gutmann, der viele Jahre als Missionar in Ostafrika tätig war, hat schon lange besonderes Interesse gefunden, da er versuchte, die afrikanische Kultur zu verstehen und mit dem Christentum dadurch zu versöhnen, daß dieses von entgegenstehenden europäischen Elementen befreit wird. Gutmann steht auch im Mittelpunkt dieses Buches, das als Dissertation der Universität Dar-es-Salaam eingereicht wurde. Fiedler zeigt jedoch, daß auch andere Missionare wie Ernst Johanssen und Traugott Bachmann ähnliche Prinzipien wie Gutmann vertreten haben. Er nennt die Missionare „konservativ", die den Wert historisch gewachsener Institutionen und deren graduelle Veränderung stärker betonten, während die als „progressiv" bezeichnet werden, die dem Neuen und der plötzlichen Veränderung mehr Raum gaben (S. 11).

Die konservativen Missionare standen unter dem Einfluß der deutschen Romantik Herders, Hamanns, Schleiermachers und des Missionswissenschaftlers Gustav Warneck, die dem „Volkstum" eine neue Würde geben wollten. Trotzdem bereitet die Bezeichnung „konservativ" Unbehagen, da sie insofern nicht konservativ waren, als sie gegen die Selbstverständlichkeit, mit der ihre Zeitgenossen die europäische Zivilisation und die europäische Interpretation des Christentums als der afrikanischen Kultur überlegen achteten, rebellierten. In seinem Schlußwort macht Fiedler darauf aufmerksam, daß diese Auffassung sich heute gegenüber den frühen „Progressiven", die alles über Bord werfen wollten, was der „Modernität" entgegenstand, durchgesetzt hat. Aber er macht leider nicht klar, worin politisch

der Unterschied zwischen einem sozialistisch beeinflußten antikolonialistischen Nationalismus und einer romantischen Auffassung des Volkstums, die nicht ohne paternalistische Züge war, besteht.

Abgesehen von einigen kleinen Fehlern im Kapitel über Johanssen (Kirunda statt Kirinja, Rwanda statt Kinyarwanda) ist das Buch sorgfältig gearbeitet und hilft, das Verständnis zwischen Mission und Kolonialismus differenzierter zu sehen, als es oft dargestellt wird. Daß der Autor mitunter in das andere Extrem fällt, nämlich allzu apologetisch bei der Darstellung seiner Helden verfährt, ist verständlich und kann vom kritischen Leser selbst korrigiert werden.

Gerhard Grohs

ZEITGESCHICHTE

Ernst Klee, „Euthanasie" im NS-Staat. Die „Vernichtung lebensunwerten Lebens". S. Fischer Verlag, Frankfurt/Main 1983. 502 Seiten. Geb. DM 38,—.

Der Verf., Theologe und Sozialpädagoge, mit Publikationen über das Behindertenproblem schon verschiedentlich an die Öffentlichkeit getreten, legt hier eine umfassende Dokumentation über eines der dunkelsten Kapitel der neueren deutschen Geschichte vor. Die Sammlung ist unter zwei Gesichtspunkten erfolgt: „Alle Dokumente, die die Organisation und die Hintergründe der Euthanasie erhellen, wollte ich möglichst ausführlich wiedergeben. Zweitens: Zeugenaussagen, die anschaulich machen, was der abstrakte Begriff ‚Vernichtung lebensunwerten Lebens' für Opfer wie Täter menschlich bedeutet, habe ich bevorzugt aufgenommen" (S. 12). Dabei ging es dem Autor nicht um eine nachträgliche Anklage: „Es geht darum, unseren Umgang mit angeblich Minderwertigen und Unnützen zu begreifen... Die Euthanasie zeigt, wohin der Weg letztlich führt, wenn Menschen über den Leisten einer Kosten-Nutzen-Kalkulation geschlagen und Hilfsbedürftige zu Pflege-Ware degradiert werden. Jeder Ansatz dazu ist sträflich." Insofern ist dieses Buch über den Rahmen geschichtlicher Berichterstattung hinaus von bleibender Aktualität, auch für die ökumenische Diskussion.

Daß auch kirchliche Einrichtungen beider Konfessionen auf eine bedrückende Weise in diese Vorgänge verwickelt waren, ist unbestreitbar. Ein leitender Mitarbeiter des Diakonischen Werkes, Hans Christoph von Hase, hat dies 1964 für die evangelische Seite in die Worte gefaßt: „Da war Überrumpelung, Ratlosigkeit, ja Mutlosigkeit und Schuld — aber da war auch sehr viel tapferer Widerstand bis zum Einsatz des Lebens, viele Wagnisse aus Glauben und Barmherzigkeit" (Evang. Dokumente zur Ermordung der ‚unheilbar Kranken' unter der nat. soz. Herrschaft in den Jahren 1939-1945, Stuttgart 1964, S. 6f.).

Das vorgelegte Dokumentationsmaterial, durchweg neu und bisher nicht ausgewertet, wirkt zutiefst erschütternd. Gerade deswegen wird man bedauern, daß die Kommentierung dieses grauenvollen Stoffes oft in legerem Stil erfolgt und gelegentlich wissenschaftliche Sorgfalt vermissen läßt. Hans-Josef Wollsch hat dies — vor allem für den katholischen Bereich — in der „Internationalen katholischen Zeitschrift" (2/1984, S. 174-189) im einzelnen nachgewiesen. Dem Ziel des Buches, in Sachen „Euthanasie" die Gewissen wachzurütteln und wachzuhalten, tun diese berechtig-

ten (aber meist verbesserungsfähigen) Einwände unseres Erachtens letztlich keinen Abbruch.

Kg.

LITURGIE — ÖKUMENISCH GESEHEN

Hansjakob Becker/Reiner Kaczynski (Hrsg.), Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium. Bd. 1: Historische Präsentation. Bd. 2: Interdisziplinäre Reflexion. (Pietas Liturgica Bd. 1 + 2.) EOS-Verlag, St. Ottilien 1983. Bd. 1: XIII, 902 Seiten Bd. 2: XIII, 1030 Seiten. Geb. DM 148,— je Bd.

Mit „Liturgie und Dichtung" ist ein Werk erschienen und eine Reihe begonnen worden, die von ihren Titeln her in ökumenischen Kreisen vielleicht nicht gleich Aufmerkamkeit erregen, methodisch und inhaltlich aber doch Beachtung verdienen. Die beiden Bände erweisen sich bei genauerem Hinsehen als so selbstverständlich überkonfessionell, daß sie geeignet sind, als schönes Beispiel theologisch-ökumenischer Forschungsarbeit zu gelten. „Liturgie und Dichtung" versucht, die poetisch-hymnischen Traditionen der Kirchen in ihrem theologischen, liturgischen und spirituellen Sitz-im-Leben zu erschließen. Ausgangspunkt dieses Versuchs ist folgender Gedanke, den H. Becker im Vorwort prägnant formuliert: „Weil Theologie ihren Ursprung in der Liturgie hat und liturgische Sprache zutiefst poetische Sprache ist, ist Poesie die Ur-Sprache aller Theologie. Der Aufarbeitung dieser in der theologischen wie außertheologischen Forschung bisher vernachlässigten Thematik dient das Kompendium." Die beiden Bände sollen dabei in dreifacher Hinsicht Anregungen vermitteln: geistesgeschichtlich-literaturwissenschaftlich, theologisch (im Sinne einer Erforschung der Theologie in Hymnen) und spirituell (Hymnen als die „noch glühende Lava religiöser Erfahrung"). Zu diesen drei explizit im Vorwort genannten Bereichen kann ohne Zögern die ökumenische Dimension ergänzt werden, wie ein kurzer Überblick über den Inhalt von „Liturgie und Dichtung" zeigt.

Der erste Band dient einer historischen Sichtung der reichen Überlieferung gottesdienstlicher Dichtung. Allein vier Beiträge beschäftigen sich dabei mit dem Judentum (Schalom Ben-Chorin z. B. schreibt unter dem Titel „Das Volkslied der Juden" über Ps 126; J. Maier über die Psalmen in der synagogalen Liturgie). In den Beiträgen zur Alten Kirche wird deutlich, wie über die Grenzen der Westkirche hinaus gedacht und geforscht wird. Neben verschiedenen Beiträgen zur byzantinischen Hymnographie (I.-H. Dalmais; J. Grosdidier; F. v. Lilienfeld) verdienen besonders die Untersuchungen von E. Beck über die Hymnik Ephräms des Syrers und von G. Winkler über die Tauf-Hymnen der Armenier Beachtung. Zu bedauern ist, daß kein Beitrag die reiche koptische Tradition erschließt. Bei den Artikeln, die sich mit dem Mittelalter beschäftigen, fällt eine weitere methodische Eigenart des Werkes auf: Die liturgisch-poetischen Traditionen werden nicht nur in ihren klassischen Ausformungen untersucht, sondern auch in ihren volkstümlichen Äußerungen (so z. B. in dem Beitrag von A. Heinz über die Entwicklungsgeschichte des Leben-Jesu-Rosenkranzes). Der letzte große Abschnitt des ersten Bandes mit Untersuchungen zur liturgischen Dichtung der Neuzeit wird eingeleitet mit einer

theologischen Deutung der Eingangsverse von M. Luthers Lied „Aus tiefer Not schrei ich zu dir". Konfessionsübergreifend arbeitet der folgende Artikel von A. Reich über das Psalmlied des 16. und 17. Jahrhunderts. Hier findet auch die calvinistische Tradition Beachtung (so z. B. der Hugenottenpsalter), der ansonsten kein eigener Beitrag gewidmet ist. Nicht ausgeglichen wird allerdings das Fehlen einer Untersuchung zur englischsprachigen Überlieferung liturgischer Dichtung, sei es in der anglikanischen Kirche oder auch z. B. in der methodistischen Bewegung (erinnert sei nur an die Liedschöpfungen der Wesley-Brüder). Der erste Band schließt mit Beiträgen zum religiösen Pseudokult der NS-Lyrik, zum Neuen Geistlichen Lied und zur Litanei von der Gegenwart Gottes von H. Oosterhuis.

Im zweiten Band folgt nach dem historischen Durchblick nun die interdisziplinäre Reflexion, die sich mit der Frage nach der Bedeutung liturgischer Dichtung für Kultur und Theologie beschäftigt. So liefert z. B. im Abschnitt „Anthropologische Apekte" B. Stolt eine übersetzungstheoretische und rezeptionsästhetische Studie zu Luthers Bibelübersetzung, während sich der Germanist H. Kurzke der Wirkungsgeschichte von Ps 130 in der deutschen Literatur von Luther bis zur Gegenwart widmet. Ökumenisch von besonderem Interesse ist der Beitrag von M. Jenny, der unter dem Titel „Vocibus unitis" den ökumenischen Kirchengesang im deutschen Sprachgebiet darstellt. Der Autor zeigt, daß der Liedgesang der Kirchen sich nicht selten über die von Theologen bewachten und von Laien tabuisierten Konfessionsgrenzen hinwegsetzte und somit auf der Ebene des volkssprachlichen Kirchenliedes schon lange eine „geheime Ökumene" bezeugt. Andere Beiträge dieses Abschnitts im zweiten Band von „Liturgie und Dichtung" beschäftigen sich mit musikologischen, archäologischen, psychologischen und politischen Themen. Der zweite Abschnitt ist unter dem Titel „Theologische Aspekte" exegetischen, dogmengeschichtlichen und spirituellen Fragen gewidmet, während der dritte Abschnitt liturgiewissenschaftliche Aspekte thematisiert. Der Band trägt seinen Untertitel „Interdisziplinäre Reflexion" mit vollem Recht. Es geschieht selten, daß in der theologischen Forschung soviel fächerübergreifendes Material zu einem Thema zusammengetragen wird. An diesem Punkt sei noch eine sehr positive Eigenart des Kompendiums erwähnt: Die Herausgeber hatten den Mut, neben weltweit anerkannten Spezialisten auch einige Studenten zu Wort kommen zu lassen, die sich in Seminar- und Diplomarbeiten mit relevanten Themen beschäftigt hatten.

Der kurze Überblick über die 65 (!) Beiträge läßt deutlich werden, wie hier — ohne eine ausdrückliche genannte ökumenische Zielsetzung — eminent ökumenisch gearbeitet wird. Die von zwei römisch-katholischen Liturgiewissenschaftlern herausgegebenen Bände erschließen das Thema Liturgie und Dichtung über nationale, konfessionelle und fachliche Grenzen hinaus. Dadurch wird eine Perspektive gewonnen, die die „Symphonie" der spirituellen Tradition der Kirchen anklingen läßt und die hier erschlossene poetisch-liturgische Überlieferung als eine zutiefst ökumenische erahnen läßt. Nach der Lektüre der zwei Bände, die durch einen Beitrag von M.-J. Krahe über die Doxologie als Ursprung und Ziel aller Theologie wirkungsvoll abgeschlossen werden, fragt man sich, ob sich die Kirchen auf einer doxologisch-hymnischen Ebene vielleicht näher stehen, als sie theologisch-dogmatisch oft zu glauben wagen. Ge-

rade im ökumenischen Denken und Leben sollte deshalb neben der Theologie in Dogmen der Theologie in Hymnen Aufmerksamkeit geschenkt werden. Auf diesem bisher sehr vernachlässigten Gebiet hat „Liturgie und Dichtung" wichtige Forschungsarbeit geleistet. Dabei scheint mir der Sinn des vorliegenden Kompendiums nicht in irgendwelchen brillianten Einzelbeiträgen zu liegen; das Sammelwerk selbst stellt das eigentliche Untersuchungsergebnis dar, indem es ein bisher in der theologischen und außertheologischen Forschung wenig beachtetes Thema auf breitem Raum erschließt.

Auf den nächsten Doppelband der so begonnenen Reihe „Pietas Liturgica" darf man gespannt sein. Unter dem Titel „Im Angesicht des Todes. Liturgie als Sterbe- und Trauerhilfe" wird der erste Band Editionen der orientalischen, lateinischen und reformatorischen Sterbe- und Totenliturgien bringen, während der zweite Band interdisziplinären Reflexionen gewidmet ist.

Teresa Berger

ÖKUMENE — LEXIKALISCH ERFASST

Ökumene-Lexikon. Kirchen — Religionen — Bewegungen. Herausgegeben von Hanfried Krüger, Werner Löser SJ und Walter Müller-Römheld in Zusammenarbeit mit Athanasios Basdekis, Günther Gaßmann, Klaus Lefringhausen, Paul Löffler, Harding Meyer, Heinz Schütte, Otmar Schulz, Christa Springe, Harald Uhl und Lukas Vischer. Verlag Otto Lembeck/Josef Knecht, Frankfurt 1983. 1326 Sp. mit Tabellen, Karten, Fotos und Literaturangaben. Ln. DM 125,—.

Nach Marcel Lefebvre sucht man umsonst im Register oder gar bei den Hauptstichworten des neuen stattlichen Ökumene-Lexikons; machen aber nicht gerade er und die traditionalistischen Bewegungen als Negativ-Propheten nur zu deutlich, wie notwendig es ist, „ökumenisches Wissen zu vertiefen und zu festigen, ökumenisches Bewußtsein durch solide Kenntnisse zu stärken und zu unterbauen und damit den ökumenischen Denk- und Entwicklungsprozeß zu gemeinsamem Zeugnis und Dienst der Kirche in der Welt von heute zu klären und zu fördern", wie es die Herausgeber in ihrem Vorwort umreißen?

Ja, dieses neu konzipierte, einbändige Standardwerk für kirchliche Mitarbeiter, Lehrer, Studenten und die vielen, die jenseits fachspezifischer Eingebundenheit sich orientieren wollen im interkonfessionellen Gespräch, im Dialog zwischen Religionen und Kulturen in einer zunehmend weltlicher sich verstehenden Welt — ohne daß damit die alten Sehnsüchte und Fragen abgehakt wären —, es erscheint zu einem durchaus günstigen Zeitpunkt: Sind doch die stark emotional bestimmten Erwartungen der sechziger und siebziger Jahre einer scheinbar ruhigeren Gangart gewichen. Zeichen der Resignation, Generalpause der Verlegenheit oder neue Sammlung nach mühevollem Aufarbeiten mancher hochfliegenden Impulse und Inspirationen — es ist dies in jedem Falle ein guter Zeitpunkt und ein vortreffliches Genre. Bietet doch die lexikalische Aufbereitung des Stoffes, anders als bei den meisten klassischen konfessionskundlichen Werken der Vergangenheit, nicht selten einen lockeren Zugang zu einer Materie, die unter dem Druck allzu systematischer Darstellung für manchen Rezipienten weniger verheißungsvoll sich zeigte, weniger auch die Mühe widerspiegelte, konfessionelle Komplementarität zuwege zu bringen, und schließlich nicht in dem Maße Neu-

gier auf gleichsam mosaikhafte Selbsterschließung des großen Bildes der Religionen und ihres vielschichtigen Dienstes am Menschen weckte.

„Auf dem Weg treu" zu sein und nicht über die eigene Identität wachen zu müssen wie über einen Raub — wir denken an die christologisch bedeutsame Stelle im Philipperbrief —, ist Chance und Möglichkeit einer sich ständig in Christus erneuernden Christenheit. So setzt dieses Ökumene-Lexikon wirklich neue Maßstäbe oder ermutigt zumindest zu weiterem Ausziehen angedeuteter Linien im zwischenkirchlichen und interreligiösen Gespräch. Über zentrale Begriffe ökumenischer Theologie haben evangelische, katholische und orthodoxe Autoren parallele oder auch gemeinsame Beiträge verfaßt, in denen sowohl die wissenschaftlichen Ergebnisse und Konvergenzen aufgezeigt als auch Trends mit offenem Ausgang skizziert werden. Die oftmalige gegenseitige Durchdringung, gar Überschneidung in den stichwortspezifischen Literaturangaben stören dabei weniger, sagen sie doch zwischen den Zeilen etwas vom wachsenden Bewußtsein aus, daß es um die *eine* Sache Jesu und die Liebe Gottes zur *einen* Menschheit geht, daß die „Einigung der Kirchen" durchaus „eine reale Möglichkeit" (vgl. Fries und Rahner), ja heilsam ernüchternde Aufgabe jedes Christenmenschen sein sollte.

So nennt also das Alphabet, unterstützt und ergänzt von Sach- und Personenregister, Begriffe, Kirchen, Religionen, Traditionen, Länder, Kontinente, herausragende Namen und ökumenische Strukturen, insgesamt 683 Stichworte in rund 1326 Spalten. Fast 300 ausgewiesene Fachleute aus Wissenschaft und Praxis der Ökumene haben drei Jahre lang ihre Erfahrungen eingebracht. Tabellen, Karten, Photos runden ein von den Frankfurter Verlagen Lembeck und Knecht ebenfalls ökumenisch ermöglichtes Werk ab, dessen sorgfältige Betreuung nicht dadurch gemindert erscheinen soll, daß vereinzelte Flüchtigkeiten angemerkt werden.

Daß etwa gerade im Zusammenhang mit dem noch genauer und gewichtiger zu problematisierenden Synkretismus nicht auf die vielversprechenden Einigungsbestrebungen des Nikolaus v. Kues eingegangen wurde, ein Name wie Newman nicht an angemessenem Orte auftaucht, ist ein Indiz für die teilweise Beschränkung der historischen Dimension. Die vorwiegend gräzistische Druckfehlerteufelsorgie der Spalte 1156 in Max Secklers sonst trefflichem „Theologie"-Stichwort läßt erahnen, wie sehr die Unterwelt noch wütet, wenn auf hohem, ausgewogenem Niveau Konsensstrukturen unaufdringlich, aber deutlich zur Sprache gebracht werden. Überhaupt wird mit den Begriffen Konsens (und Dissens), Konvergenz, Rezeption, Identität (im Wandel), Tradition, Konfession, Kirchengliedschaft, interkulturelle Theologie, Katholizität, mit Gründerfiguren der ökumenischen Bewegung wie Söderblom, mit verdienstvollen Grenzgängern wie Heiler („evangelische Katholizität") oder Meistern des mystischen Wortes wie Solowjew und Bulgakow ein Feld beschrieben, auf dem der Pflug nie stillstehen darf und auf dem die Monokulturen der Selbstgerechtigkeit und exkludierenden Eigenliebe keinen Bestand haben mögen. Freilich, so faßt es pointiert und auf den ersten Blick vielleicht etwas schroff Hollenweger im Stichwort „Kultureller Kontext" zusammen, „gibt es keine universale ökumenische Theologie. Es gibt nicht den reinen ökumenischen Glauben und dann noch dessen kulturelle Abwandlung". „Offen... für Korrektur und Ergänzung durch andere Glaubensformen" müsse eine „wissenschaftliche

Leib-Christi-Theologie", „dem ganzen Volke Gottes tauglich", sein. Wenn an die Stelle des menschenverachtenden Absolutheitsanspruches der Ernst und der Mut zum brüderlichen Sein in Christus tritt, das Bewußtsein des einzelnen, Teil am Ganzen zu sein und nicht in triumphalistischer Vorwegnahme das Ganze selbst, dann wird „ein vorlaufendes Zeichen voller konziliarer Gemeinschaft" (Nairobi 1975) gesetzt. Wenn wir die eindrucksvoll nachgezeichnete Geschichte der ökumenischen Bewegungen, der „Bewegung für Praktisches Christentum", „für Glauben und Kirchenverfassung", schließlich des „Ökumenischen Rates der Kirchen" verfolgen, dann steht uns diese Dialektik immer wieder vor Augen: universell werden durch die göttliche Zusage der Einheit unter gegenseitiger Anerkennung gewachsener Verschiedenheit. Das war auch der Motor für die herausragende 3. Vollversammlung des ÖRK in Neu-Delhi oder das hier eingehend, auch kritisch gewürdigte Zweite Vatikanische Konzil, das eben nicht, indem sich die Extreme wieder einmal berühren, ein „Konzil der Buchhalter" war oder aber in einem spannungslosen Denkmodell der Untreue gegen die große Tradition geziehen werden könnte. Auch der Blick auf die „Gegenökumene" unterbleibt nicht im vorliegenden Werk; so wird etwa der „Internationale Rat christlicher Kirchen" (ICCC) genannt, der geharnischt gegen Modernismus, Nihilismus und Atheismus zu Felde zieht. Ein Blick in die Artikel „Judentum", „Islam" „Buddhismus" oder „Hinduismus" läßt vollends erahnen, daß wir Christen bei Basisgemeindenproblematik, Frauenordination, Laienfrage, Liturgieexperimenten, Zölibat oder Unfehlbarkeit nicht stehenbleiben dürfen.

Das ökumenische Leben, wie es uns hier sich zeigt und im Trauen auf den Geist fortwirken will, läßt da hoffen.

Otto Leibl

Unerwartet ist am 20. Mai der Mitbegründer und Mitherausgeber dieser Zeitschrift, Prof. D. Dr. Edmund Schlink, in Heidelberg im Alter von 81 Jahren heimgerufen worden. Allen, die von diesem reich gesegneten Lehrer der Kirche theologische Wegweisung empfangen haben und in der persönlichen Begegnung mit ihm immer wieder Rat und Verständnis fanden, wird das bewegende Gedenkwort von Heinz Joachim Held am Eingang dieses Heftes aus dem Herzen gesprochen sein. Unsere Leser werden sich auch dankbar an die Würdigungen des umfassenden Lebenswerkes von Edmund Schlink anläßlich seines 80. Geburtstages durch Prof. Nikos Nissiotis, Prof. Dietrich Ritschl und Präsident i. R. Adolf Wischmann in Heft 2/1983 erinnern.

Die „Ökumenische Rundschau" verdankt dem Heimgegangenen unendlich viel. Er stand nicht nur am Anfang ihres Weges, sondern blieb bis zuletzt ihr stets aufmerksamer Begleiter und Inspirator. Für ihn war und blieb es eine einzigartige Chance, daß die deutschen Kirchen in der „Ökumenischen Rundschau" ein nach allen Seiten offenes, unabhängiges Organ haben, in dem sich das weltweite ökumenische Gespräch widerspiegeln und zugleich der deutsche Beitrag ständig seinen Ausdruck finden kann. Dieses Erbe ist auch künftig verpflichtender Auftrag unserer Zeitschrift. —

Mitten in der Intensivphase der Lima-Diskussion bringen wir drei Beiträge zum Thema. Während Prof. Nikos Nissiotis die Lima-Texte in den Gesamtzusammenhang ökumenischer Entwicklung als einer „Konsensus-Gemeinschaft" hineinstellt, bringt Prof. Hans-Martin Barth in oft scharfer Zuspitzung Einwände vor, die zumindest für Teile der protestantischen Reaktionen auf Lima typisch sind und ernsthaftes Gehör beanspruchen dürfen. Dem darüber oft in den Hintergrund getretenen Begriff der „Rezeption" will Prof. Günther Gaßmann, der neue Direktor der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, wieder zu seinem rechten ökumenischen Stellenwert verhelfen.

Dem Gedenken an die 50jährige Wiederkehr der Verabschiedung der Barmer Theologischen Erklärung sind die beiden Artikel von Dr. Armin Boyens und Dr. Hans-Georg Link gewidmet. Was sich zunächst historisch gesehen als überaus mageres Echo erwies (Boyens), hat dann doch in der Weite der Ökumene gerade in unseren Jahren eine kritische Wechselwirkung von bemerkenswertem Umfang ausgelöst (Link). Ein in diesem Sommer von Prof. Andreas Lindt an der Universität Bern veranstaltetes Seminar wird uns in der Oktobernummer noch eine weitere Abhandlung zum Thema „Barmen" bringen lassen.

Die Ausführungen von Prof. John S. Conway über die Friedensarbeit der Kirchen zwischen den beiden Weltkriegen — englisch in The Ecumenical Review Heft 1/1983 erschienen — stellen nicht nur einen Beitrag zur gegenwärtigen Friedensdebatte dar, sondern erinnern auch an die 70jährige Wiederkehr der Gründung des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen am 1. August 1914 in Konstanz.

Die „Dokumente und Berichte" werden mit einem Einführungsbericht in die bevorstehende Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Budapest aus der Feder seines früheren Generalsekretärs (1960-65) Dr. Kurt Schmidt-Clausen eröffnet. Schon angesichts der Tatsache, daß hier erstmalig eine so große kirchliche Zusammenkunft in einem sozialistischen Land Osteuropas stattfindet, verdient diese

Vollversammlung besondere Beachtung, aber ebenso um der Fragen willen, die sich mit dem spannungsreichen Verhältnis Ökumenischer Rat — Weltweite christliche Gemeinschaften (früher: Konfessionelle Weltbünde) verbinden.

Die sorgfältig ins Detail gehende Analyse unseres holländischen Mitarbeiters Dr. J. A. Hebly schließlich vermittelt hochinteressante Einblicke in die widersprüchlichen Positionen amerikanischer Kirchen im Ost-West-Konflikt — eine Übersicht, die auch die Stellung der Kirchen im eigenen Land erneut kritisch bedenken läßt.

Kg.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Hans-Martin Barth, Alte Universität, Lahntor 3, 3550 Marburg/Lahn / Dr. Athanasios Basdekis, Friedrichstr. 2-6, 6000 Frankfurt/Main 1 / Teresa Berger, Finther Weg 11, 6500 Mainz 33 / Militärdekan Dr. Armin Boyens, Auf dem Äckerchen 74, 5307 Wachtberg-Villip / OKR Dr. Lothar Coenen, Friedrichstr. 2-6, 6000 Frankfurt/Main 1 / Prof. John S. Conway, University of British Columbia, Vancouver B.C., Kanada / Prof. Dr. Günther Gaßmann, ÖRK, 150 route de Ferney, CH 1211 Genf 20 / Prof. D. Hans-Werner Gensichen, Eckenerstr. 1, 6900 Heidelberg / Prof. Dr. Gerhard Grohs, Am Jungstück 42a, 6500 Mainz 43 / Dr. J. A. Hebly, Heidelberglaan 2, NL 3584 CS Utrecht / Präsident Dr. Heinz Joachim Held, Friedrichstr. 2-6, 6000 Frankfurt/Main 1 / OKR Claus Kemper, Friedrichstr. 2-6, 6000 Frankfurt/Main 1 / Prof. Dr. Bernhard Kötting, Theresiengrund 24, 4400 Münster / Otto Leibl, Eschenweg 17a, 6370 Oberursel 4 / Dr. Wolfgang Lienemann, Schmeilweg 5, 6900 Heidelberg / Dr. Hans-Georg Link, ÖRK, 150 route de Ferney, CH 1211 Genf 20 / Prof. Dr. Nikos Nissiotis, Achilles St. 5, P. Faliron, Athen / Prof. Dr. Albrecht Peters, Peter-Wenzel-Weg 2, 6900 Heidelberg-Ziegelhausen / Pfarrer Dr. Karl-Dieterich Pfisterer, Rosenbergstr. 40, 7000 Stuttgart 1 / Dr. Kurt Schmidt-Clausen, Lemförder Str. 8A, 3000 Hannover 1 / Pfarrer Paul-Gerhard Schoenborn, Von-Eynern-Str. 4, 5600 Wuppertal 2 / Pfarrer Dr. Hans Vorster, Friedrichstr. 2-6, 6000 Frankfurt/Main 1.

Ökumenische Perspektiven von Taufe, Eucharistie und Amt

ISBN 3-87476-199-1, 1983, 240 Seiten, DM 22,—
Herausgegeben von Max Thurian
(zusammen mit Verlag Bonifatius-Druckerei, Paderborn)

„Taufe, Eucharistie und Amt", das neue Konsensusdokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, bedeutet einen wesentlichen Schritt voran in der gegenseitigen Verständigung. Mit dem vorliegenden Essayband werden die Elemente der Übereinkunft von beteiligten Theologen interpretiert. Der Band enthält zum einen Ausführungen über die Zielvorstellung Einheit im Glauben. Er zeigt den Weg, der bisher begangen worden ist, und bietet auch ein Beispiel eines eucharistischen Gedächtnismahls, das, wie die Verfasser meinen, in dieser überaus schwierigen Frage gemeinsamen Abendmahls weitere Anregungen geben kann. Einzelbeiträge zu den drei Fragenbereichen werden ergänzt durch orthodoxe Äußerungen zur Chrismation, der Frage der Konfirmation, der Übereinstimmung auf dem Gebiet des ordinierten Amtes und der Frage der Rezeption der Ergebnisse dieser Studie. Ein Beitrag zu den katechetischen Konsequenzen des Dokuments macht den Band zu einem praktischen Instrument und einer programmatischen Äußerung für alle, die sich auf den langen Weg kirchlicher Einheit begeben. Unter den Autoren finden sich Vertreter aller Konfessionen, unter ihnen Cyrille Argenti, Ulrich Becker, Ulrich Kühn, Emmanuel Lanne, William H. Lazareth, Nikos Nissiotis, Max Thurian, Lukas Vischer und Günter Wagner.

Die Eucharistische Liturgie von Lima

Mit einer Einführung von Max Thurian
Sonderdruck aus „Ökumenische Perspektiven von Taufe, Eucharistie und Amt"
ISBN 3-87476-215-7, 1983, 24 Seiten, DM 2,80 (Mengenpreise)

Diese Liturgie ist für die Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Lima ausgearbeitet und dort am 15. Januar 1982 zum ersten Mal gefeiert worden. Sie wurde auch während der Sechsten Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Vancouver verwandt. Die Lima-Liturgie beabsichtigt, die theologischen Erkenntnisse der Konvergenzerklärungen zu „Taufe, Eucharistie und Amt" zu verdeutlichen. Sie ist besonders weit angelegt und bietet sich daher für besondere Feiern an. Sie kann — je nach Umständen — aber auch abgekürzt verwendet werden. In der Einführung werden einige Möglichkeiten zur Vereinfachung vorgeschlagen.

Verlag Otto Lembeck

Leerbachstraße 42, 6000 Frankfurt am Main 1

Ökumene-Lexikon

Kirchen — Religionen — Bewegungen

Herausgegeben von Prof. D. Dr. *Hanfried Krüger,* Prof. Dr. *Werner Löser* S.J. und Dr. *Walter Müller-Römheld* in Zusammenarbeit mit Dr. *Athanasios Basdekis,* Dr. *Günther Gaßmann,* Dr. *Klaus Lefringhausen,* Dr. *Paul Löffler,* Prof. Dr. *Harding Meyer,* Prof. Dr. *Heinz Schütte,* Pastor *Otmar Schulz,* Pfarrerin *Christa Springe,* Dr. Dr. *Harald Uhl* und Prof. Dr. *Lukas Vischer.*

ISBN 3-87476-200-9, 683 Stichworte in 1386 Spalten
Mit Tabellen, Karten, Fotos und Literaturangaben, Leinen, DM 125,—
(zusammen mit Verlag Josef Knecht, Frankfurt)

„Das ‚Ökumene-Lexikon' hat einen bestimmten Ausschnitt des Theologischen im Blick; das Proprium zeigt sich im Untertitel: ‚Kirchen — Religionen — Bewegungen'. Das Buch zielt auf Ökumene und geht sowohl in der Konzeption als auch in der Mitarbeiterschaft von der Ökumene aus.

‚Ökumenisch besonders bedeutsame Stichworte sind von evangelischen, katholischen und oft auch orthodoxen Autoren parallel oder bisweilen gemeinsam behandelt worden. Der Vielfalt des ökumenischen Spektrums wird damit bewußt Rechnung getragen. Irgendein vorgegebenes Grundmuster ökumenischer Sach- und Geschichtsdeutung ist nicht vorausgesetzt worden. So konnte den fast dreihundert Verfassern der Artikel völlige Freiheit in der Darlegung ihrer ökumenischen Auffassungen gewährleistet werden. Und gerade dadurch — so hoffen wir — wird auch der Benutzer dieses Lexikons in das lebendige ökumenische Geschehen einbezogen. Daß aufs Ganze gesehen doch ein verhältnismäßig einheitliches Gesamtbild entstanden ist, darf sicher auch als ein Zeichen wachsenden gegenseitigen Verstehens und Zusammenwirkens unter den Kirchen angesehen werden' (Vorwort der Hrsg.).

Der in diesem Buch geführte internationale, interkulturelle und interkonfessionelle Dialog ist nicht nur für den interessierten Leser ein höchst spannendes Unternehmen, sondern lädt ein, aus provinziellem Monolog herauszutreten und an der Basis die Ökumene zu Wort kommen zu lassen. Das ‚Ökumene-Lexikon' ist an der Zeit: es informiert ohne Scheu und falsche Zurückhaltung; es weist auf bewährte und bahnt neue Wege; es nimmt nicht nur die Zeit beim Wort, sondern interpretiert die Zeit vom Wort her: vom Wort Gottes.

Die Artikel sind vielfältig und verifizieren den ökumenischen Hintergrund und Kontext: bei Personen und Ländern, in theologischen und religionswissenschaftlichen Begriffen, in sozialen und politischen Zusammenhängen.

Bilder (viele Porträts von ökumenischen Persönlichkeiten), Skizzen und Karten verdeutlichen die Artikel. Mit Recht ist neben den oft statisch mißverstandenen Worten ‚Kirchen' und ‚Religionen' das Wort ‚Bewegungen' genannt worden. Bewegung: davon lebt Ökumene. Wohlgemerkt: Bewegung vom Herrn der Kirche und Ökumene!

Es gibt z.Z. kein besseres Werk über Geschichte, Gegenwart und Zukunftsperspektiven der Ökumene als das ‚Ökumene-Lexikon'."

(Kirchliches Amtsblatt der Evangelischen Kirche von Westfalen)

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

Ökumenische Perspektiven

(zusammen mit Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main)
Im Auftrag des Instituts für ökumenische Forschung, Straßburg,
herausgegeben von *Marc Lienhard* und *Harding Meyer*

Die Zukunft des Ökumenismus Band 1
Per Lonning, Georges Casalis und Bernhard Häring deuten die heutige ökumenische Situation.

Marc Lienhard Band 2
Lutherisch-reformierte Kirchengemeinschaft heute
Der Leuenberger Konkordienentwurf im Kontext der bisherigen lutherisch-reformierten Dialoge.

Harding Meyer Band 3
Luthertum und Katholizismus im Gespräch
Ergebnisse und Stand katholisch-lutherischer Dialoge in den USA und auf Weltebene.

Gott und Gottesdienst Band 4
Heiner Hoffmann, Jean-Pierre Jossua, Martin Seils, Peter S. M. Selby und Vilmos Vajta mit Beiträgen zu Tradition und Gottesdienst heute.

Jesus — Konfrontation und Gemeinschaft Band 5
Beiträge von Martin E. Marty, Adriaan Geense, Vilmos Vajta und Bekenntnisse zu Jesus, formuliert von Hans Küng, Karl Rahner, Roger Garaudy u. a.

Wiederentdeckung des Heiligen Geistes Band 6
Pfingstkirchen und charismatische Bewegungen, dargestellt von Walter J. Hollenweger, Kilian Mc Donnell, Vilmos Vajta und Anna Marie Aagaard.

Papsttum und Petrusdienst Band 7
Heinrich Stirnimann, Lukas Vischer u. a. setzen neue Akzente ökumenischen Denkens.

Zeugnis und Dienst Band 8
reformatorischer Kirchen im Europa der Gegenwart.
Mit Beiträgen von Daniel von Allmen, André Dumas, Günther Gaßmann, Max Geiger, Johannes Hempel und Marc Lienhard.

Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses? Band 9
Ein Vorstoß zur Einheit zwischen katholischer und lutherischer Kirche.
Herausgegeben von Harding Meyer, Heinz Schütte und Hans Joachim Mund.

Konkordie und Kirchengemeinschaft Band 10
reformatorischer Kirchen im Europa der Gegenwart.
Texte der Konferenz von Driebergen. Herausgegeben von André Birmelé.

Den einen Glauben bekennen Band 11
„Confessio fidei" — Ein römisches Kolloquium.
Herausgegeben von Gerard Békés und Harding Meyer.

Verlag Otto Lembeck

Leerbachstraße 42 · 6000 Frankfurt am Main 1

Barmen als ökumenisches Ereignis

VON ANDREAS LINDT

1. Innerdeutsche Ökumene 1934 — zwischen Barmen und Erlangen

Wer sich heute mit der kirchlich-theologischen Entwicklung in der Frühzeit des Dritten Reiches befaßt, staunt immer wieder über die Intensität, mit der verschiedenste Gruppen (und auch einzelne) im damaligen deutschen Protestantismus versucht haben, in ernsthafter Denkarbeit ein verpflichtendes „Wort zur Stunde" zu formulieren, ein „Bekenntnis" abzulegen. Es ist ein bleibendes Verdienst von Kurt Dietrich Schmidt, daß er noch mitten im Kampf und Aufbruch jener Zeit die „Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage des Jahres 1933" (und dann in zwei weiteren Bänden „... des Jahres 1934", resp. 1935) gesammelt und herausgegeben hat. (Ein Nachdruck dieser Bände ist ein dringendes Desiderat!) Im Vorwort des ersten Bandes dieser Textsammlung schreibt K. D. Schmidt („am 18. April 1934, dem Tag von Luthers Bekenntnis in Worms"): „Wenn nicht alle Anzeichen trügen, steht die evangelische Kirche vor der zwingenden Notwendigkeit, in verantwortlichen Sätzen ihr Verständnis des Evangeliums neu auszusprechen. Gegner wie Angehörige nötigen sie dazu. Die Kirche steht also in einer neuen Bekenntnisstunde."[1]

„Barmen" ist weder formal noch inhaltlich recht zu verstehen, wenn nicht die lange Kette der bei Schmidt registrierten Bekenntniserklärungen von 1933 und 1934 mitbedacht werden. Hans Asmussen und Karl Barth (die bekanntlich der Barmer Erklärung zu Gevatter standen) waren in der Bemühung, in „verantwortlichen Sätzen" der „neuen Bekenntnisstunde" Ausdruck zu geben, schon lange vor Barmen führend und prägend aktiv, — Asmussen vor allem mit dem „Altonaer Bekenntnis" vom Januar 1933, Barth mit den „Düsseldorfer Thesen" vom Mai 1933 und der Erklärung der Barmer Freien reformierten Synode vom Januar 1934, ganz wesentlich aber auch mit der Schrift „Theologische Existenz heute!" vom Sommer 1933 und ihrer großen Breitenwirkung als Appell zur Besinnung auf Wesen und Auftrag der Kirche.[2] Es ist denn auch nicht verwunderlich, daß, als kurzfristig die „Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche" auf Ende Mai 1934 nach Barmen einberufen wurde, gerade Asmussen und Barth (zusammen mit dem farblosen Bayern Thomas Breit) den Auftrag erhielten, ein theologisches Dokument für die Synode vorzubereiten. Die ge-

naue Erforschung der Textgeschichte durch Carsten Nicolaisen[3] macht deutlich, wie zwar wohl die entscheidenden Formulierungen auf Barth zurückgehen, zugleich aber auch der lutherische Beitrag durchaus sein Gewicht hatte. Das fand ja auch darin seinen Ausdruck, daß Asmussen vor der Synode den verbindlichen Kommentar zu der Erklärung vorzutragen hatte.

Was für Barmen formuliert und in Barmen beschlossen worden ist, war nach Intention und Gehalt ein echter Konsens-Text und damit ein ökumenisches Dokument. Umstritten war dabei zunächst nicht der Inhalt selber, sondern der konfessionspolitische Stellenwert der Theologischen Erklärung. Hermann Sasses harter Einspruch in den Vorgesprächen und in Barmen selber richtete sich dagegen, daß mit dem von Lutheranern, Reformierten und Unierten gemeinsam verantworteten Text über die Abwehr der Deutschen Christen hinaus ein „Unionismus" gefördert werde, der Rechtsstellung und Identität des Luthertums bedrohe und schwäche. Wogegen Sasse sich mit verbissener Leidenschaft wehrte, war „die Aufhebung des Rechts der evangelisch-lutherischen und der nach Gottes Wort reformierten Kirche in Deutschland, wie es seit dem Augsburger Religionsfrieden, bzw. seit dem Westfälischen Frieden bestanden und den Untergang des Alten und des Zweiten Reiches überdauert hat"[4]. Die Erhaltung des im 16. Jahrhundert normierten und fixierten „Bekenntnisstands" hatte für Sasse unbedingte Priorität. Diesen Bekenntnisstand sah er nicht nur durch die deutschchristliche Reichskirche, sondern auch durch den Zusammenschluß von Lutheranern, Reformierten und Unierten in der Bekennenden Kirche bedroht. Eben deshalb hat er in Barmen der Theologischen Erklärung seine Zustimmung verweigert und die Synode vorzeitig verlassen.

War und blieb Sasse in seinem starren Konfessionalismus ein Einzelgänger, so bekam das Sperrfeuer aus Erlangen gegen Barmen dadurch größtes Gewicht, daß es von den Koryphäen der dortigen Fakultät, von Paul Althaus und Werner Elert angeführt, kommandiert und mit immer neuer Munition versehen wurde. Wenn Althaus schon im Vorfeld von Barmen den Textentwurf der Theologischen Erklärung als „Preisgabe des Luthertums an Karl Barth" bezeichnet hatte[5], so wurden nun auch in der Öffentlichkeit gerade die Erlanger Theologen, die sich selber als Hort des wahren Luthertums verstanden, zu Wortführern der Opposition gegen Barmen. Zu dem vielen Lutheranern seit dem 19. Jahrhundert tief in den Knochen steckenden Trauma der Unionskirche kam nun das neue, speziell in Erlangen grassierende Trauma, lutherische Theologie könnte von Barth überrollt werden. So kam es zu dem von Althaus und Elert unterzeichneten „Ansbacher

Ratschlag" und zu Elerts bitterer Kampfansage gegen die „Confessio Barmensis". Die pathetische Betonung der „Schöpfungsordnungen" Familie, Volk und Rasse und ihrer theologischen Dignität (gegen Barmen I!) verband sich jetzt mit der romantisch-naiven Verklärung der nationalsozialistischen Staatsordnung als „gut Regiment" unter dem Führer als „frommem und getreuem Oberherrn". Die Sorge, das Gesetz Gottes, das „uns begegnet in der Gesamtwirklichkeit unseres Lebens"[6], werde durch den „Christomonismus" von Barmen verkürzt, wurde nun hochstilisiert zum Kennzeichen der Treue gegenüber lutherischen Traditionen. Hier fanden dann auch die kirchenpolitischen Entscheidungen, die seit 1935 zum Auseinanderbrechen der Bekennenden Kirche führten, auf lutherischer Seite ihre theologische Legitimation. (Wie stark dabei die Parolen der Erlanger Theologen ins Gewicht fielen, wird wohl besser beurteilt werden können, wenn die angekündigte Publikation der Akten Bischof Meisers vorliegt).

Dabei darf aber nicht vergessen werden, daß nie einfach „Luthertum" gegen „Barmen" stand. Nicht nur Hans Asmussen, sondern eine ganze Reihe damals jüngerer lutherischer Theologen haben im Kirchenkampf theologisch und kirchenpolitisch sich ganz hinter Barmen gestellt: Edmund Schlink, Ernst Wolf, Hans Joachim Iwand, Dietrich Bonhoeffer und viele andere.

Wenn gerade das kirchenoffizielle Luthertum sich mit Barmen immer so schwertat und schon in den Jahren des Kirchenkampfs seit 1935 und dann wieder beim kirchlichen Wiederaufbau nach 1945 die Betonung der konfessionellen Sonderposition im Vordergrund stand, so war das in den kirchlich-theologischen Entwicklungen im deutschen Luthertum lange vor 1933 angelegt[7]. Hier hatte sich im Gegenüber zu den Kirchenunionen des 19. Jahrhunderts, aber auch zum theologischen Liberalismus ein Verständnis von „Bekenntnis" im Sinn von verpflichtender Kirchenlehre und rechtlich abgesichertem „Bekenntnisstand" durchgesetzt. Von dieser Position aus gingen viele lutherische Kirchenleitungen und ihre theologischen Berater dann auch in den Kirchenkampf: Sie glaubten dem deutschchristlichen Ansturm und dem totalitären Regime gegenüber nichts Besseres tun zu können, als auf dem „Bekenntnisstand" zu beharren und die Rechtsstellung der Landeskirche als Konfessionskirche mit allen Rechtsmitteln und auch mit viel politischem Taktieren zu verteidigen. Die Erlanger Theologie gab überdies die Möglichkeit, auch gewichtige Teile der nationalsozialistischen Ideologie wie die Glorifizierung von Volk und Rasse mit gutem Gewissen christlich-theologisch zu rezipieren. Wieviel von dem allem sich auf Luther und die lutherischen Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts wirk-

lich berufen konnte und wieviel in der neulutherisch-konservativen Romantik des 19. Jahrhunderts seinen Ursprung hatte, blieb ungeklärt.

„Das Luthertum" schien eine feste Größe zu sein, die intakt zu halten man sich vor Gott und den Vätern verpflichtet fühlte. Das führte dazu, daß die Abgrenzung gegenüber (wirklichem oder vermeintlichem) „Unionismus" und gegenüber (wirklichem oder vermeintlichem) „Barthianismus" in den Auseinandersetzungen um „Barmen" viel mehr Gewicht bekam als die Abgrenzung gegenüber der ideologisch-politischen Gleichschaltung und ihren gröberen oder feineren Befürwortern. Der lutherische Konfessionalismus (entsprechende Tendenzen gab es übrigens auch bei den Reformierten!) war und blieb ein höchst gewichtiger, oft ausschlaggebender Faktor in der Geschichte des deutschen Protestantismus vor und nach 1945.

Hans Joachim Iwand konnte 1946 sagen, in Barmen sei „in schwerster Stunde die wahre Ökumenizität der Kirche von der Kirche bezeugt worden"[8]. Barmen war ein ökumenisches Wagnis, gerade weil es weder bei Barth noch bei Asmussen noch gar bei den Barmer Synodalen aus einem ökumenischen Programm, sondern gegenüber der Bedrohung der Kirche und ihrer Glaubenssubstanz aus der Treue zum biblischen Evangelium herausgewachsen war. Diese Bedrohung und diese Verpflichtung betrafen Lutheraner, Reformierte und Unierte in gleicher Weise. Dieser Bedrohung konnte man nur gemeinsam standhalten und dieser Verpflichtung nur gemeinsam Folge leisten.

Wie in Barmen im Mai 1934 deutsche Lutheraner, Reformierte und Unierte ein gemeinsames verbindliches Wort fanden zum Auftrag der Kirche angesichts akuter Versuchung und Bedrohung, so ist auch sonst in der modernen ökumenischen Geschichte gemeinsames Zeugnis oft eben dort ereignishaft Wirklichkeit geworden, wo die äußeren Umstände bedrohlich waren und man dann gerade da gemeinsam ökumenisch etwas wagte, wo man im Rahmen „normaler" Kirchlichkeit sich streng an die Konfessionsgrenzen und Konfessionsunterschiede gehalten hätte.

Wahrung des konfessionellen „Bekenntnisstands" als oberstes Gebot war offensichtlich in den dreißiger Jahren für sehr viele tonangebende Theologen und Kirchenführer noch das „Normale". Das Wagnis von Barmen wurde gerade in seiner ökumenischen Dimension suspekt, sobald etwa in den großen, „intakten" lutherischen Landeskirchen nach dem Schock der reichskirchlichen Zwangsmaßnahmen das kirchliche Leben sich wieder „normalisierte". Die starken konfessionalistischen Traditionen konnten wieder fröhliche Urständ feiern. Blieb Barmen als ökumenisches Wagnis Episode?

Mehr als vielen, die Barmen mit hartem Nachdruck den „Bekenntnis"-Charakter bestritten, bewußt war, blieb das Ereignis von Barmen (mitsamt den dort gemeinsam gewagten Aussagen) ein Stachel im Fleisch eines sich oft so selbstsicher gerierenden Konfessionalismus. Wenn nach 1945 nicht alle lutherischen Kirchen sich mit fliegenden Fahnen der VELKD anschlossen und wenn langsam der Weg zur Leuenberger Konkordie gangbar wurde, so ist dies alles ohne „Barmen" kaum denkbar.

Gerade weil Barmen ein ökumenisches Ereignis war, stieß es angesichts der von den Traditionen des 19. Jahrhunderts her so starken konfessionellen Emotionen auf nachhaltigen Widerstand. Dieser Widerstand lokalisierte sich besonders in Erlangen. Hier verband sich Angst vor konfessionellem Identitiätsverlust mit dem Beharren auf eigenen theologischen Lieblingstheoremen („Schöpfungsoffenbarung" und „Schöpfungsordnungen") und deren Affinität zum völkisch-nationalen Zeitgeist zu einem konfessionell-theologisch-politischen Syndrom, das in „Barmen" sein eigentliches Feindbild fand.

Die harten theologischen und kirchenpolitischen Auseinandersetzungen führten in der Folge beidseitig zu Polarisierung und Verhärtung. Dem rückblickenden Betrachter stellt sich die Frage, ob die ganze Polemik um konfessionellen „Bekenntnisstand" nicht auch eine Fluchtbewegung aus den eigentlichen, gefährlichen Herausforderungen der Zeit darstellte. Während in den dramatischen Ereignissen des Sommers 1934 (unmittelbar nach Barmen!) in Deutschland der Rechtsstaat endgültig auf den Hund kam, während im Jahr darauf die Nürnberger Gesetze die deutschen Juden zu Parias machten, stritt man sich im Raum der Kirche mit letztem Eifer darum, ob die innerprotestantischen Grenzpfähle des 16. Jahrhunderts „kirchentrennend" seien wie eh und je...

Ist es nicht auch ein Symptom des Unbehagens gegenüber der Sterilität dieser Debatten, daß Dietrich Bonhoeffer gerade jetzt die existentielle Verpflichtung christlicher Glaubenshaltung neu auf den Leuchter stellte („Nachfoge", 1937; „Gemeinsames Leben", 1938) und zur gleichen Zeit sich im aktiven politischen Widerstand zu engagieren begann?

Noch wissen wir viel zu wenig darüber, was die tiefsten Motive gewesen sind, die vor und nach 1945 eine Reihe evangelischer Christen, die in Kirche und Theologie führend tätig gewesen waren, zur katholischen Kirche konvertieren oder doch eine innere Affinität zum Katholizismus entdecken ließen. Wir denken an Wilhelm von Pechmann und Heinrich Schlier, aber auch an Martin Niemöllers Konversionspläne im Konzentrationslager und an Asmussens späteren Weg. Es wäre zu untersuchen, ob und wie solche

sich Rom zuwendenden ökumenischen Sehnsüchte genährt wurden durch Enttäuschungen in der durch Frontstellungen von vorgestern zerrissenen und zerstrittenen und deshalb gegenüber der Not von heute versagenden evangelischen Kirche ...

Barmen als ökumenisches Wagnis hat offensichtlich 1934 und in den Jahren danach viele überfordert. Die Parolen aus Erlangen, die an die Treue zum konfessionellen Erbe, zur deutsch-lutherischen Tradition appellierten, hatten gerade bei vielen, die in den Kirchenleitungen das Sagen hatten, mehr Resonanz. Es wäre zu fragen, ob diese Resonanz repräsentativ war für das christliche und kirchliche Selbstverständnis auch in den Gemeinden, an der „Basis", im „Kirchenvolk". Weder die Rezeption von Barmen in der Breite des kirchlichen Lebens vor und nach 1945 noch die wirkliche innere Stärke des vor und nach 1945 sich neuformierenden lutherischen Konfessionalismus können beim heutigen Stand unserer Kenntnisse gültig erfaßt und gewertet werden.

Wichtig und verheißungsvoll aber ist es, daß im deutschen Luthertum heute eine Neubesinnung auf „Barmen" eingesetzt hat, die aus den Fronten und Traumata von ehedem aufbrechen und sich gerade auch der ökumenischen Bedeutung von Barmen öffnen möchte. Die am Symposium auf der Reisensburg im Januar 1984 vorgetragenen und nun publizierten Thesen von Georg Kretschmar und Wolf-Dieter Hauschild sind ein erster Versuch, einer wirklichen Rezeption von Barmen bei den deutschen Lutheranern den Weg zu bereiten.[9]

Die Polarisierung Barmen-Erlangen könnte dann endlich überwunden werden. Barths (und Asmussens!) Protest gegen alles bloße Pochen auf den „Bekenntnisstand", „als ob eine Kirche, die bekennt, irgendwo stehe und nicht vielmehr irgendwohin gehe"[10], müßte dann nicht mehr als dogmatisch suspekt gelten, sondern in seiner tiefen Berechtigung erkannt werden.

2. *Barmen und die außerdeutsche Ökumene — damals*

Armin Boyens hat aufgrund der in Archiven zugänglichen Dokumente dargelegt, wie das Echo auf Barmen etwa in England, wo vor allem dank Bischof George Bell die Solidarisierung mit der Bekennenden Kirche sich früh und eindrücklich äußerte, von vielen Verständnisschwierigkeiten belastet war.[11] Man hatte größte Mühe zu verstehen, daß einerseits die Bekenntnissynode sich offenbar dagegen verwahrte, politische Opposition zu betreiben, andererseits den Protest gegen die Deutschen Christen zugleich als Protest gegen die ganze neuprotestantische Entwicklung interpretierte. Bei-

des hatte Asmussen in seinem von der Synode als maßgebliche Auslegung der Theologischen Erklärung entgegengenommenen Referat expressis verbis ausgeführt. Da hieß es zu Barmen I im Blick auf die geschichtstheologische Verklärung des Jahres 1933: „Wir protestieren nicht als Volksglieder gegen die jüngste Geschichte des Volkes, nicht als Staatsbürger gegen den neuen Staat, nicht als Untertanen gegen die Obrigkeit, sondern wir erheben Protest gegen dieselbe Erscheinung, die seit mehr als 200 Jahren die Verwüstung der Kirche schon langsam vorbereitet hat. Denn es ist nur ein relativer Unterschied, ob man neben der Heiligen Schrift in der Kirche geschichtliche Ereignisse oder aber die Vernunft, die Kultur, das ästhetische Empfinden, den Fortschritt oder andere Mächte und Größen als bindende Ansprüche an die Kirche nennt."[12]

Beides, die Beteuerung, man wolle keine politische Opposition gegen Hitler, und das Pauschalverdikt gegen alle Spielarten des Neuprotestantismus, war in der außerdeutschen Ökumene wohl den meisten kaum verständlich oder gar mitvollziehbar. Sympathien fand die Bekennende Kirche hier gerade, weil in ihr Widerstand gegen die totalitäre Diktatur laut wurde. Den Angelsachsen und Westeuropäern mit ihren anderen theologischen und politischen Voraussetzungen machte es Mühe, wenn die Deutschen, auch die Barmer Synodalen, so nachdrücklich immer wieder betonten, daß sie wohl theologisch und innerkirchlich, aber ja nicht etwa politisch sich äußern und Widerstand leisten wollten. Und was sollte man mit jenem Kahlschlag gegen alle „natürliche Theologie" anfangen? In Deutschland schien das ja bei Asmussen, aber auch bei Barth in den Zusammenhang jener weitverbreiteten Kampfparolen gegen Liberalismus und Aufklärung, gegen die „Ideen von 1789" hineinzugehören, die im Dritten Reich politisch das Feld beherrschten (Goebbels: „Mit dem Jahr 1933 wird das Jahr 1789 aus der Geschichte gestrichen!"). Im Westen dagegen war man nicht gewillt, die „200 Jahre" neuzeitlicher Entwicklung einfach der Verdammnis zu überliefern, auch nicht im Blick auf Theologie und Kirche.

Damit verband sich oft auch die Abneigung gegen dogmatische Engführung, wie man sie „den Deutschen" immer gern zum Vorwurf machte. Das hochmütige Mißtrauen im theologisch-kirchlichen Deutschland der zwanziger Jahre gegenüber dem „westlich-humanitären Aktivismus" der jungen ökumenischen Bewegung fand nun sein Korrelat in dem Unverständnis der Angelsachsen gegenüber der Notwendigkeit strenger theologischer Bekenntnisaussagen in der kirchlichen Notsituation, die in Deutschland 1933 angebrochen war.

Es müßte einmal untersucht werden, wie etwa bei Barth und bei Bon-

hoeffer die Wendung zur klaren Bejahung auch des politischen Widerstands gegen Hitler Hand in Hand geht nicht nur mit der Entfaltung einer politischen Ethik im neuzeitlich-westlichen Sinn, sondern auch mit der Abkehr von jenen die Neuzeit in Welt und Kirche pauschal verdammenden Urteilen. Was wir heute als „Defizite" von Barmen empfinden, hat letztlich doch wohl auch hier seine Wurzeln: wo man sich — sicher in der Sorge um das unum necessarium des Christus-Bekenntnisses — auf die Bewahrung der Kirche und ihrer Verkündigung konzentrierte, da blieben die Verfolgung der Juden und die Abschaffung der Menschenrechte „draußen".

Höchst bedenkenswert ist auch die Beobachtung, wie in den Niederlanden die Rezeption von Barmen zugleich eine wesentliche Ausweitung der Barmer Thesen von 1934 bedeutete: Sowohl die „Amersfoorter Thesen" von 1939/40 wie die 12 Thesen „Was wir glauben und was wir nicht glauben" von 1941 und die „Doornschen Thesen" von 1943 nehmen offensichtlich die Aussagen von Barmen auf, aber zugleich werden nun auch die Verbindung mit Israel und die Verpflichtung gegenüber Israel wie auch die politische Verantwortung ins Bekenntnis hineingenommen. Hier wurde — besonders in der Erfahrung eigener Kirchenkampfsituation in Krieg und deutscher Besetzung — nicht einfach Barmen kanonisiert und rezitiert, sondern es wurde in eigenen, über Barmen hinausgehenden Worten und in ökumenischer Verantwortung ein neues, klares Wort zur Stunde gewagt.[13]

3. *Hat „Barmen" heute eine ökumenische Bedeutung?*

Lothar Schreiner ist den direkten und indirekten Wirkungen von Barmen in der weltweiten Christenheit der letzten Jahrzehnte nachgegangen und hat registriert, wo Barmen rezipiert wurde und wo sich Spuren und Impulse finden lassen, die auf Barmen zurückzuführen sind.[14] Hans-Georg Link hat diese Wirkungsgeschichte Barmens in der heutigen Ökumene in größere historische und systematische Zusammenhänge gestellt.[15]

Aus dieser Bestandsaufnahme ergibt sich: Einige Kirchen vor allem reformierter Prägung haben die Barmer Theologische Erklärung in die Reihe normativer Bekenntnistexte aufgenommen. Noch wichtiger als solche „Kanonisierung" ist aber wohl die exemplarische Bedeutung, die „Barmen" faktisch überall dort bekommen hat, wo Kirchen aller Kontinente in den Herausforderungen unseres Jahrhunderts sich neu der Aufgabe stellten, ihren Glauben der Welt gegenüber so zu bekennen, daß das Wesentliche ihres Zeugnisses klar zum Ausdruck kam.

In Barmen ging es ja nicht darum, mit lupenrein korrekter Dogmatik theologisch zu exerzieren. Es ging nicht um eine Sandkastenübung akademischer Formulierungskünste. Das Haus brannte. Kirche und Theologie mußten alle Kräfte einsetzen, um der drohenden Zerstörung zu wehren. Der Dringlichkeit dieser Entscheidungen gegenüber verloren im Bewußtsein derer, die die Barmer Theologische Erklärung verfaßten und die ihr in der Synode einmütig zustimmten, alte konfessionelle, theologische und kirchenpolitische Differenzen ihre frühere Relevanz. Die Scheidungen und Abgrenzungen, die jetzt nötig wurden, liefen quer durch die etablierten kirchlichen Richtungsparteien und theologischen Schulen.

Darum kann und muß Barmen heute dort wieder zum Zuge kommen, wo Kirche und Theologie nicht mehr friedlich dahindösen, sondern wach werden für Entscheidungen und Wagnisse. Bonhoeffer schreibt in seinem Aufsatz „Bekennende Kirche und Ökumene" (1935): „Lebendiges Bekenntnis heißt nicht dogmatische These gegen These stellen, sondern es heißt Bekenntnis, bei dem es ganz wirklich um Leben und Tod geht. Selbstverständlich formuliertes, klares, theologisch begründetes, wahres Bekenntnis. Aber die Theologie ist hier nicht selbst der kämpfende Teil, sondern steht ganz im Dienst der lebendig bekennenden und kämpfenden Kirche."[16]

Am klarsten und eindrücklichsten ist wohl in letzter Zeit im südafrikanischen Kontext auf der Linie von Barmen Bekenntnis und Abgrenzung gewagt worden. Das gilt für die harten und leidvollen Entscheidungen innerhalb der weißen Kirchen in Südafrika selber, aber auch für die unter ausdrücklicher Berufung auf den jetzt sich aufdrängenden status confessionis vollzogenen Beschlüsse des Lutherischen und des Reformierten Weltbundes (Daressalam 1977, Ottawa 1982).[17] Da ging und geht es wieder — wie 1934 im Deutschland Adolf Hitlers — um Anpassung oder Widerstand gegenüber einer Staatsideologie, die sich selber als „christlich" drapiert (das „positive Christentum" im Programm der NSDAP, die „christlich" aufgezäumte Apartheid-Politik). Da ging und geht es zunächst wie in Barmen 1934 um Wesen und Auftrag der Kirche, um die Freiheit des Evangeliums, um die Gemeinschaft der Gläubigen über alle Unterschiede von Rasse und Hautfarbe hinweg. Es ging und geht faktisch zugleich aber auch — deutlicher als in Barmen 1934 — um klaren Protest gegen das ganze politische und gesellschaftliche System des Staates, das sich auch die Kirchen dienstbar machen wollte und will.

Heißt das nun, daß „Barmen" erst aktuell und bedeutsam wird, wenn Kirche und Theologie es mit einer wesensmäßig unchristlichen oder „häretischen" Staatsideologie und deren „christlichen" Trabanten und Schlep-

penträgern zu tun haben? Hitler und sein Reichsbischof sind längst tot. Südafrika ist weit weg ... Und doch: wenn wir die Barmer Sätze recht bedenken und ernst nehmen, haben sie auch heute und in unseren Breitengraden eine erstaunliche Dynamik. Dabei wäre es aber ein offenbarer Mißbrauch der Barmer Sätze, wenn wir sie gleichsam als Schlagstöcke brauchen möchten, um damit mißliebige Zeitgenossen erledigen und Ketzerhüte austeilen zu können.

Die Barmer Sätze können in der Kirche und Theologie von heute nur dann einen heilsamen Dienst tun, wenn wir sie zuerst als Anfrage an uns selber, als Richtmaß für unser eigenes kirchliches Denken, Reden und Handeln gelten lassen. Jeder der sechs Barmer Sätze hat seine bleibende Aussagekraft. Das kann getestet werden, nicht indem ihre Formulierungen zum Instrumentarium theologischen Glasperlenspiels gemacht werden, sondern indem wir sie konfrontieren mit den heutigen kirchlichen und ökumenischen Realitäten. Dabei liegt es durchaus in der Linie von Barmen, wenn wir gerade auch dort weiterdenken und weiteres wagen, wo die Väter von 1934 den Herausforderungen ihrer Zeit manches schuldig blieben.

Das Barmer Bekenntnis ist nicht ein treu zu konservierendes Museumsstück. Es ruft uns mit seinen zentralen und unaufgebbaren christologischen und ekklesiologischen Aussagen in heute fällige Entscheidungen hinein — Entscheidungen, die dann notgedrungen über das in Barmen 1934 explizit Gesagte hinausführen können und hinausführen müssen und gerade damit „Barmen" in seiner Substanz und Stoßkraft bestätigen. Es wird dabei für die Christenheit in diesem Jahrhundert vor allem um die rechten, um Christi willen gebotenen, verantwortlich zu vollziehenden ethischen Entscheidungen gehen. Gerade solche Entscheidungen und solches Bekennen werden sich nicht im Rahmen einer isolierten Konfessionskirche, sondern sie werden sich in ökumenischer Gemeinschaft und Verantwortung ereignen. Solches Bekennen als Ereignis und Wagnis in der Linie von Barmen meinte Hans Joachim Iwand, wenn er in einem Aufsatz von 1951 („Die Theologie vor der wartenden Gemeinde") fast visionär schrieb: Das Bekenntnis „wird in alle Konfessionen hineinwirken, sie erwecken und mit der Wurzel ihres ursprünglichen Lebens wieder in Verbindung bringen. Es wird verbindend und nicht trennend sein, für alle, die eines Geistes sind. Es wird Kirchen zusammenführen, die getrennt erschienen, und innerhalb einer Konfession die Einheit sprengen, die geschichtlich geworden ist. Ich behaupte nicht, daß die Barmer theologischen Sätze in diesem Sinne ein Akt des Bekennens schon gewesen sind. Sie sind höchstens ein Anfang dazu gewesen, ein erster Schritt in diese Richtung. Sie sind ein aufgeschlagenes Fenster, durch das

frische Luft hineingeweht ist in die abgesperrten Räume der verschiedenen dogmatischen und konfessionellen Behausungen, in denen wir leben. Sie sind ein Weckruf geworden, nach vorn zu schauen und das Heute der Gnade Gottes ernst zu nehmen"[18].

ANMERKUNGEN

1 K. D. Schmidt (Hrsg.), Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage des Jahres 1933, Göttingen 1934, S. 3.

2 Vgl. heute zu Asmussen: Enno Konukiewitz, Hans Asmussen, Ein lutherischer Theologe im Kirchenkampf, Gütersloh 1984; zu Barth: Heinrich Stoevesandt, kommentierte Neuausgabe von „Theologische Existenz heute!", München 1984, sowie die Aufsätze von H. Stoevesandt in ZThK 1979, S. 118ff. und in EvTh 1984, S. 147ff.

3 C. Nicolaisen, Der Weg nach Barmen, Neukirchen 1984; ders., Der lutherische Beitrag zur Entstehung der Barmer Theologischen Erklärung, in: W.-D. Hauschild, G. Kretschmar, C. Nicolaisen (Hrsg.), Die lutherischen Kirchen und die Bekenntnissynode von Barmen, Göttingen 1984, S. 13ff.; vgl. auch G. Niemöller, Die erste Bekenntnissynode der DEK in Barmen, I und II, AGK 5 u. 6, Göttingen 1959; Christoph Barth, Bekenntnis im Werden, Neukirchen 1979.

4 Zit. bei M. Wittenberg, Hermann Sasse und „Barmen" in: Hauschild, Kretschmar, Nicolaisen, a.a.O. S. 94.

5 Zit. bei Nicolaisen, in: Hauschild, Kretschmar, Nicolaisen, a.a.O. S. 28.

6 Zitate aus dem „Ansbacher Ratschlag", in: K.D. Schmidt, Die Bekenntnisse ... des Jahres 1934, Göttingen 1935, S. 103.

7 Vgl. K. Nowak in: Hauschild, Kretschmar, Nicolaisen, a.a.O. S. 237ff; auch H.-J. Reese, a.a.O. S. 107ff.

8 Zit. bei H. Ludwig, in: Hauschild, Kretschmar, Nicolaisen, a.a.O. S. 305.

9 In: Hauschild, Kretschmar, Nicolaisen, a.a.O. S. 461ff.

10 Zit. bei A. Peters in: Hauschild, Kretschmar, Nicolaisen, a.a.O. S. 325.

11 A. Boyens in: ÖR 3/1984, S. 368ff.; ders., Kirchenkampf und Ökumene 1933-1939, München 1969, S. 209ff.

12 In: A. Burgsmüller, R. Weth (Hrsg.), Die Barmer Theologische Erklärung, Einführung und Dokumentation, Neukirchen 1983, S. 48.

13 Vgl. H. Berkhof, Die Bekennende Kirche in den Niederlanden, in: Bekennende Kirche, Festschrift zum 60. Geburtstag von Martin Niemöller, München 1952, S. 198ff.; W.A. Visser't Hooft (Hrsg.), Holländische Kirchendokumente, Zollikon 1944; R. Weth in: Barmer Theologische Erklärung 1934-1984, Geschichte-Wirkung-Defizite, Bielefeld 1984, S. 158ff.; A.J. Rasker, Die Bedeutung der Barmer Thesen von 1934 für die Kirchen in den Niederlanden, in: Junge Kirche 6/1984, S. 333ff.

14 L. Schreiner, Stimmen aus der Ökumene zur Barmer Theologische Erklärung, in: Barmer Theologische Erklärung 1934-1984, a.a.O. S. 185ff.

15 H.G. Link in: ÖR 3/1984, S. 378ff.

16 D. Bonhoeffer, Gesammelte Schriften, Band 1, München 1958, S. 254.

17 Vgl. R. Weth in: Barmer Theologische Erklärung 1934-1984, a.a.O. S. 170ff.

18 Zit. bei H. Ludwig in: Hauschild, Kretschmar, Nicolaisen, a.a.O. S. 305f.

„Ein einziges Zeugnis"?

Mission zwischen Herausforderung und Hoffnung

VON HANS-WERNER GENSICHEN

Bischof Stephen Neill (gest. 21. 7. 1984) zum Gedenken

I.

Kaum ein halbes Jahr nach der Bekenntnissynode von Barmen, Ende Oktober 1934, trat in Tübingen der „Deutsche Evangelische Missionstag" zusammen. Barmen lag gleichsam noch in der Luft, mit ihm auch die Herausforderung an die Gesamtheit der deutschen evangelischen Mission, nun auch ihrerseits ihren Standort angesichts der drohenden „Zerstörung in der deutschen Christenheit" zu bestimmen. Der Missionstag bestand gerade erst ein Jahr. Bedroht durch die staatliche Gleichschaltungspolitik, gefährdet durch kirchenpolitische und konfessionelle Spannungen, überfordert durch die Notwendigkeit theologischer Profilierung, war seine Existenz alles andere als gesichert. Gleichwohl sollte auch fünfzig Jahre nach Barmen nicht vergessen werden, was bei diesem „Barmen der Mission" geschah: „Positiv und solidarisch" (Karl Hartenstein) antwortete man auf die Aufforderung des Bruderrats der Bekennenden Kirche, sich der Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche anzuschließen. Hier erkenne man, so hieß es in dem „Wort der deutschen evangelischen Mission zur gegenwärtigen Stunde"[1], ein Zeichen Gottes dafür, daß dem deutschen Volke das Evangelium nicht verlorengehen solle. „Wir erklären, daß wir uns im Glauben mit dieser Bewegung eins wissen, und kämpfen Seite an Seite mit ihr um die Erneuerung unserer Kirche."

Hatte man schon ein Jahr zuvor, bei der konstituierenden Zusammenkunft des Missionstages im Oktober 1933, die Mission definiert als „die Bekenntnishandlung der Kirche vor der Welt", so lieferte man nunmehr die erste praktische Auslegung dazu, mit der man die kommenden Auseinandersetzungen mit der Reichskirche und dem glaubenzerstörenden NS-System zu bestehen hoffte. Durchweg übersehen worden ist bisher, daß man in der Tübinger Erklärung außerdem mit einer neuen, zusätzlichen Wesensbestimmung der Mission hervortrat, der im Rahmen des Bekenntnisaktes selbständige Bedeutung zuzumessen ist: die Mission als *„ein einziges Zeugnis* von den Lebenskräften des Evangeliums". Es ist wohl nicht so sehr die

Einmütigkeit der Bekennenden, die hier apostrophiert werden sollte. Sie war ja, zum Bedauern der Versammelten, ohnehin dadurch gestört, daß *eine* der in Tübingen vertretenen Mitgliedsgesellschaften sich der Entschließung entzog, weil sie sich an einer gegen die Reichskirchenregierung gerichteten Demonstration nicht beteiligen wollte. Der Zusammenhang der Erklärung läßt erkennen, daß man gerade in dieser Situation eher an die Gemeinsamkeit des Zeugnisses in der vom Unglauben bedrohten „Heimat" einerseits und auf den „Missionsfeldern" andererseits dachte — „ein *einziges* Zeugnis" hier wie dort; denn wie konnte man gegenüber der Völkerwelt glaubwürdig das Evangelium bezeugen, wenn man sich der Verantwortung zum Bekennen im eigenen Bereich versagte?

Daß dieses Zeugnis sich nicht nur im Wort der Verkündigung, sondern auch in der Tat der Liebe zu artikulieren habe, war denen, die sich in Tübingen zum gemeinsamen Bekennen aufgerufen wußten, als etwas Selbstverständliches bewußt, auch wenn die Erklärung davon nicht ausdrücklich spricht. Implizit war jedenfalls auch dies gemeint, wenn man den missionarischen Auftrag als „ein *einziges* Zeugnis von den Lebenskräften des Evangeliums" umschrieb. Die andere Seite, durch die man sich zum Bekennen genötigt sah, hatte offenbar diesen Zusammenhang durchaus richtig verstanden. Zwar versicherte fast gleichzeitig mit der Tübinger Zusammenkunft der Reichsschatzmeister der NSDAP, Schwarz, dem Berliner Missionsdirektor Knak, daß die Mission „nicht ruiniert werden" solle; „wir anerkennen, daß die Kirche Mission treiben muß"[2]. Die konkreten staatlichen Zwangsmaßnahmen redeten freilich eine andere Sprache. Nicht nur die Devisenbewirtschaftung, sondern vor allem die planmäßig verschärften Einschränkungen der Kollekten und Sammlungen trafen in erster Linie die materielle Hilfe für die Missionskirchen, erst sekundär die Versorgung der Missionsmitarbeiter in Übersee. Wäre hier nicht sehr bald die brüderliche Hilfe aus der Ökumene eingetreten, wäre die deutsche Mission in diesem Aspekt ihres „einzigen Zeugnisses" eben doch gründlich „ruiniert" worden — was ja letztlich, trotz gegenteiliger Versicherungen, auch in der Absicht des NS-Systems gelegen haben dürfte.

Es muß nicht besonders daran erinnert werden, daß der Krieg und seine Folgen effektiv die Konkretisierung der neuen Ansätze verhinderten, die das Tübinger Bekenntnis für die Mission hätte ermöglichen sollen. Das „einzige Zeugnis", dem man sich in casu confessionis erneut verpflichtet hatte, war nach 1945 gewiß nicht vergessen. Aber die Macht des Faktischen blockierte jede Möglichkeit eines Neuanfangs, ganz zu schweigen vom Bewußtsein der Mitschuld, das der deutschen Mission jeden Versuch, zum

„business as usual" überzugehen, kategorisch versagte. Der leidenschaftlich geführte Streit um eine deutsche Missionsaufgabe in dieser Situation — heute wohl noch gründlicher in Vergessenheit geraten als das Bekenntniswort von Tübingen 1934 — zeigt schlaglichtartig, welche Tiefen die Resignation erreicht hatte. Kein geringerer als Walter Holsten plädierte 1947 dafür, daß in der Perspektive eines an der Rechtfertigung orientierten Missionsverständnisses für die deutsche Mission in ihrer „Binnenlage" nur zwei „Missionsfelder" im herkömmlichen Verständnis offen blieben: erstens das Judentum, zweitens „der mehr oder weniger bolschewistisch beherrschte oder infizierte Osten" (vorerst freilich nur für Zwangsverschleppte zugänglich). Im übrigen wäre von der deutschen Mission „eben durch ihre räumliche Beschränkung weltweit, in die sendenden Kirchen der Welt hinein", die Botschaft von der Rechtfertigung der Sünder zur Geltung zu bringen.[3] Ernst Verwiebe, früher Ephorus der Batak-Kirche, protestierte nachdrücklich, vor allem im Hinblick auf die aus deutscher Missionsarbeit hervorgegangenen überseeischen Kirchen, die auf partnerschaftlichen Dienst der deutschen Christenheit ein Recht hätten, sobald die durch den Krieg zerrissenen Fäden wieder geknüpft werden könnten.[4]

Beide Kontrahenten dachten nicht daran, daß für die deutsche Mission der Status quo spezifisch deutscher Missionstätigkeit baldmöglichst erneuert werden sollte. Beide sahen vielmehr in der erzwungenen Wartezeit eine Chance für intensivere Fürbitte, für gehorsame Annahme von Gottes Gericht, für erneute theologische Besinnung auf den Missionsauftrag, kurz, für eine geistliche Erneuerung der Kirche als „ein wesentliches Stück missionarischer Existenz". Verwiebe hatte vor Holsten voraus, daß er sich schon auf den Durchbruch zur „Partnerschaft im Gehorsam" berufen konnte, der auf der Weltmissionskonferenz von Whitby 1947 für die Ausrichtung des „christlichen Zeugnisses in einer sich wandelnden Welt" postuliert worden war. Um so bedeutsamer war es, daß er seinerseits sozusagen als vordringlichen Pflichtbeitrag noch einmal die „Besinnung über die Barmer Thesen" ins Gespräch bringen konnte[5] — wiederum nicht als späte Legitimation besonderer deutscher Kompetenz verstanden, sondern, im Gegenteil, als Möglichkeit der Erneuerung missionarischer Integrität, ohne die ein deutsches come-back in die ökumenische Sendung der Christenheit nicht zu denken war.

Es sieht nicht so aus, als sei dieser Hinweis Verwiebes jemals von ihm selbst oder anderweitig von deutscher Seite konkret aufgegriffen worden. Immerhin darf man ihn rückblickend aus der Perspektive von 1984 als Brückenschlag zwischen Barmen und Tübingen einerseits und der neuen

Ära ökumenisch verstandener und betriebener Mission andererseits verstehen, wie sie vor anderen Walter Freytag, nach der Rückkehr von Whitby, als den „großen Auftrag" auch der deutschen evangelischen Christenheit verpflichtend gemacht hat.[6] Hier ist nicht der Ort, dem weiteren Weg der ökumenischen Mission in allen seinen Etappen nachzugehen. Soweit er durch die internationalen Missionskonferenzen markiert ist, kann er an Hand der einschlägigen Berichte jetzt bis einschließlich Melbourne und Pattaya 1980 leicht verfolgt werden.[7] Aktive und reaktive Bewegungen auf der Seite der deutschen Mission zu erkennen, erfordert schon etwas mehr Spürsinn, ebenso die Beobachtung parallel laufender Vorgänge in den katholischen und evangelikalen Missionen. Aber Vollständigkeit ist hier ohnehin weder erstrebt noch erforderlich. Worauf es vor allem ankommt, hat eher beiläufig ein sachkundiger deutscher Journalist in einem Bericht über die Lage des Ökumenischen Rates im Jahr 1984 angedeutet: „Der bleibende Ertrag des letzten Jahrzehnts im Ökumenischen Rat... kommt aus der theologischen Arbeit und den Ansätzen zur *Erneuerung der christlichen Mission.*"[8] Wir nehmen uns die Freiheit, diese sowohl als Feststellung wie auch als Postulat bemerkenswerte Formulierung an Hand des Kriteriums von Tübingen 1934 kritisch auszulegen, d.h. weniger mit besonderem Bezug auf den Ökumenischen Rat als solchen, wohl aber mit Rückgriff auf die Definition von Mission als „einem einzigen Zeugnis von den Lebenskräften des Evangeliums". Dabei soll diese nunmehr fünfzig Jahre alte These allerdings, über die Intentionen ihrer Urheber hinaus, ebenso als „ein Ruf nach vorwärts" verstanden sein, wie Karl Barth dies im gleichen Jahr 1934 für die Barmer Theologische Erklärung in Anspruch genommen hatte. Nur so kann ja auch der Gefahr gewehrt werden, daß Normen der Vergangenheit unbesehen kanonisiert und Umfang und Gewicht der Veränderungen unterschätzt werden, die heute die Lage bestimmen. Andererseits dürfte gerade in Deutschland reichlich Anlaß bestehen, diejenigen nicht aus den Augen zu verlieren, die damals den „Ruf nach vorwärts" ausgehen ließen und an denen die Epigonen sich messen lassen müssen, denen dieser Ruf auch heute gilt. Wenn unsere Generation die Väter auch mühelos an Weltförmigkeit und Engagement zur Menschheitsbeglückung übertrifft, so haben doch jene vor uns vielleicht den Respekt für den missionarischen Ernstfall voraus, den einer der ihren auf einen damals wie heute anstößigen Begriff brachte: „Die Mission der Kirche in der Welt ist Passion, ist Sendung mitten unter die Wölfe — ist Teilnahme an Gottes Existieren in der Welt."[9]

II.

Diese Welt ist freilich mittlerweile eine gänzlich andere geworden. Als Kontext, in dem die Mission ihren Auftrag wahrnehmen soll, hat sie Umschichtungen und Umbrüche erfahren, deren wichtigste Symptome sich in drei Beziehungsfeldern ordnen lassen. Im ersten und weitesten Bereich, dem geographisch-geschichtlichen, ist ein Prozeß fortschreitender Entschränkung im Gang, in dessen Verlauf früher getrennte Regionen zum globalen Dorf, zum Raumschiff Erde geworden sind, in dem es weder Mitte noch Peripherie gibt. Von diesem Prozeß sind auch die Nord-Süd-Beziehungen betroffen. Im Wechsel von „challenge" und „response", von Widerstand und Anpassung hat eine neue Bewußtwerdung der „südlichen" Welt stattgefunden, die frühere Klischees interkultureller Abhängigkeiten gegenstandslos macht. Entscheidend ist dabei der Abbau der Strukturen, die früher das nord-südliche Herrschaftsgefälle stabilisierten. An gegenläufigen Tendenzen fehlt es zwar nicht. Selbst in einer Zeit, da die Welt zunehmend die Grenzen des Wachstums, die Beschränktheit der für das Überleben der Menschheit notwendigen Ressourcen, die Folgen von Raubbau und Umweltzerstörung zu spüren bekommt, haben sich die Spannungen zwischen entwickelten und unterentwickelten Völkern, zwischen Trägern und Objekten wirtschaftlicher Machtentfaltung eher noch verschärft. Aber alle diese Vorgänge werden von den Betroffenen in der Dritten Welt nicht mehr einfach hingenommen. Einer ihrer Sprecher, der brasilianische Dichter Augusto Roa Bastos, legt den nördlichen Nationen die Erkenntnis nahe, daß sie „trotz allen Reichtums nicht mehr der Mittelpunkt der Welt und erst recht nicht mehr der Weisheit" seien, daß sie mithin der übrigen Menschheit „nichts mehr zu sagen haben und vielmehr lernen müssen, sich von ihr etwas sagen zu lassen".

Im zweiten, engeren Bereich des globalen Kontextes formieren sich die Konsequenzen dieser Entwicklungen zu gezielten Herausforderungen an die Adresse des Christentums. Die Re-Islamisierungswelle, die heute den Nahen und Mittleren Osten überrollt, ist nur ein Symptom unter vielen, bei dem freilich politische Motive überwiegen dürften. Dramatischer sieht es im Einzelfall aus, wenn z.B. vor wenigen Jahren in einer südindischen Dorfgemeinde mit über zweihundert christlichen Familien von heute auf morgen nur noch drei davon übrigbleiben, die anderen aber sämtlich der islamischen Gegenmission anheimgefallen sind. Dabei hat der Islam nicht etwa Gewaltmittel eingesetzt. Er hat lediglich einer innerhalb der christlichen Kirche unterdrückten und entrechteten Minderheit den Weg in eine

Bruderschaft geöffnet, in der es, im Gegensatz zur Kirche, Kastendiskriminierung nicht gibt.[10] Daß der Islam auch Diskriminierung aus Gründen rassischer Verschiedenheit nicht zuläßt, macht vor allem in Afrika einen Teil seiner Attraktivität aus. Daß demgegenüber der Lutherische Weltbund im Jahr 1984 die Mitgliedschaft zweier seiner Gliedkirchen suspendieren muß, weil sie allen Vorstellungen zum Trotz die Praxis der innerkirchlichen Apartheid nicht gänzlich aufgeben, bedarf keines weiteren Kommentars, außer vielleicht der Anmerkung, daß gerade in diesem letztgenannten Fall die Herausforderung auch die weißen, die deutschen Mutterkirchen trifft, die mit den betroffenen südafrikanischen Kirchen aufs engste verbunden waren und sind. Und es sind diese deutschen Kirchen, an die nun wiederum aus Südafrika die Frage gerichtet wird, ob sie im eigenen Bereich etwa in Fragen der Menschenrechte dieselben strengen Maßstäbe anzulegen bereit sind wie im Blick auf Südafrika, ganz zu schweigen davon, ob und wie sie in ihrer Heimat glaubwürdige Anstrengungen machen, um der Herausforderung durch nichtchristliche Gruppen oder, in viel größerem Umfang, durch widerchristliche säkulare Ideologien missionarisch zu begegnen.

Dies führt bereits in den dritten, innersten Bezirk der Auseinandersetzungen, in dem nicht nur Intensität und Qualität der Mission, sondern ihre Legitimität zur Diskussion stehen. Daß diese Herausfordung mit den beiden vorher genannten in direkter Wechselwirkung steht, sollte heute nicht mehr bestritten werden. Der katholische Missionstheologe Ludwig Rütti hat auch für den Bereich der Mission mit beachtlichen Gründen die „Position des Eroberns und Beherrschens, des Anspruchs auf Überlegenheit und universale, allgemeingültige Humanität" als das eigentliche „Problem westlicher Identität" diagnostiziert.[11] Wenn man seine These als die eines Außenseiters einstuft, kann man doch dasselbe Argument schon eine Generation früher, nämlich bei Walter Freytag finden, der bereits 1950 feststellte, der Wille zur Mission sei weithin „getragen von einem Geist der Selbstbestätigung", der angesichts der „Entmächtigung des Abendlandes" keine Berechtigung mehr habe.[12] Ausdrücklich argumentiert Freytag von der „veränderten Lage" aus, also nach heutigem Sprachgebrauch vom Kontext der Mission her. Selbstverständlich wußte er, daß die Legitimität des Missionsauftrags nicht allein und nicht primär aus der politischen und religionspolitischen Weltlage und ihren Wandlungen zu begründen sei. Wohl aber sah er deutlicher als manche Zeitgenossen, daß in der Wirklichkeit der Kirche, die „in der Antwort lebt", die „antwortet auf das Wort" und „antwortet in einer gegebenen Situation", „das gleiche Wort Gottes durch denselben Heiligen Geist denselben Gehorsam in verschiedenen konkreten For-

men weckt"[13]. Nicht anders hatte sich für Freytag bereits 1938, anläßlich der Weltmissionskonferenz von Tambaram, das „Wunder der Kirche unter den Völkern der Erde"[14] dargestellt: „ein einziges" — d.h. in diesem Zusammenhang unteilbares — „Zeugnis von den Lebenskräften des Evangeliums" in der Vielfalt der Kontexte und Situationen, grundsätzlich ohne nördliche Dominanz, grundsätzlich in seiner Glaubwürdigkeit auch nicht mehr abhängig von der Zahl der jeweils nach „draußen" entsandten Mitarbeiter, die noch heute für gewisse Pressedienste den einzigen Gradmesser für missionarischen Gehorsam darstellt.

Die Probleme einer Hermeneutik der Sendung, wie sie sich heute stellen, sind auf dieser Ebene gewiß nicht gelöst, sondern fangen hier erst wirklich an. Es sind ja nicht etwa *nur* die veränderlichen Bedingungen der Wirklichkeit, die jenen Weg „von der West-Mission zur Welt-Mission" irreversibel machen. Es gibt andererseits auch kein überzeitliches, normatives biblisches Missionsmodell, das von jeder Generation der Kirche nur möglichst exakt kopiert und möglichst detailgetreu an nachfolgende Generationen tradiert zu werden brauchte. Eher stellen sich die Dinge so dar, wie sie doch auch schon früher gesehen worden sind, in diesem Fall ausgerechnet von einem Theologen des deutschen Liberalismus, Martin Rade, der 1908 schrieb: „Jesus hat den Grund gelegt; bauen lehrt uns Gott durch die Bedingungen der Wirklichkeit, die er um uns her ausbreitet."[15] Offenbar ist es der Wille Gottes, daß keiner Generation die Mühe abgenommen wird, das biblische Zeugnis als Herausforderung und Hoffnung für sich selbst zu erfahren, es unter den Bedingungen der eigenen Situation auszulegen und zu praktizieren, im Vollzug eines Glaubens, der jeweils neu als antwortendes und somit gehorsames Handeln zu bewähren ist. Unter diesen Voraussetzungen wäre in gebotener Kürze zu überlegen, welche Modalitäten für jenes „einzige Zeugnis" in der Vielfalt der heutigen Kontexte zu gelten haben, wie es also seinem Grund, seinem Ziel und seinem Vollzug nach zu bestimmen ist.

III.

Mission beginnt nicht mit einem Imperativ, sondern mit einem Indikativ: „Gott will, daß alle Menschen Rettung finden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen" (1Tim 2,4); daher auch die Proklamation und die Verheißung des Auferstandenen, die den sogenannten Missionsbefehl umschließen: „Mir ist alle Macht übertragen, im Himmel wie auf Erden... und siehe, ich bin bei euch alle Tage, bis diese Weltzeit sich vollendet" (Mt 28, 18-20; übers. U. Wilckens). Diese Grundlegung der christlichen Sen-

dung räumt sogleich mit einer ganzen Reihe von *Be*-gründungen auf, mit denen missionarische Praxis motiviert worden ist und wird: mit dem hektischen Eifer, der Verstärkung der eigenen Bataillone sucht; mit dem Fanatismus einer Propaganda, die Menschen nach dem eigenen Bild schaffen will; mit zweckbestimmter religiöser Expansion im Gefolge eines kulturellen Imperialismus. Statt dessen wäre der erste Orientierungspunkt das, was man mit einem nicht-biblischen Begriff mehr oder weniger glücklich als *missio Dei,* Gottes eigene Mission, bezeichnet hat (wenig glücklich schon deswegen, weil *missio* nun einmal, genau genommen, nicht das Senden, sondern das Gesandt-werden bedeutet). Gemeint ist jedenfalls Gottes eigener Zugriff auf die ganze Menschheit, über die Grenzen seines Bundesvolkes hinaus, „jenseits von Eden" (Gen 4,16). Damit wäre der Versuch unterbunden, jedem beliebigen missionarischen Unternehmen die Dignität von Gottes eigener Mission zuzusprechen, andererseits aber auch die Möglichkeit abgewehrt, die Mission im abstrakten Raum der potestas absoluta Dei anzusiedeln, mit dem Erfolg, daß, nach dem bekannten Wort von Stephen Neill, nichts mehr Mission sei, wenn alles Misssion sein solle.

Sinnvolles Reden von der missio Dei setzt voraus, daß der Grund der Mission im geschichtlichen Hervortreten in Jesus Christus als dem Mensch gewordenen Gott zugänglich gedacht wird. Nur wenn die Frage nach dem Grund am biblischen Zeugnis von jenem Hervortreten orientiert ist, kann sie über spekulative Gemeinplätze einerseits und bloß pragmatische *Be*-gründungsversuche andererseits hinausführen. So abstrakt diese Überlegungen anmuten mögen, so wichtig sind ihre Konsequenzen für die Bewältigung von Unverständnis und Mißverständnissen, mit denen die Mission heute nicht nur außerhalb, sondern auch innerhalb der Kirchen belastet ist:

1. Gott besorgt das Heil der Welt in seinem Sohn, indem er seine Herrschaft durch Menschen bezeugen, proklamieren und damit in Kraft setzen läßt. Das menschliche Zeugnis kann zwar dem Heilshandeln Gottes nichts hinzufügen. Wohl aber bleibt Gottes Heilshandeln an das Glaubenszeugnis gebunden, weil das Heil in der Nachfolge Christi besteht, also Teilhabe an der Sendung Christi für die Welt ist. „Man kann nicht an Christus teilhaben, ohne teilzuhaben an seiner Mission in der Welt" (Weltmissionskonferenz Willingen, 1952).

2. Diese Teilhabe muß nicht immer den Methoden konventioneller organisierter Mission entsprechen. Von jeher kennt die Missionsgeschichte neben den großen Missionaren, den Pionieren operationaler Sendung, die „zweite Front" der Zeugen, deren Mission sich nicht in zweckbestimmter

Aktion erschöpfte, sondern — um wieder eine von Walter Freytag geprägte Formel aufzunehmen — „mehr als Mission" gewesen ist und im Einzelfall sogar in betonter Antithese zur etablierten Mission geschah oder geschieht. So konnte Luther sagen: „Gott bedarf unserer Hilfe nicht", ja es kann auch heute so weit kommen wie bei Jona, den der Fisch verschlang: „Wenn gleich die Prediger alle verschlungen werden, gehet es (sc. das Evangelium) nur desto stärker und kommt doch in die Welt und kehret sie um."[16] Seit kurzem steht uns das Beispiel der Christenheit in China vor Augen: Ohne Verbindung mit der West-Mission, ohne die Mitarbeit von Missionaren, ohne jede Unterstützung von außen, auch ohne eigene hauptamtliche Mitarbeiter, kirchliche Gebäude und sozialdiakonische Institutionen, unter Verfolgung und Unterdrückung hat sie nicht nur überlebt, sondern ist auch gewachsen. Und vielleicht darf man sagen, daß erst das Leidenszeugnis der Christen während der Kulturrevolution die Vorraussetzungen für das Fortbestehen der Kirche in China geschaffen hat.

3. Ausgeschlossen ist nun allerdings auch der Versuch, die christliche Sendung ohne jeden christologischen Bezug zu begründen und sie an rein innerweltliche Inhalte zu binden. Noch vor nicht sehr langer Zeit konnte eine Theologie der Welt den Auftrag der Christen in den Kategorien der Auslieferung der Welt an die menschliche Autonomie und mithin auch der Ent-göttlichung der Welt umschreiben. Mag dies im Augenblick auch nicht mehr aktuell sein, so ist damit doch eine Tendenz angedeutet, die im Zusammenhang mit der Rede von der missio Dei Beachtung verdient. Tatsächlich vermag sich ja eine a-historische, radikal-eschatologische Diastase zur Welt und zur Geschichte mit dem missio-Dei-Konzept zu verbinden, die dann die Gegenbewegung einer rein innerweltlichen Sendungsideologie provozieren kann.[17] Beide Möglichkeiten kranken im Grunde an demselben Mißverständnis — sie rechnen nicht mit der verborgenen Geschichte des Reiches Gottes inmitten der Welt. Diese betrifft freilich weniger die Frage der Grundlegung als die der Zielsetzung, des Worauf-hin der Mission, der die folgenden Überlegungen gelten sollen.

IV.

Der Ausgangspunkt scheint einfach genug: „Blinde sehen und Lahme gehen; Aussätzige werden rein und Taube hören; Tote werden auferweckt und Armen wird das Heil verkündigt. Und selig ist, wer an mir nicht irre wird" (Mt 11,5 f) — so hat Jesus seine eigene Sendung beschrieben. Die Nachfolger können sich diese Zielansprache nicht vollinhaltlich zu eigen

machen. Sie wissen, oder sollten doch wissen, daß die Sendung der Jünger, der Gemeinde mit der des Sohnes nicht qualitativ identisch sein kann. Gleichwohl sieht sich die missionarische Gemeinde von jeher sozusagen in die gleiche Richtung in Bewegung gesetzt, in Richtung auf das Offenbarwerden des erlösenden und befreienden Heils, das in Kreuz und Auferstehung Jesu bereits real angebrochen ist, kurz, in Richtung auf die kommende Gottesherrschaft, die sowohl Herausforderung als auch Hoffnung in sich faßt, und somit für das „einzige Zeugnis", auf das es ankommt, schlechthin konstitutiv ist.

Unmittelbar einsichtig ist auch, daß in dieser Zielsetzung kein Raum ist für bloße Vertröstung auf ein besseres Jenseits, für Filialgründung abendländischer Kirchentümer oder auch für Aktionen zur allgemeinen Weltverbesserung. Man muß vielmehr sagen, daß das Ziel der Mission streng ihrem Grund entspricht: neues Heil als Neuschöpfung in Christus, ein umfassendes, veränderndes Geschehen, mit dem die durch menschliche Schuld heraufgeführte „Knechtschaft des Verderbens" (Röm 8,21) wenigstens anfangsweise und von Fall zu Fall besiegt wird. Im Rahmen dieser weiten Dimension des universalen Heilsgeschehens, der Versöhnung der Welt, hat auch die Intention des gezielten missionarischen Zeugnisses von der Gerechtigkeit aus Glauben ihren Ort; denn, wie es Ernst Käsemann gesagt hat, „die Botschaft von Gottes Sieg ist nur so lange glaubhaft und ernstzunehmen, wie es Menschen gibt, welche das absolvo te ernstnehmen und darauf zu leben wagen".[18] Es wird, mit anderen Worten, das Wunder der persönlichen Neuschöpfung, das Bekehrung heißt, aus der Zielsetzung der Mission nicht zu eliminieren sein. „Eine christliche Mission, die darauf verzichten wollte, Menschen zu Christen zu machen, hätte sowohl ihren Geist als auch ihren Auftrag verraten. Christus hat der Welt nicht bloß mit gutem Rat dienen wollen, und für uns gilt dasselbe" — dieser Satz von Kenneth Cragg[19] hat besonderes Gewicht, weil er aus der Erfahrung und dem Kontext der Islam-Mission kommt. Eine Streitfrage kann darüber entstehen, ob die Bekehrung als Intention der missionarischen Anrede von vornherein ins Auge gefaßt werden sollte. Die Mehrheit der Evangelikalen, unter denen diese Frage vor allem eine Rolle spielt, dürfte heute der Meinung von John Stott zuneigen, daß „das evangelistische Zeugnis nicht im Hinblick auf die Ergebnisse definiert werden sollte"[20].

Traditionell viel mehr umstritten ist die Frage, ob auch die Kirche in der Zielsetzung der Mission ihren legitimen Platz habe. Viele der früher heiß umkämpften Argumente pro und contra haben aber insofern an Gewicht verloren, als die neuere neutestamentliche Exegese überwiegend zu dem Er-

gebnis gekommen ist, das schon Karl Barth prägnant formuliert hat: „Zum Glauben erweckt und zur Gemeinde hinzugetan werden, ist eins und dasselbe“[21], mögen dabei auch in der missionarischen Praxis manche Nuancen offen bleiben. Jedenfalls ist es nach einhelligem Zeugnis des Neuen Testaments die Gemeinde der Versöhnten als die „in Gottes Herrschaft zurückgeholte Welt“ (E. Käsemann), in der das Heil zuerst in Erscheinung treten soll, nicht etwa um auf diese Weise eine vom Unfrieden der Welt abgeschirmte Sonderexistenz zu gewinnen, sondern damit durch sie und von ihr aus die Welt verwandelt werde. Darüber dürfte heute ein breiter ökumenischer Konsensus bestehen, der, soweit es die Konsequenzen für Taufe, Eucharistie und Amt betrifft, in allen wesentlichen Stücken dem in den Konvergenzerklärungen von Lima 1982 erreichten Einvernehmen entspricht. Als ein missionarisches Sonderproblem wäre allenfalls noch das Konzept der Bewegung für Kirchenwachstum (Church Growth) des Amerikaners D. A. McGavran zu nennen, das allerdings schon innerhalb der gesamten evangelikalen „Großfamilie“ auf Zurückhaltung oder Kritik stößt, im übrigen von seinem Initiator immer wieder mit Bedacht eher als eine Sache spezifisch evangelistischer Strategie behandelt wird, weniger als Anlaß für einen ekklesiologischen casus confessionis.

Diese und andere missionstheologische Akzentunterschiede verblassen nun allerdings, sobald die so verstandene Zielsetzung missionarischen Handelns in den Kontext der heutigen Welt zu übersetzen ist, sobald also, in Martin Rades Terminologie, auf dem von Jesus gelegten Grund zu bauen ist unter den „Bedingungen der Wirklichkeit, die Gott um uns her ausbreitet“. Schon während des Streits um eine deutsche Missionsaufgabe nach dem Krieg hatte Walter Holsten den Finger auf die Wunde gelegt, die seitdem zu einer Art Dauertrauma der gesamten christlichen Mission geworden ist: „Der abendländische Christ wird sich fragen lassen, ob nicht... sehr vieles von seinem Christentum einfach bürgerliche Denkgewohnheit, bürgerlicher Lebensstil, bürgerlicher Idealismus oder auch Materialismus sei,... ob nicht sein Christentum in der Tat nur ideologischer Überbau gewesen sei, sich wandelnd mit den Veränderungen des wirtschaftlichen und sozialen Lebens.“[22]

Die ökumenische Diskussion der letzten Jahre, etwa von Uppsala 1968 bis Melbourne und Pattaya 1980, Vancouver 1983 und Budapest 1984, hat das Grundthema unablässig variiert. Umfassende Repetition ist an dieser Stelle weder möglich noch nötig. Die wesentlichen Fragen, die heute vor allem aus den früher sogenannten Missionsfeldern kommen, sind ohnehin nicht zu überhören: Wird durch die sich immer weiter vertiefende Kluft

zwischen der Dritten Welt und den nördlichen Industrienationen nicht auch die Vollmacht des christlichen Zeugnisses eingeschränkt? Wie steht es um die Mission und ihre Zielsetzung, solange ihre Träger in der nördlichen Christenheit von Wirtschaftsstrukturen mitprofitieren, die auf der anderen Seite zu Stagnation und Verelendung beitragen? Wo bleibt die Einheit des Zeugnisses, wenn sie sich nicht auch in tätiger Solidarität mit den Armen und Entrechteten äußert? Wie kann es heute noch ein Ringen mit dem Heidentum geben, wenn seine neuen, zeitgemäßen Gesichter unerkannt bleiben — das wirtschaftlich-soziale, das durch die Vergötzung von Konsum und Profit geprägt ist; das politische, in dessen Zeichen ungehemmtes Machtstreben und Korruption die Seelen zu vergiften drohen?

Wenn Mission auch heute wirklich „Hoffnung in Aktion" (H. J. Margull) sein soll, wenn sie wirklich auf die Sammlung einer Gemeinde zielt, die als Vorhut und Repräsentantin der kommenden neuen Menschheit lebt, dann muß sie auf diese Fragen und Herausforderungen Antworten finden, die auch in der gegenwärtigen Weltlage ihr Zeugnis glaubwürdig machen. Wolfgang Trillhaas, einer der wenigen systematischen Theologen, denen die Mission dogmatische Überlegungen wert ist, sieht die Dinge in der angemessenen Perspektive: „Hinter den geschichtlichen Krisen steht das Gericht, durch das Kreuz hindurch geht der Weg des Reiches Gottes dem Gericht entgegen, und es kann nicht zweifelhaft sein, was das bedeutet, wenn auch dieses Gericht kein innerweltlicher Sieg mehr sein kann."[23] Über die Konsequenzen für den Vollzug der Mission wird nun abschließend nachzudenken sein.

V.

Stellt man die Mission im Vollzug noch einmal unter das Leitwort „Von der West-Mission zur Welt-Mission", so bietet die erste Teilfrage, die nach dem „Wer", nach den Trägern, anscheinend keine ernsthaften Schwierigkeiten. Die „richtigen" Antworten sind im Grunde bekannt, seit Karl Graul vor 150 Jahren das Ziel der „im Volksboden wurzelechten und entwicklungsfähigen Kirche" ins Auge faßte, seit wenig später Rufus Anderson und Henry Venn um die „sich selbst erhaltende, sich selbst verwaltende und sich selbst ausbreitende Kirche" bemüht waren, seit schließlich die Weltmissionskonferenz von Achimota (Ghana) 1958 für beide, die „alten" und die „jungen" Kirchen, die verbindende Qualifikation formulierte: „Wenn sie Kirchen sind, sind sie alle gleichermaßen zur Mission gerufen." Die Zeiten, in denen der Hermannsburger Heidepastor Louis Harms seine Bauernmissionare nach Südafrika schickte, damit sie dort mit Hilfe der

Bibel und der Lüneburger Kirchenordnung „Brückenköpfe der lutherischen Kirche Hannovers" unter den Heiden einrichteten, sind jedenfalls vorbei, und niemand wünscht sie zurück. Fast vorbei ist es immerhin auch mit der fatalen Arbeitsteilung, die der einheimischen Kirche und ihren Mitarbeitern die geistliche Betreuung der bestehenden Gemeinden überließ, während die Sendboten der West-Mission die Verantwortung für grenzüberschreitendes Zeugnis und die Sammlung neuer Gemeinden für sich behielten. Man darf sich nicht wundern, wenn in solchen Fällen im Endeffekt das durchschnittliche westliche Gemeindemodell auch in den Kirchen der Dritten Welt reproduziert werden konnte: die in wesentlichen Funktionen von der Leitung und Betreuung durch die Zentrale abhängige Ortskirche, die oft genug, paradoxerweise, eben durch die Aktivität der West-Mission ihrer eigenen missionarischen Existenz entwöhnt worden ist. Es sind nicht zuletzt solche Situationen gewesen, in denen erst der Ruf nach einem Moratorium, im weiteren Verlauf vielleicht auch eine Theologie der Befreiung, mit oder ohne „Basisgemeinden", den Durchbruch zu erneuerter missionarischer Bewußtwerdung einleiten konnten — oder aber, wenn das nicht gelang, die aktiven Gemeindeglieder zu unabhängigen Gruppen abdrifteten, in denen sie ohne Bevormundung christlich und evangelistisch tätig sein konnten, in einem zeugniskräftigen Lebensstil, der ihnen und ihrer Umwelt gemäß war.

In den überseeischen Kirchen, die solche Erfahrungen machen, mehren sich heute die Stimmen, die gezielte Anfragen an die nördlichen Mutter-(bzw. Schwester-)Kirchen und -Missionen richten: Ihr redet von Partnerschaft, aber ihr wollt nach wie vor die Fäden in der Hand behalten, sei es auch nur mit finanziellen Mitteln. Und selbst wenn ihr bereit seid, Kontrollen aufzugeben — könnt ihr wirklich eure Geber- und Trägerkreise davon überzeugen, daß ihr keine Autorität und Vollmacht besitzt, durch eure Entscheidungen ins Leben der überseeischen Christen und Kirchen einzugreifen? Diese und viele ähnliche Rückfragen aus der Dritten Welt zielen beharrlich in die eine Richtung, die bisher, in der Ära des missionarischen Einbahnverkehrs, allzu lange tabuisiert war: die kirchlichen Strukturen in den einstmals sendenden Gebieten, mit ihrem Nebeneinander von kirchenloser Mission, in Gestalt überkommener Gesellschaften, und missionsloser (Volks-)Kirche — ein System, in dem die Entstehung einer „Kirche in Mission" wirksam blockiert war; denn die Heidenmission als Sonderveranstaltung, als charismatisch-freies Werk blieb allzu leicht den Spezialisten und besonders Interessierten überlassen, was wiederum die Partnerschaft mit den überseeischen Kirchen erschweren mußte.

„Ein einziges Zeugnis von den Lebenskräften des Evangeliums" müßte in dieser Lage vor allem in den Gemeinden und Kirchen der nördlichen Weltteile eine Umstellung von der im Einbahn-Verkehr operierenden West-Mission zur multilateralen, ökumenischen Welt-Mission zur Folge haben, etwa in dem Verständnis, das der neue Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, Emilio Castro, schon vor zehn Jahren vor der Synode der EKD erläutert hat: „Mission ist Weltmission, weil sie dort anfängt, wo ich stehe, und zu den Enden der Erde geht; Weltmission ist sie auch deshalb, weil sie zu mir kommt von den Christen von allen Enden der Erde und ein Segen für mein Land und für mein Volk wird."[24] Gleichsam als Bestätigung von deutscher Seite mag das Votum von Martin Lehmann-Habeck, stellvertretend für viele andere, gehört werden: „ ‚Gemeinschaft des Evangeliums' (Phil 1,5) ist Teilhabe an der Sendung Christi...Teilhaben an seiner Sendung schließt paternalistisches Verhalten aus und stellt statt dessen in Schicksalsgemeinschaft."[25] Ob die Ansätze zur Integration von Kirche und Mission, die etwa im deutschen Bereich mittlerweile zustande gekommen sind, den Anforderungen jener Schicksalsgemeinschaft genügen, bedürfte ebenso der gesonderten Untersuchung wie der Ertrag der Integration auf ökumenischer Ebene, in Gestalt der Verschmelzung des Ökumenischen Rates der Kirchen mit dem schon seit 1921 bestehenden Internationalen Missionsrat (1961). In Verbindung damit wäre ferner zu fragen, ob und wie weit das gemeinsame Teilhaben an der Sendung Christi auch, wie es etwa Walter Freytag und einigen seiner Zeitgenossen vorschwebte, die Einheit über die Grenzen der Konfession hinaus gefördert hat, die ja, wenn nicht alle Zeichen trügen, in manchen der ökumenischen Körperschaften heute vor anderen Schwerpunkten in den Hintergrund gedrängt ist — „ein *einziges* Zeugnis" also auch im Sinne jener missionarischen Gemeinsamkeit, die, wie Freytag sie verstand, mit innerer Notwendigkeit „nach der Darstellung der *einen* Kirche fragt"[26].

Neben anderen Konkretionen künftiger missionarischer Praxis, die noch zu nennen wären, sollen schließlich zwei als besonders dringlich und zugleich besonders schwierig hervorgehoben werden: das missionarische Zeugnis unter den entkirchlichten Massen der nördlichen Länder und das Verhältnis von Wort- und Tatzeugnis.

Was den ersten Punkt anlangt, so kann schon eine simple Rechnung zu denken geben, die Walbert Bühlmann kürzlich für den Bereich der katholischen Kirche aufgemacht hat. Unter den 80 Millionen Menschen in Afrika südlich der Sahara arbeiten rund 5000 katholische Missionspriester und 10000 Schwestern, viele davon aus Amerika. Auf 80 Millionen schätzt man

aber auch die Zahl der „unchurched people" in den USA — und was geschieht für sie und mit ihnen? Darf es dahin kommen, daß die sogenannte Äußere Mission zum Vorwand der Vernachlässigung der missionarischen Aufgabe im Nahbereich wird? Die historischen Gründe für diesen Zustand sind wenigstens für den Bereich der katholischen Kirche offenkundig. Mission im strengen Sinn des Begriffs war nur dort möglich, wo die kirchliche Hierarchie noch nicht etabliert war. Davon abgesehen gibt es hier freilich auch theologische Probleme, die ebenso die Situation im protestantischen Bereich betreffen, etwa die Frage der Bedeutung der Taufe, die einerseits, z.B. nach traditionell-lutherischer Überzeugung, die exklusive Voraussetzung des Glaubens ist, so daß „Volksmission" unter Getauften nur ein Zurückrufen zur Taufe sein kann; was aber soll dies andererseits in einer Situation bedeuten, in der ein Bewußtsein des Getauftseins, ja des Glaubens überhaupt nicht mehr vorauszusetzen ist, in der sich womöglich sogar eine Immunität gegen die Christus-Botschaft herausgebildet hat? Die nicht zuletzt von Christen aus den früheren Missionsgebieten bestimmte Tendenz des heutigen ökumenischen Gesprächs geht jedenfalls eher dahin, die missionarische Erstverkündigung und die sogenannte Remissionierung nicht mehr grundsätzlich zu unterscheiden, das „einzige Zeugnis" als den *einen* missionarischen Ruf zu Christus in allen Situationen zu interpretieren und die christliche Gemeinde in allen „sechs Kontinenten", nicht zuletzt auch in den nördlichen Ländern, auf die gleiche missionarische Verantwortung zu verpflichten. Sehr zu wünschen wäre dann allerdings ein Versuch, die geradezu babylonische Sprach- und Begriffsverwirrung hinsichtlich der Unterscheidung von „mission" und „evangelism" in der ökumenischen Diskussion zu überwinden. David J. Bosch[27] hat vor kurzem nicht weniger als zwölf verschiedene Modelle der Zuordnung beider Größen festgestellt; daß er selbst eine dreizehnte Variante beisteuert, verdient nach Lage der Dinge Respekt, ändert aber zunächst wenig an der faktisch herrschenden Konfusion, die zweifellos eine Herausforderung darstellt, für Hoffnung freilich vorerst nur wenig Anlaß gibt.

Eine vergleichbare Situation besteht, wie es scheint, im Hinblick auf die Zuordnung von Zeugnis und Dienst, Wort und Tat, Heil und Wohl, Mission und Entwicklung, allerdings mit dem Unterschied, daß dies Problem schon seit geraumer Zeit eine akute Scheidung der Geister und eine gelegentlich geradezu dramatische Polarisierung der unterschiedlichen Positionen hervorgebracht hat. Bereits vor über fünfzig Jahren sah sich Paul Schütz zu einer durch und durch pessimistischen Diagnose veranlaßt: „Die Mission ist einer ethischen Haltung, einem ‚Christentum der Tat' zuliebe

ihrer Sendung untreu geworden. Man meinte auf diese Weise noch ein Letztes retten zu können und hat alles verloren"; ja, „der Glaube der Christenheit (ist) an ihren guten Werken gestrandet"[28]. Hier hat offenbar die Herausforderung keinerlei Hoffnung mehr übriggelassen. Trotzdem sollte man ein solches Urteil, das natürlich aus einer anderen Zeit und Situation kommt, aufmerksam hören — nicht um es sogleich im Vollbewußtsein eigenen Besserwissens abzuqualifizieren, sondern um zu erkennen, was auf dem Spiel steht. Zum heutigen Stand der Diskussion müssen einige wenige Bemerkungen genügen.

Deutlich ist soviel, daß die Position von Schütz heute nicht mehr geteilt wird. Die Tendenz geht überwiegend in die Gegenrichtung, und dafür gibt es starke biblische und theologische Argumente. Jesu eigenes Werk kennt jene Polarisierung nicht. Allenfalls war es, wie es Karl Barth ausgedrückt hat, „gegliedert", und zwar in ein Reden, das als solches ein Tun war, und ein Tun, das als solches ein Reden war (wobei das Problem freilich in dem doppelten „als solches" steckt). Es ist bemerkenswert, daß gerade auch der „Missionsbefehl" in Mt 28, 18-20 diese Zuordnung der Dinge erkennen läßt: Die Völker sollen nicht als Teilhaber an einer Heilanstalt, nicht als Genossen eines Kults eingeladen werden, sondern sie sind einzuweisen in das, was Jesus selbst zu tun geboten hat. Gabe und Verpflichtung der Bergpredigt, das Gebot zum Dienst an den geringsten Brüdern (Mt 25, 31 ff) — das alles gehört ebenso in den Horizont der Mission wie das glaubenweckende Evangeliumszeugnis. Das evangelistische Wort steht nicht allein. Es soll begleitet sein von Zeichen, die es auch nach außen beglaubigen, ohne daß dadurch doch der Glaube entbehrlich würde. Dem entspricht auch das Bild der urchristlichen Gemeinde als einer „doppelten Bruderschaft" (Jürgen Moltmann), der manifesten Bruderschaft der Glaubenden, die um Wort und Sakrament geschart sind, und der verborgenen Bruderschaft der Armen, die von den Mächten der Unterdrückung und Ausbeutung geknechtet sind und von ihnen befreit werden sollen.

In diesem Zusammenhang dürfte auch eine Erinnerung an den Frühpietismus, insbesondere den der hallischen Observanz, angebracht sein. August Hermann Francke trat auch im Hinblick auf die Missionsaufgabe mit größtem Nachdruck für Herzensbekehrung und Wiedergeburt ein, wollte mit diesem spezifisch evangelistischen Zeugnis jedoch zugleich das verbinden, was er als „reale Verbesserung in allen Ständen in und außerhalb Deutschlands, ja in Europa und in allen übrigen Teilen der Welt" bezeichnete. In seinem Geist haben dann auch die von ihm inspirierten ersten Missionare in Südindien ihre Arbeit als eine Verbindung von „Dienst der

Seele" und „Dienst des Leibes" betrieben, in der gehorsamen Nachfolge eines Herrn, der allen Mühseligen und Beladenen Heil und Erquickung verheißen hatte, auch den Opfern der indischen Kastengesellschaft.[29] *Im* Zeichen von Gottes umfassendem Heil, *als* Zeichen dieses Heils sollten auch heute Wort und Werk, Zeugnis und Dienst wieder zusammenkommen, ohne daß jedes von ihnen doch seine eigene besondere Identität und Intention einbüßen müßte. In der Praxis der Missionswerke wie auch der Institutionen des kirchlichen Entwicklungsdienstes müßte sich zeigen, ob und wie es gelingen kann, den falschen Alternativen zu entgehen, zugleich aber auch einem Alleingang der einen gegenüber der anderen Funktion vorzubeugen.

Im Klartext und mit Hilfe eines aktuellen Beispiels gesagt: Die ökumenische „Beratergruppe für Stadt- und Land-Mission" (Urban Rural Mission), die zur Abteilung für Weltmission und Evangelisation im Ökumenischen Rat gehört, hat am 6. Februar 1978 in Puerto Rico eine Aktion in die Wege geleitet, bei der durch den Einsatz von Fischerbooten der Abbruch eines Manövers von Seestreitkräften der USA und anderer Mächte erzwungen wurde. Diese Aktion wurde in einem URM-Positionspapier vom April 1979 ausdrücklich als „wesentlicher Teil der Missions- und Evangelisationstätigkeit, zu der die Kirche berufen ist", interpretiert. 1982 entstand in der gleichen Abteilung des ÖRK für Weltmission und Evangelisation eine Erklärung über „Mission und Evangelisation" (die sich dann auch der Zentralausschuß des ÖRK zu eigen gemacht hat), in der es u.a. heißt: „*Im Mittelpunkt* dessen, wozu die Kirche in der Welt berufen ist, steht die *Verkündigung* des Reiches Gottes, das in Jesus dem Herrn, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, seinen Anfang genommen hat."[30] Für einen eingehenden Kommentar zu diesen Äußerungen ist hier nicht der Ort. Nur eine Frage soll gestellt werden: Kann man im Ernst erwarten, daß Ungereimtheiten wie diese beispielsweise einen evangelikalen Kritiker des ÖRK von der Schlüssigkeit und Integrität des ökumenischen Missionsverständnisses überzeugen? Wen wundert es, wenn selbst ein so ökumenisch aufgeschlossener Beobachter wie Ronald J. Sider die Position des ÖRK summarisch so auf den Begriff bringt: „Evangelisation bedeutet Politik, weil soziale Gerechtigkeit das Heil bedeutet"[31]? Daß es auf evangelikaler Seite nach wie vor Bestrebungen gibt, „evangelism" ausschließlich als „soul winning" zu verstehen, wobei „social action" — an sich für durchaus notwendig erachtet — eher stören würde, bestenfalls aber als entbehrliche Zutat zu gelten hätte, kann kaum überraschen.

Wir können und wollen, wie gesagt, zu der Radikalität eines Paul Schütz

nicht zurück. Die Beispiele sollen zeigen, daß allerdings der Weg zu einer Verständigung im Positiven noch lang und schwierig sein dürfte. Das „einzige Zeugnis", nunmehr im Sinne einer Integration von Wort und Tat, ist überwiegend noch Herausforderung, deren ökumenische Einlösung kaum abzusehen ist. Daß die Herausforderung dennoch hoffen läßt, mag abschließend durch ein Votum aus der DDR belegt werden: „Unsere Kirche lebt von Mission und Evangelisation — oder sie lebt überhaupt nicht." Gewiß ist es so, „daß alles am Herrn selber hängt. Aber unser Glaube ist der Spiegel von Gottes Allmacht...Mission und Evangelisation hängen in der Gegenwart in unserem Lande daran, ob wir es vermögen, das Evangelium in Lebensvollzüge zu übersetzen. Wir haben neu zu lernen, daß das Wort der Bibel kein toter Buchstabe, sondern unser lebendiger Herr ist — und daß unser Herr niemals nur geredet, sondern immer auch gehandelt hat, manchmal mit und manchmal ohne Erklärung durch Worte."[32]

„Positionspapiere", mehr oder weniger gewichtige Absichtserklärungen und Kompromißformeln zum Thema Mission gibt es heute mehr denn je — ein erstaunlicher Sachverhalt angesichts der Tatsache, daß wenigstens in der Christenheit der nördlichen Welt die Sache als solche nach wie vor eher Verlegenheit und Unbehagen bereitet. Ist das „einzige Zeugnis von den Lebenskräften des Evangeliums", auf das die Väter von Tübingen 1934 im Gefolge von Barmen hofften, doch schon mehr in Reichweite gerückt? Gerade die Vielfalt unterschiedlicher Deklarationen zeigt freilich, daß es noch gute Weile haben dürfte, bis auch die Weltmission der Christenheit ihr „Lima" erleben, das heißt, aus der Feststellung von Konvergenzen zu einem Konsensus finden könnte, der dann hoffentlich nicht nur auf geduldigem Papier stünde, der vor allem etwas von der Inspiration spüren lassen müßte, mit der zu Beginn unseres Jahrhunderts der Jude Walter Rathenau einem Nichtjuden die Dringlichkeit der missio nahezubringen suchte:[33] „Wissen Sie, wozu wir in die Welt gekommen sind? Um jedes Menschenantlitz vor den Sinai zu rufen. Sie wollen nicht hin? Wenn ich Sie nicht rufe, wird Marx Sie rufen. Wenn Marx Sie nicht ruft, wird Spinoza Sie rufen. Wenn Spinoza Sie nicht ruft, wird Christus Sie rufen."

ANMERKUNGEN

1 Neue Allg. Missions-Zeitschr. 11, 1934, S. 373.

2 Zit. b. Arno Lehmann, Die deutsche Evangelische Mission in der Zeit des Kirchenkampfes. Evang. Missions-Zeitschr. 31, 1974, 109. Verwiesen sei auch auf den „persönlichen

Rückblick" auf „Vier Jahrzehnte im Deutschen Evangelischen Missions-Tag, 1933-1973" von Missionsdirektor i.R. D. Dr. Martin Pörksen, dem einzigen noch lebenden Unterzeichner der Erklärung von Tübingen 1934 (1973 als Ms vervielfältigt).

3 Deutsche Missionsaufgabe heute? Evang. Theologie 1947, S. 155-170.

4 Noch einmal „Deutsche Missionsaufgabe heute?". Evang. Theologie 1949, S. 405-413.

5 Ebd. S. 413.

6 W. Freytag, K. Hartenstein, C. Ihmels (Hrsg.), Der große Auftrag. Weltkrise und Weltmission im Spiegel der Whitby-Konferenz des Internationalen Missions-Rats, Stuttgart/Korntal 1948.

7 Die neueste Übersicht b. H.-W. Gensichen, Art. Missionskonferenzen. Ökumene-Lexikon, Frankfurt 1983, Sp. 820-824 (Lit.).

8 Karl-Alfred Odin, Frankfurter Allg. Zeitung, 16.7.1984 (Hervorhebung von H.-W.G.).

9 Paul Schütz, Zwischen Nil und Kaukasus, München 1930, S. 245.

10 Vgl. Religion and Society, Sonderheft 4, Jg. 28, Dez. 1981, über „Tamil Nadu Conversions to Islam".

11 Westliche Identität als theologisches Problem. Zeitschr. für Mission 4, 1978, S. 104.

12 Vom Sinn der Weltmission (1950). Reden und Aufsätze II, München 1961, S. 212.

13 Einige Bemerkungen zum Verstehen von Jungen Kirchen. Reden und Aufsätze I, München 1961, S. 54 f.

14 So der von Freytag konzipierte Titel des von Martin Schlunk hrsg. Berichtbandes (Stuttgart/Basel 1939).

15 Heidenmission — die Antwort des Glaubens auf die Religionsgeschichte. Zeitschr. für Missionskunde u. Religionswissenschaft 23, 1908, S. 310.

16 WA 49, 674, 14; 19, 245, 28.

17 Vgl. Kurt Dockhorn, Art. Mission. Taschenlexikon Religion und Theologie ^{4}1983, Bd. 3, S. 277.

18 Rechtfertigung und Heilsgeschichte im Römerbrief, in: Paulinische Perspektiven, Tübingen ^{2}1972, S. 132.

19 The Call of the Minaret, New York/London ^{2}1959, S. 355.

20 Christian Mission in the Modern World, Bombay 1978, S. 38.

21 KD IV/1, S. 768.

22 A.a.O. (Anm. 3) S. 162.

23 Dogmatik, Berlin/New York ^{4}1980, S. 491.

24 Berlin-Spandau 1974. Bericht über die 3. Tagung der 5. Synode der EKD, Hannover 1975, S. 385.

25 Gemeinschaft in der Mission, epd Dok. 40/77, S. 9.

26 Reden und Aufsätze II (Anm. 12), S. 124.

27 Mission and Evangelism — Clarifying the Concepts. Zeitschr. f. Missionswissenschaft u. Religionswissenschaft 68, 1984, S. 161-191.

28 A.a.O. (Anm. 9) S. 48.

29 Vgl. H.-W. Gensichen, „Dienst der Seelen" und „Dienst des Leibes" in der frühen pietistischen Mission, in: H. Bornkamm u.a. (Hrsg.), Der Pietismus in Gestalten und Wirkungen (FS Martin Schmidt), Bielefeld 1975, S. 155-178.

30 Zit. nach dem offiziellen deutschen Text, Hamburg 1982 (Hervorhebungen von H.-W. G.).

31 Evangelism, Salvation and Social Justice, Bramcote 1977, S. 6.

32 Dietrich Mendt, Schwerpunkte der Mission und der Evangelisation, in: Stavanger 1982. Überregionale Konferenz des Luth. Weltbundes über Mission und Evangelisation, 18.-26. Mai 1982, Stuttgart 1983, S. 74 f.

33 Zit. b. Hans-Joachim Schoeps, Das Judentum, in: Die großen nichtchristlichen Religionen unserer Zeit, Stuttgart 1954, S. 95.

Auf dem Weg zum gemeinsamen Glauben

Bemerkungen zum Projekt der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung über den apostolischen Glauben heute

VON HANS-GEORG LINK

Dem kretischen Gastfreund Alexandros Papaderos

I. *Zur Fragestellung*

Die Frage nach Gemeinsamkeiten und Unterschieden im Glauben gehörte von Anfang an zu den entscheidenden Anstößen für die ökumenische Bewegung unseres Jahrhunderts. Der Generalkonvent der amerikanischen Episkopalkirche faßte bereits am 19. 10. 1910 den Beschluß, daß eine „Konferenz zur Beratung von Fragen, die den Glauben und die Kirchenverfassung betreffen, (einberufen werden soll) und daß alle christlichen Kirchen der Welt, die unseren Herrn Jesus Christus als Gott und Heiland bekennen, gebeten werden sollen, sich mit uns zur Vorbereitung und Veranstaltung einer derartigen Konferenz zu vereinigen"[1]. Dieser Aufruf, sich zur Verständigung über den christlichen Glauben zusammenzufinden, fand schon damals ein weithin positives Echo.

Die Aufgabe, die kirchentrennenden Unterschiede im Verstehen und Bekennen des christlichen Glaubens zu überwinden, ist seitdem immer dringlicher geworden. Der beschämende Konkurrenzkampf zwischen Kirchen in Missionsgebieten, der 1910 den letzten Anstoß zur Planung der ersten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung geboten hat, beeinträchtigt bis heute die Glaubwürdigkeit des christlichen Zeugnisses. Zwei Weltkriege, die beide von Europa, einem der am frühesten christianisierten Kontinente ausgegangen sind, haben die innere Aushöhlung und selbstmörderischen Aggressionen weiter Bereiche des Christentums vor aller Welt bloßgelegt. Hinzu gekommen sind besonders in der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts die weltweiten Bedrohungen von Hunger, Nuklearbewaffnung und Rassismus, die stärker denn je eine gemeinsame überzeugende Antwort des christlichen Glaubens herausfordern.

Von Anfang an hat sich die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung zur Aufgabe gemacht, dieses offenkundige Elend des Christentums von der Mitte her anzugehen und nach Kräften zu lindern und zu mindern.

Mit dem Schlüsselwort „Glauben" ist in erster Linie sein Inhalt angesprochen, wie er uns in dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist begegnet. Ihm entspricht der Vollzug des Glaubens als persönliches und gemeinschaftliches Engagement, das von den innersten bis zu den äußersten Bereichen des Lebens reicht. Deshalb gehören Glauben und Kirchenverfassung, der uns geschenkte Grund und die durch ihn begründete, in ihm gründende sichtbare Verfassung der Kirchen untrennbar zusammen. Beide sind jedoch kein Selbstzweck, vielmehr wird die in einem Glauben begründete sichtbare Einheit der Kirchen unausbleiblich der Erneuerung der Menschheit wie der Schöpfung insgesamt zugute kommen.

Der ursprüngliche Anstoß zur ökumenischen Arbeit an Fragen des Glaubens ist 1978 von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung gezielt wieder aufgenommen worden unter der Projektüberschrift: „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens heute". Nicht als ob zwischen 1910 und 1978 nichts oder nur wenig in dieser Richtung geschehen wäre; ganz im Gegenteil: Es sind — Gott sei Dank! — in dieser Zeitspanne so viele Mosaiksteine zusammengetragen worden, daß der Zeitpunkt nun gekommen zu sein scheint, eine Zusammenfassung der verschiedenen konzentrischen Bewegungen auf die Mitte des Glaubens hin zumindest zu versuchen.

Die Leitfrage des neuen Projektes kann man so formulieren: Welches Maß an Einheit und Glauben ist für die Verwirklichung der sichtbaren Einheit der Kirchen unerläßlich, ausreichend und erreichbar? Im Hintergrund steht dabei die alte Frage nach dem *quod requiritur et sufficit.*[2] Die Hauptrichtung dieser Leitfrage zielt also auf Einheit im Glauben, wie es vom Beginn dieses Jahrhunderts an der Fall war. Einheit meint natürlich nicht Einerleiheit, schon gar nicht Uniformität — das ist mehr eine deutsche als eine ökumenische Gefahr; statt dessen wird Einheit in der Vielfalt in Blick genommen: lebendige, spannungsvolle, beziehungsreiche Einheit, wie sie der trinitarischen Einheit entspricht. Es macht einen entscheidenden Unterschied aus, ob man nach dem die vielen Verschiedenen verbindenden, ihnen gemeinsamen einheitlichen Grund, Inhalt und Vollzug des Glaubens fragt oder nach der jeweils besonderen und unterscheidenden Ausprägung dieses Glaubens.

Die Frage nach der unerläßlichen Einheit im Glauben richtet sich auf das unabdingbare Minimum. Was gehört dazu? Das Bekenntnis: „Herr ist Jesus" (1Kor 12,3), ein ausführlicheres Christusbekenntnis, das Vaterunser, der trinitarische Glaube, wie er z.B. in der Basiserklärung des Öku-

menischen Rates zum Ausdruck kommt, das Nizänum, das Apostolikum, ein neues Glaubensbekenntnis, ein gemeinsames Handeln aus und im Glauben? — Die Frage nach der ausreichenden Einheit nimmt dieselben Inhalte unter dem Gesichtspunkt des Genügenden in den Blick: *satis est!* Welches Maß an Gemeinsamkeit im Glauben ist genug für die sichtbare Einheit der Kirchen? — Die dritte Fragerichtung nach der erreichbaren Einheit zielt auf das unter den Bedingungen unserer Zeit und Erde zu verwirklichende Maß an Einheit. Was ist Kleinglaube, was ist Utopie, was ist realistisch erreichbar?

So steht das Projekt über den apostolischen Glauben heute vor der gleichermaßen dringlichen wie schwierigen Aufgabe, das bereits vorhandene Maß an ökumenischer Einheit im Glauben zu ermitteln, es nach Kräften zu erweitern und dem „vollen Maß der Fülle Christi" (Eph 4,13) soweit wie möglich näher zu bringen. Es will auf diesem Weg zur Fülle des gemeinsamen Glaubens beitragen, „damit die Welt glaube".

II. *Bisherige Stationen*

Um zu verstehen, in welcher Weise die neue Studie über den apostolischen Glauben heute die schon geleistete Arbeit aufgreift und fortsetzt, ist es angebracht, sich einen kurzen Überblick über die wichtigsten bisherigen Stationen auf dem Weg zum gemeinsamen Glauben zu verschaffen.

1. Wie die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung insgesamt aus der Anglikanischen Tradition hervorgegangen ist, so gehen auch die ersten Bemühungen um die Zusammenfassung des gemeinsamen Glaubenserbes auf anglikanische Wurzeln zurück. Die sog. Lambeth-Konferenz, die Bischöfe aller Provinzen der Anglikanischen Kirchengemeinschaft versammelt, verabschiedete schon 1888 bei ihrer dritten Zusammenkunft das sog. Lambeth-Quadrilateral als gemeinsame Basis der anglikanischen Kirche. Es stellt die für Anglikaner bis heute verbindlichen vier Glaubensgrundlagen fest: die Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments, das Nizänum als altkirchliches Bekenntnis, die beiden von Christus eingesetzten Sakramente Taufe und Eucharistie sowie das historisch gewachsene Bischofsamt.[3] Man kann in dieser Zusammenstellung unschwer die Verbindung von orthodoxen (altkirchliches Bekenntnis), katholischen (Sakramente) und protestantischen (Schrift) Schwerpunkten wiedererkennen. Diese anglikanische Tradition, sich weniger als eine von anderen gesonderte Konfession zu verstehen, vielmehr sich als Kirche Jesu Christi auf der Grundlage aller

drei christlichen Hauptströme zu begreifen, ist für die Arbeit der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung wegweisend geworden.

2. Bei der ersten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 1927 in Lausanne wurde erstmals der Versuch unternommen, eine gemeinsame Glaubensgrundlage für alle dort vertretenen Kirchen zu finden. Arbeitsgruppe IV befaßte sich damals mit dem Thema: „Das gemeinsame Glaubensbekenntnis der Kirche". In dem kurzen Abschlußbericht der Gruppe[4] tauchen die Schrift und die altkirchlichen Bekenntnisse als Verkündigung und Zeugnis des „gemeinsamen christlichen Glaubens" wieder auf. Daß die Sakramente und das Bischofsamt nicht eigens erwähnt werden, läßt sich vordergründig mit der Tatsache erklären, daß zu beiden Themenbereichen eigene Arbeitsgruppen tagten. Hintergründig hat dieses beredte Schweigen sicherlich damit zu tun, daß die römisch-katholische Kirche sich nicht an der Konferenz beteiligte, auch nur wenige orthodoxe Repräsentanten, und man auf der überwiegend von protestantischen Vertretern geprägten Zusammenkunft sich über das Bischofsamt nicht ausreichend hat verständigen können. Statt dessen werden die spirituelle Erfahrung gemeinsamen Betens sowie der verbindende trinitarische Glaube im Abschlußbericht hervorgehoben. Ein besonderer Akzent liegt auf der Gemeinschaft stiftenden Kraft des Heiligen Geistes, der die Kirche auch befähigen kann, „die Wahrheiten der Offenbarung in neuen Formen auszusprechen, wenn solche durch neu auftauchende Probleme von Zeit zu Zeit notwendig werden". Wenn somit auch die theologische Gemeinsamkeit im Glauben auf dieser ersten Weltkonferenz begreiflicherweise nicht soweit gereicht hat wie bei der dritten Lambeth-Konferenz von 1888, so sind andererseits offenkundig neue Ebenen ökumenischer Spiritualität und Gemeinschaft (fellowship) erschlossen worden, die über die fragmentarische theologische Ebene hinaus tiefe gemeinsame Erfahrungen von der „Verbundenheit mit Gott und Christus" ermöglicht haben.

3. Die einzige formulierte theologische Grundlage, auf die sich die gut 300 Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates bisher haben verständigen können, ist die Basiserklärung in ihrer seit der Dritten Vollversammlung 1961 in Neu-Delhi gültigen Fassung: „Der Ökumenische Rat der Kirchen ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die den Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland bekennen und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes." Es ist bemerkenswert, daß das Verhältnis der Mitglieder des Ökumenischen Rates untereinander als „Gemeinschaft" (fellowship) beschrieben wird. Zunächst: Mitglieder können nur

„Kirchen" als ganze sein, nicht Einzelpersonen, ökumenische Gruppen oder kirchliche Gruppierungen. Darin kommt eine ekklesiologische Grundentscheidung zum Ausdruck. Protestantischen Tendenzen zu innerkirchlichen Polarisierungen und Individualisierung wird damit bewußt entgegengetreten. „Gemeinschaft" (fellowship) der Kirchen meint unbedingt mehr als einen lockeren Zusammenschluß, etwa in Form einer Föderation (federation), sie zielt auf gegenseitige Solidarität und Verpflichtung, etwa in Form eines Bundesschlusses (covenant), wie er in Vancouver 1983 gefordert und auf der individuellen Ebene z.T. vollzogen worden ist. Im Mittelpunkt der Basiserklärung steht das Bekenntnis zu Jesus Christus als Gott und Heiland, eine Formulierung, die schon bei der Gründung der Christlichen Vereine Junger Männer (CVJM)1855 in Paris verwandt worden ist. Darin zeigt sich nicht nur die traditionelle protestantische Konzentration auf die Christologie, sondern auch die theologische Verwurzelung der ökumenischen Bewegung in der Tradition freier evangelischer Zusammenschlüsse des 19. Jahrhunderts.[5] Der Schriftverweis — wie 1855 in Paris — entspricht guter reformatorischer Tradition. Ein neues Element ist der Hinweis auf die christliche Berufung und die Absichtserklärung, sie „gemeinsam zu erfüllen". Zwar wird sie inhaltlich nicht weiter entfaltet, aber die Tendenz ist offenkundig („und darum"), vom gemeinsamen Bekennen zum gemeinsamen Handeln vorzustoßen. Den 1961 hinzugefügten trinitarischen doxologischen Abschluß kann man als ein erstes ökumenisches Geschenk der orthodoxen Tradition verstehen. Diese Doxologie bringt das Christusbekenntnis mit seinem Schriftverweis, seinen ekklesiologischen Implikationen und ethischen Konsequenzen in die Weite des trinitarischen Glaubens und anbetenden Gotteslobes.

So enthält diese dichtgedrängte Basiserklärung des Ökumenischen Rates das Fundament eines gemeinsamen Glaubensinhaltes und -vollzuges, das nach weiterer Entfaltung und Gestaltung verlangt.

4. In den sechziger und siebziger Jahren hat die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung an drei verschiedenen Themenbereichen weitergearbeitet, um das Fundament des gemeinsamen Glaubens zu verbreitern.

a) Zwischen 1964 und 1971 haben vier informelle Zusammenkünfte zwischen Vertretern östlicher und orientalischer orthodoxer Kirchen stattgefunden mit dem Ziel, die seit dem vierten Ökumenischen Konzil von Chalcedon (451) andauernde Spaltung innerhalb der orthodoxen Tradition nach Möglichkeit zu überwinden. Die inzwischen veröffentlichten Tagungsergebnisse[6] zeigen, daß man sich erstaunlich weitgehend über die christologischen Differenzen zwischen mono- und dyophysitischer Tradition hat ver-

ständigen können. Die verbleibenden unterschiedlichen Akzente werden innerhalb dieses christologischen Grundkonsensus nicht mehr als kirchentrennend verstanden. Leider liegt zu diesen Ergebnissen m.W. bisher keine Stellungnahme von offizieller orthodoxer Seite vor.

b) Nach vierzigjährigen (!) theologischen Vorarbeiten sind die ökumenischen Gespräche über Taufe, Eucharistie und Amt seit 1967 in eine neue Phase eingetreten: Man hat damit begonnen, die inzwischen gewonnenen Erkenntnisse in Form schriftlicher Erklärungen festzuhalten. Dieser Prozeß ist nach weiterer fünfzehnjähriger Arbeit am 12. Januar 1982 mit der einstimmigen Verabschiedung der Konvergenzerklärungen zu Taufe, Eucharistie und Amt zu einem vorläufigen Abschluß gelangt. Diese Erklärungen gewinnen dadurch noch zusätzliche Bedeutung, daß sie unter Einschluß römisch-katholischer Theologen, die seit 1968 in der Kommission mitwirken, erarbeitet und verabschiedet worden sind. Damit liegt erstmals ein repräsentatives ökumenisches Dokument vor zu den Sakramenten und wichtigen Bereichen der Ekklesiologie.

c) In den siebziger Jahren hat die Kommission das Dokument „Eine gemeinsame Rechenschaft von der Hoffnung“[7] erarbeitet, das auf der Plenartagung in Bangalore 1978 verabschiedet worden ist. Dieses Thema ist bereits als Vorarbeit für eine gemeinsame Rechenschaft vom Glauben zu verstehen. Die christliche Hoffnung wird in drei Dimensionen entfaltet: trinitarisch, ekklesiologisch und ethisch-eschatologisch. Dieser Entwurf versucht, die traditionellen Glaubensinhalte überzeugend mit den Herausforderungen unserer Zeit zu vermitteln. Er zeichnet sich durch starke integrierende Kraft aus und mündet in die Einladung zum Risiko, ein Leben in Hoffnung zu wagen. Hier ist erstmals der Versuch unternommen worden, die wichtigsten Themen des christlichen Glaubens unter dem Gesichtspunkt der Hoffnung zusammenzufassen.

Überblickt man die Arbeit der Kommission in den beiden letzten Jahrzehnten, dann wird man sagen dürfen, daß sie in der Christologie, Ekklesiologie, Sakramentstheologie und Ethik wegweisende Ergebnisse erzielt und damit die ökumenische Verständigung über den gemeinsamen Glauben erheblich erweitert hat.

5. Unter dem Eindruck der inzwischen gewonnenen Ergebnisse hat die Gemeinsame Arbeitsgruppe aus Vertretern des Ökumenischen Rates und der römisch-katholischen Kirche nach der Fünften Vollversammlung 1975 in Nairobi eine neue Studienarbeit beschlossen: „Die Einheit der Kirche, Ziel und Weg“. Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung wurde gebeten, eine Studie über „einen gemeinsamen Ausdruck des apostoli-

schen Glaubens"[8] in die Wege zu leiten. Zu diesem neuen Themenbereich fand im Juli 1978 in Venedig eine erste Tagung statt. Ihre mehrfach überarbeiteten Ergebnisse sind in der kleinen Programmschrift veröffentlicht: „Auf dem Weg zu einem Bekenntnis des gemeinsamen Glaubens"[9]. Hier werden programmatisch Einheit, Inhalt und Form des gemeinsamen Glaubens umrissen.

Zwischen 1978 und 1983 hat man sich in verschiedenen kleineren Konsultationen zunächst mit drei besonderen Aspekten des Themas befaßt. Erstens hat man sich der seit dem 11. Jahrhundert zwischen Ost- und Westkirche strittigen Frage des *Filioque* im dritten Artikel des Nizänums zugewandt und dazu ein Memorandum erarbeitet: „Das Filioque aus ökumenischer Sicht"[10]. Zweitens bot das Jahr 1983, in dem das 1600jährige Jubiläum des *Nizäno-Konstantinopolitanums* von 381 gefeiert wurde, einen willkommenen Anlaß, seine ökumenische Bedeutung näher zu untersuchen.[11] Drittens ist man den biblischen Wurzeln des apostolischen Glaubens nachgegangen, um einigermaßen tragfähigen Boden zu gewinnen.[12]

Auf der Grundlage dieser und anderer Vorarbeiten hat dann das Plenum der Kommission in Lima 1982 einen Gesamtentwurf verabschiedet: „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens heute."[13] Er entfaltet das Thema in drei Teilen: Anerkennung, (recognition), Auslegung (explication) und Bekennen (confession) des apostolischen Glaubens. Mit diesem Entwurf von Lima liegt nun ein Vorschlag vor, wie die seit 1888 zusammengetragenen Mosaiksteine weiter verarbeitet werden sollen.

III. *Auslegen des Glaubens*

Die in Vancouver1983 ernannte Ständige Kommission (Standing Commission) für Glauben und Kirchenverfassung hat auf ihrer ersten Zusammenkunft vom 6. bis 14. April 1984 in Kreta beschlossen, bis zur nächsten Plenartagung, die für Sommer 1985 vorgesehen ist, in erster Linie die Studie über den apostolischen Glauben vorwärtszubringen. Damit beginnt ein neuer Abschnitt in der Entwicklung des Projektes, der die inhaltliche Ausarbeitung des Entwurfs von Lima in Angriff nehmen soll. An welcher Stelle soll nun der Einstieg ins Detail genommen werden? Nach längeren Überlegungen hat man sich dazu entschlossen, mit dem Mittelteil des Lima-Plans, also mit dem Auslegen des apostolischen Glaubens zu beginnen. Denn der Fortgang des Projektes hängt davon ab, ob es gelingt, „den christlichen Glauben, den uns die Apostel verkündigt haben und der uns durch die Jahrhunderte überliefert worden ist, ... sich wieder anzueignen"[14].

Dabei soll das Nizänische Glaubensbekenntnis als inhaltlicher Leitfaden dienen. Denn es hat nun einmal den unbestreitbaren Vorteil, als einziges Bekenntnis von einem Konzil (Chalcedon 451) als zusammenfasssender Ausdruck des Glaubens der noch ungeteilten Kirche anerkannt und unter den heutigen Kirchen am weitesten verbreitet zu sein. Zudem benötigt die Aufgabe, den wesentlichen Inhalt des christlichen Glaubens heute erneut zur Sprache zu bringen, einen konzentrierenden Orientierungspunkt, wenn sie nicht ins Uferlose geraten und damit undurchführbar werden soll. Sie greift auf das Glaubenssymbol der Alten Kirche zurück, um dem zukünftigen gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens den Weg zu bereiten. „Wer weit springen will, muß einen langen Anlauf nehmen." Es ist aber nicht daran gedacht, das Nizänum zur bindenden Norm für die heute erforderliche Auslegung zu machen. Soll die ökumenische Wiederaneignung des apostolischen Glaubens hilfreich und wegweisend sein, dann braucht sie leitende Gesichtspunkte. Es ist weder ihre Aufgabe, auf alle Einzelheiten auch nur des Nizänums einzugehen, noch die Grundzüge einer ökumenischen Dogmatik zu entwerfen. Statt dessen wird sie sich auf die Grundaussagen der drei nizänischen Artikel zu konzentrieren haben. Sie wird ferner herauszuarbeiten haben, in welchem Maß und in welcher Form die heutigen Kirchen in ihren unterschiedlichen Situationen den wesentlichen Inhalt des christlichen Glaubens gemeinsam verstehen und zum Ausdruck bringen können. Sie wird schließlich die entscheidenden Fragestellungen und Herausforderungen in Blick zu nehmen haben, mit denen ökumenisches Christsein angesichts der gespaltenen Christenheit und der leidenden Menschheit heute konfrontiert ist.

In einem ersten Zyklus von drei internationalen Konferenzen soll 1984/85 der Versuch begonnen werden, sich dieser anspruchsvollen Aufgabe zu stellen. Jede Konsultation wird sich schwerpunktmäßig mit einem der nizänischen Artikel auseinandersetzen. Den Anfang wird eine Tagung über den zweiten Artikel machen, die versuchen soll, eine gemeinsame Antwort auf die Frage zu finden: „Wer ist Jesus Christus für uns heute?" Die zweite Konsultation wird sich mit dem dritten Artikel befassen und hauptsächlich Fragen der Pneumatologie und Ekklesiologie erörtern. In der dritten Tagung sollen schließlich die Themen des ersten Artikels, der Glaube an Gott und seine Schöpfung, zur Sprache kommen. Um die unterschiedlichen Situationen der Kirchen von vornherein in die Überlegungen einzubeziehen, wird die erste Konferenz in Asien, die zweite in Europa oder Zentralamerika und die dritte in Afrika stattfinden.

Im Anschluß daran soll für die nächste Plenartagung der Kommission

(11.-23. August 1985 in Stavanger/Norwegen) ein vorläufiges Papier vorbereitet werden, das die Einsichten und Fragestellungen der drei Konsultationen zusammenfaßt. So mag die Hoffnung nicht unbegründet sein, daß es der Konferenz in Stavanger gelingen wird, auf dem langen Weg zum gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens einen Schritt weiterzukommen.

IV. *Anerkennen und Bekennen des Glaubens*

1. Die Hauptthemen des christlichen Glaubens für die Gegenwart auszulegen ist ein erster, aber nicht der einzige Schritt. Allerdings wird sich erst im Vollzug oder nach diesem Schritt erweisen, ob die gefundene Auslegung tragfähig genug ist, um einen weiteren Schritt zu unternehmen, der auf die Anerkennung des Nizänums als „unser aller gemeinsames Erbe von der Alten Kirche her"[15] abzielt. Damit kommt ein weiterer Gesichtspunkt in die ökumenische Arbeit am gemeinsamen Glauben hinein: Zur „geographical" Dimension („an allen Orten") gesellt sich die „chronological" („durch die Jahrhunderte"). Der gemeinsame gegenwärtige und zukünftige Glaube muß wesentlich derselbe apostolische Glaube sein, in dem wir Heutigen mit unseren Vorfahren seit der Zeit der ersten Christen verbunden sind, wenn wir unsere christliche Identität nicht verlieren wollen. Dazu kann die inhaltliche Aneignung und offizielle Anerkennung des Nizänums eine Hilfe sein. Es geht dabei also um weit mehr als nur um eine historische Rückbesinnung und eine Wiederaufnahme unseres altkirchlichen Erbes, so notwendig schon allein diese beiden Aufgaben namentlich für uns häufig zu kurzsichtigen Protestanten sind. Die in Aussicht genommene Anerkennung zielt letztlich auf eine Aufarbeitung und Neuinterpretation der verschiedenen konfessionellen Traditionen im Licht des gemeinsamen biblischen und altkirchlichen Erbes.[16] Auf diesem Weg können sie wieder als das verstanden, gewürdigt und gegebenenfalls auch korrigiert werden, was sie bei Lichte besehen sind: Ausprägungen des einen apostolischen Glaubens, Zweige desselben Baumes.

„Daher könnte der Ökumenische Rat der Kirchen die Kirchen bitten, diese integrale Einheit des christlichen Glaubens, die im nizäno-konstantinopolitanischen Symbol Ausdruck findet, erneut anzuerkennen, den Status ihrer eigenen Lehre in seinem Licht zu überprüfen, seinen Aussagegehalt als Grundlage einer umfassenderen kirchlichen Einheit zu bekräftigen und seinen Stellenwert im eigenen liturgischen Leben dort zu stärken, wo dies notwendig und aus seelsorgerlicher Verantwortung heraus möglich ist."[17]

Die Anerkennung unseres gemeinsamen christlichen Erbes braucht durchaus nicht auf das nizänische Glaubensbekenntnis beschränkt zu werden. Im Verlauf der ökumenischen Arbeit unseres Jahrhunderts hat sich eine Fülle weiterer grundlegender Gemeinsamkeiten herausgestellt, die großenteils auf früheren ökumenischen Konferenzen auch schon ausgesprochen worden sind. Von dem Christusbekenntnis und dem trinitarischen Gottesglauben der Basiserklärung des Ökumenischen Rates war bereits die Rede. Die zweite Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung verabschiedete 1937 in Edinburgh folgende Verlautbarung über die „wesentliche Einheit im Glauben":

„Wir anerkennen als höchste Norm des Glaubens die Offenbarung Gottes, wie sie in der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments enthalten und in Jesus Christus zusammengefaßt ist. Wir anerkennen das apostolische Glaubensbekenntnis und das sog. nizänische Glaubensbekenntnis als Zeugnis und Wächter jenes Glaubens, der sich in der geistlichen Erfahrung der Kirche und ihrer Glieder beständig neu als wahr erweist, und wir sind uns dabei klar, daß diese Urkunden heilige Symbole und Zeugnisse des christlichen Glaubens und nicht so sehr rechtliche Normen sind. Wir bezeugen ferner, daß die Führung durch den Heiligen Geist Gottes nach dem Abschluß des biblischen Kanons oder der Formulierung der angeführten Glaubensbekenntnisse nicht aufgehört hat, sondern daß es in der Kirche durch die Jahrhunderte hindurch ein von Gott lebendig erhaltenes Bewußtsein der Gegenwart des lebendigen Christus (in der orthodoxen Kirche als die ‚Heilige Überlieferung' bezeichnet) gegeben hat und noch gibt. Schließlich sind wir überzeugt, daß — um es mit den klassischen Worten einer der nicht bekenntnismäßig festgelegten Kirchen auszudrücken — für eine demütige und wartende Kirche ‚Gott noch mehr Licht hat, das aus seinem heiligen Worte hervorbrechen wird'. Wir Christen dieses Zeitalters sollten daher die ständige Führung durch den Geist des lebendigen Gottes suchen, wenn wir den Schwierigkeiten unserer Zeit gegenübertreten."[18]

Schon 1937 wurden also als gemeinsame Glaubensgrundlagen anerkannt: die Schrift des Alten und Neuen Testaments, das apostolische und nizänische Glaubensbekenntnis sowie die Leitung von Gottes Heiligem Geist in der Kirche durch die Jahrhunderte (Tradition). Die erste Vollversammlung 1948 in Amsterdam bestätigte die einzigartige Rolle und bleibende Bedeutung des jüdischen Volkes für die Kirche: „Unser Gott hat uns mit den Juden in einer Solidarität besonderer Art verbunden, indem er in seinem Heilsplan unser beider Bestimmung miteinander verknüpfte... Der Antisemitismus ist eine Sünde gegen Gott und Menschen."[19]

Auf der zweiten Vollversammlung 1954 in Evanston wurde u.a. die Bedeutung der gemeinsamen Taufe für die Einheit der Kirche hervorgehoben: „Wir alle empfangen seine Gabe der Taufe, durch die wir im Glauben in ihn eingepflanzt werden, selbst wenn wir uns noch sträuben, völlig mitein-

ander vereint zu werden."[20] Schließlich sind mit der Erarbeitung der sog. Lima-Liturgie 1982[21] auch die gemeinsamen Grundelemente des christlichen Gottesdienstes wieder zutage getreten.— Schon heute liegt also eine beachtliche Zahl ökumenisch anerkannter Glaubensgrundlagen vor, die darauf warten, von möglichst vielen Kirchen wiederentdeckt, anerkannt und aufgenommen zu werden.

2. Schließlich stellt der Lima-Entwurf einen dritten Schritt zur Diskussion, der von dem Weg zu einem gemeinsamen Bekennen des apostolischen Glaubens handelt.[22] Dabei ist weniger das Endziel im Blick als vielmehr die notwendigen Etappen, die „auf dem Weg" dahin passiert werden müssen. Zunächst stellt sich spätestens hier das notvolle Problem der gegenseitigen Verwerfungen, die die Kirchen in früherer Zeit ausgesprochen haben, wie z.B. Kanon I von 381 oder verschiedene Artikel des Augsburgischen Bekenntnisses von 1530. Es ist keiner Kirche, namentlich zahlenmäßig meist kleinen Minderheitskirchen nicht, zuzumuten, volle Kirchengemeinschaft mit einer anderen Kirche aufzunehmen, von der sie früher verworfen worden ist. Es müssen daher Wege gesucht und gefunden werden, auf denen die Gültigkeit früherer Anathematismen für die heutigen Nachfahren der damals Betroffenen ehrlich und eindeutig aufgehoben wird. Papst Paul VI. und Patriarch Athenagoras I. haben 1967 mit der gegenseitigen Nichtigkeitserklärung der Bannsprüche von 1054 einen eindrucksvollen Anfang gesetzt.

Ferner stellt sich auf dem Weg zu einem gemeinsamen Bekennen die Frage, wie viele Kirchen mit ihrem eigenen Bekenntnis und ihren besonderen Bekenntnistraditionen verfahren sollen, die vielfach die Grundlage ihres kirchlichen Selbstverständnisses darstellen. Die Angst vieler Kirchen vor eigenem Identitätsverlust in ökumenischen Begegnungen oder gar Vereinigungen ist gerade in den letzten Jahren wieder gestiegen und in gewissem Maße auch verständlich. Es ist ebenfalls keiner Kirche zumutbar, auf ihre besonderen Erkenntnisse und Bekenntnisse einfach zu verzichten, zumal dann nicht, wenn sie, wie etwa im Falle der Waldenser und Mennoniten, mit großen Blutopfern erkauft worden sind. Hier wird es darauf ankommen, das „Sondergut" der verschiedenen Kirchen so in die ökumenische Gemeinschaft einzubringen, daß es der Bereicherung des vielfältigen Leibes Christi und nicht länger seiner Zerspaltung dient. Dazu hat der kürzlich verstorbene römisch-katholische Theologe Karl Rahner den bedenkenswerten Vorschlag gemacht, besondere Lehrtraditionen einer Kirche nicht länger von Seiten anderer Kirchen zu verurteilen. Letztlich wird die ökumenische Gemeinschaft auf ihrem Weg zum gemeinsamen Beken-

nen danach gefragt und beurteilt werden, inwieweit es ihr gelingen wird, gemeinsame verbindliche Antworten auf die brennenden Nöte unserer Zeit zu finden.

„Ein gemeinsames Glaubensbekenntnis ist auch angesichts der kritischen Anfragen erforderlich; Fragen, vor denen alle christlichen Kirchen heute gleichermaßen stehen, die aus unseren heutigen Lebenserfahrungen erwachsen, auch wenn ihr Brennpunkt je nach Situation verschieden sein mag. Wie jede Form des Bekenntnisses zu Jesus Christus die Buße, Umkehr und Erneuerung des Bekennenden einschließt, so muß auch ein gemeinsames Bekenntnis der Kirchen, das auf die Herausforderungen der Zeit eingeht, die Umkehr und Erneuerung in der menschlichen Gemeinschaft einschließen. Das gilt an erster Stelle für die Gemeinschaft innerhalb der Kirche und zwischen den Kirchen, eine Gemeinschaft von Frauen und Männern, die alle Schranken von Rasse, Klasse und Kultur überschreitet. Aber das gilt auch für die menschliche Gemeinschaft im allgemeinen, für ihre wirtschaftlichen und politischen Konflikte auf der nationalen und internationalen Ebene, denn die Kirche legt Zeugnis ab für das Reich Gottes, das Ziel aller menschlichen Gemeinschaft."[23]

Den erwähnten Bereichen lassen sich weitere hinzufügen: das unbewältigte Verhältnis zwischen Christen und Juden, die christliche Infragestellung durch die Begegnung mit anderen Religionen, die Nuklearbewaffnung als Herausforderung für das christliche Friedensengagement, der tiefer werdende Graben zwischen Armen und Reichen als Anfrage an das christliche Verständnis von Gerechtigkeit u.a.m. Auch wenn es nicht gelingen sollte, zu gemeinsamen Antworten auf diese Herausforderungen zu gelangen, ist doch schon viel damit gewonnen, diese brennenden Fragen unserer Gegenwart nicht aus dem Blickfeld zu verlieren, wenn es darum geht, den apostolischen Glauben heute gemeinsam zu bekennen.

V. *Ausblick*

Auf welches greifbare Ergebnis steuert das Projekt über den apostolischen Glauben nun zu? Die einen erkundigen sich besorgt, andere ungeduldig danach, ob es die heimliche oder erklärte Absicht dieser Studienarbeit ist, ein neues ökumenisches Glaubensbekenntnis vorzulegen. Die Frage ist in beide Richtungen mit einem eindeutigen *Nein* zu beantworten.

„Der Ökumenische Rat der Kirchen ist nicht befugt, ein neues Bekenntnis vorzuschlagen. Der Vorschlag eines (neuen) ökumenischen Symbols des apostolischen Glaubens setzt eindeutig die Verbindlichkeit eines ökumenischen Konzils voraus. Es wäre eine der wesentlichen Aufgaben eines solchen Konzils, im Namen der ganzen Kirche den apostolischen Glauben in der eigenen Situation dieses zukünftigen Konzils zu bekennen."[24]

Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung weiß nur zu gut, daß weder ihr Auftrag noch ihre begrenzten Kräfte so weit reichen, ein

neues ökumenisches Symbol des apostolischen Glaubens zu erarbeiten. Statt dessen wagt sie sich mit dieser neuen Studienarbeit an die Aufgabe heran, eine vorbereitende Ebene zu erreichen, von der aus es leichter möglich sein wird, dem wichtigsten Auftrag des Ökumenischen Rates wie der Kommission zu entsprechen, nämlich „die Kirchen aufzurufen zu dem Ziel der sichtbaren Einheit in *einem* Glauben und *einer* eucharistischen Gemeinschaft"[25]. Jeder, auch der kleinste Schritt, der in dieser Richtung unternommen worden ist und unternommen werden wird, hat in sich Sinn und Verheißung, weil er dazu beiträgt, den Weg zu diesem Ziel zu ebnen und zu verbreitern.

Das Instrument, mit dessen Hilfe die Kommission diese Studienarbeit vorwärtszubringen hofft, ist ein zu erarbeitendes Konvergenzdokument, wie es seit 1982 zu „Taufe, Eucharistie und Amt" bereits vorliegt. Es soll unter den drei Hauptgesichtspunkten Anerkennung, Auslegung und Bekennen des apostolischen Glaubens heute die Ergebnisse zusammenfassen, die von den an dem Projekt beteiligten Personen, Gruppen und Kirchen gemeinsam vertreten werden können. Denn an der Erarbeitung dieses Konvergenzpapieres werden sich keineswegs nur Kommissionsmitglieder beteiligen. Bereits seit dem Frühjahr 1983 beschäftigen sich einzelne örtliche Gruppen auf verschiedenen Kontinenten damit, wie in ihrer jeweiligen Region der christliche Glaube zeitgemäß vergegenwärtigt werden kann.[26] Jede weitere Gruppe, die sich mit dieser Fragestellung auseinandersetzen will, ist willkommen. Nach Ablauf der offiziellen Rezeptionszeit für das Konvergenzdokument zu „Taufe, Eucharistie und Amt" (Dezember 1985) sollen auch die Kirchen eingeladen werden, sich in geeigneter Form an dieser Studienarbeit zum apostolischen Glauben zu beteiligen. Der Kommission liegt daran, den notwendigen Dialog mit Kirchen und Gruppen fortzusetzen, den sie im Zusammenhang mit den Themen „Rechenschaft von der Hoffnung", „Taufe, Eucharistie und Amt" sowie „Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche" längst begonnen hat. Dabei kann das in Aussicht genommene Konvergenzdokument eine bündelnde und klärende Funktion übernehmen.

Natürlich soll dieses Projekt auch nicht isoliert von den anderen Studien der Kommission wie des Ökumenischen Rates insgesamt durchgeführt werden. Zwar bedarf das in der jetzigen Gestalt erst sechsjährige ökumenische Kind noch des besonderen Schutzes der Kommission und eines gewissen Windschattens, um ruhig weiterwachsen zu können, aber schon bei der nächsten Plenartagung und erst recht bei der für 1988 in Aussicht genommenen fünften Weltkonferenz werden die drei Hauptstudien der Kommis-

sion „Taufe, Eucharistie und Amt", „Apostolischer Glaube heute" sowie „Einheit der Kirche und Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft" in lebhafte Wechselbeziehung zueinander treten. Darüber hinaus sollen engere Beziehungen zu den Programmen „Evangelium und Kultur" (Kommission für Weltmission und Evangelisation) und „Die theologische Bedeutung verschiedener Glaubensweisen" (Kommission für den Dialog mit Menschen verschiedener Religionen) entwickelt werden.

Die Arbeit am gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens heute weiß sich in besonderem Maße der konziliaren Gemeinschaft aller Kirchen und Christen verpflichtet, die der ökumenischen Bewegung namentlich seit Nairobi 1975 als Ziel vor Augen steht. Wenn sich auch das Projekt der Kommission aus wohlerwogenen Gründen vor-läufige, begrenztere Ziele gesteckt hat, so liegt doch in seinem Gefälle die umfassende Gemeinschaft eines wahrhaft ökumenischen Konzils, das bereits in der Vorrede zum Augsburgischen Bekenntnis 1530 gefordert, aber seit Chalcedon 451 nicht mehr Ereignis geworden ist. Denn der eine Glaube ruft nach der einen eucharistischen Gemeinschaft in einer sichtbar vereinigten Kirche Jesu Christi.—

Auf einer Bergwanderung in Kreta sagte ein guter Freund zu mir, als wir die schneebedeckten Berge der Insel erblickten: „Wir besteigen mit dem ‚apostolischen Glauben' einen solchen Berg und wissen nicht, ob wir auf seinem Gipfel jemals ankommen werden." So ist es. Später fielen mir dazu einige Sätze von Dietrich Bonhoeffer ein, die er zu seinem und anderen „Lebenswerk(en)" niedergeschrieben hat:

„Unsere geistige Existenz aber bleibt... ein Torso. Es kommt wohl nur darauf an, ob man dem Fragment unseres Lebens noch ansieht, wie das Ganze eigentlich angelegt und gedacht war und aus welchem Material es besteht. Es gibt schließlich Fragmente, die nur noch auf den Kehrichthaufen gehören (selbst eine anständige ‚Hölle' ist noch zu gut für sie) und solche, die bedeutsam sind auf Jahrhunderte hinaus, weil ihre Vollendung nur eine göttliche Sache sein kann, also Fragmente, die Fragmente sein müssen — ich denke z.B. an die Kunst der Fuge. Wenn unser Leben auch nur ein entferntester Abglanz eines solchen Fragmentes ist, in dem wenigstens eine kurze Zeit lang die sich immer stärker häufenden verschiedenen Themata zusammenstimmen und in dem der große Kontrapunkt vom Anfang bis zum Ende durchgehalten wird, so daß schließlich nach dem Abbrechen — höchstens noch der Choral ‚Vor Deinen Thron tret' ich allhier' — intoniert werden kann, dann wollen wir uns auch über unser fragmentarisches Leben nicht beklagen, sondern daran sogar froh werden."[27]

[1] Faith and Order Paper No. 1, Joint Commission appointed to arrange for a World Conference on Faith and Order, 1910, S. 3; deutsches Zitat in: H. Sasse (Hrsg.), Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, Berlin 1929, S. 6.

[2] Vgl. dazu den wichtigen Beitrag von Jean M. R. Tillard, O.P., Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Glaubensbekenntnis, in: Bangalore 1978. Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Beiheft zur ÖR 35, Frankfurt 1979, S. 216 ff.

[3] Vgl. P. Oestreicher, Art. Die anglikanische Gemeinschaft, in: Ökumene-Lexikon. Kirchen, Religionen, Bewegungen, Frankfurt 1983, Sp. 61 f.

[4] In: Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, a.a.O. S. 535 f.

[5] Vgl. dazu im einzelnen: W. Theurer, Die trinitarische Basis des Ökumenischen Rates der Kirchen, Frankfurt 1967, S. 15 ff.

[6] Does Chalcedon divide or unite? Towards Convergence in Orthodox Christology, Geneva 1981, S. 3 ff.

[7] In: Bangalore 1978, a.a.O. S. 51 ff.

[8] Vgl. Fünfter Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen, IV, 1 Der Weg zur Einheit, in: ÖR 3/1983, S. 352 ff.

[9] ÖR 3/1980, S. 367-376; Faith and Order Paper No. 100: Towards a Confession of the Common Faith, Geneva 1980.

[10] In: Geist Gottes — Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse, Beiheft zur ÖR 39, Frankfurt 1981, S. 9 ff.

[11] Vgl. dazu besonders den Bericht der Tagung in Odessa vom Oktober 1981: „Die Ökumenische Bedeutung des Nizäno-Konstantinopolitanums", in: Materialdienst der Ökumenischen Centrale Frankfurt, Februar 1982, Nr. 1.

[12] Vgl. dazu besonders den Bericht der Tagung in Rom vom Oktober 1983: „Der apostolische Glaube in der Schrift und in der Alten Kirche". Der Bericht und die Referate der Tagung sind auf Englisch im Mai 1984 als Faith and Order Paper No. 119 erschienen: The roots of our common faith.

[13] In: Schritte zur sichtbaren Einheit. Lima 1982, Beiheft zur ÖR 45, Frankfurt 1983, S. 64 ff (Sonderdruck: Apostolischer Glaube heute, a.a.O.).

[14] So die erste Empfehlung der Sektion II von Nairobi, in: Bericht aus Nairobi 1975, Frankfurt 1976, S. 34.

[15] So die Formulierung im Abschlußbericht der Gruppe IV von Lausanne 1927, a.a.O. S. 535 f; vgl. zum Ganzen Teil I des Lima-Entwurfs, a.a.O. S. 67 ff.

[16] Einen vielversprechenden Anfang in dieser Richtung macht die ökumenische Auslegung des Augsburgischen Bekenntnisses von 1530: *Confessio Augustana.* Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen, Frankfurt/Paderborn 1980.

[17] Lima-Entwurf zum apostolischen Glauben, §15, Beiheft zur ÖR 45, a.a.O. S. 69 f.

[18] VI. Die Einheit der Kirche in Leben und Gottesdienst, 3a Gleichheit im Glauben oder Bekenntnis als Grundlage für die Einheit, in: Die Einheit der Kirche. Material der ökumenischen Bewegung, ThB 30, München 1965, S. 71 f.

[19] Bericht des Komitees für das christliche Verhalten gegenüber Juden, in: Die erste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Genf 1948, S. 213, 215; Vgl. auch: Die Einheit der Kirche, a.a.O. S. 91 ff.

[20] I. Unser Einssein in Christus, in: Die Einheit der Kirche, a.a.O. S. 149.

[21] Die Eucharistische Liturgie von Lima, Frankfurt 1983.

[22] Vgl. dazu Teil III des Lima-Entwurfs, Beiheft zur ÖR 45, a.a.O. S. 74 ff.

[23] Lima-Entwurf § 26 f, a.a.O. S. 75.

[24] Lima-Entwurf § 10 c/d, a.a.O. S. 68.

[25] Verfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, III, 1; Satzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, N 2, in: Bericht aus Nairobi 1975, a.a.O. S. 327, 350.

[26] Dazu gibt es im Genfer Sekretariat der Kommission vorläufige „Anleitungen für Arbeitsgruppen" in deutscher und englischer Sprache.

[27] Brief vom 23.2.1944, in: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, München 1959, S. 153 f.

Evangelisches und römisch-katholisches Eheverständnis im Zusammenhang mit dem Codex Iuris Canonici 1983

VON ERWIN WILKENS

Verständnis und Wirklichkeit der Ehe sind in der gegenwärtigen Gesellschaft in einen gefährlichen Prozeß geraten. Sie folgen der immer breiter werdenden Tendenz, für die menschlichen Lebensordnungen die Beliebigkeit von Wertvorstellungen zu reklamieren. Nach Aufklärung, Romantik und Idealismus wurde im Laufe des 19. Jahrhunderts die Ehe als eine die privaten Vorstellungen des einzelnen transzendierende Institution, in der personale Gemeinschaft als eine sittliche Aufgabe gelebt wird, neu erkannt. Daß es für die sozialen Bezüge dieser Institution einer entsprechenden Rechtsordnung bedarf, um ihr Verbindlichkeit zu geben, stand außer Frage.

Gegenwärtig verläuft die Entwicklung jedoch in die entgegengesetzte Richtung. Die Ehe wird wieder als ein auf Kündigung angelegtes Zweckbündnis und nicht mehr als ein Selbstzweck besonderer Art verstanden. Die Partnerschaft von Mann und Frau wird auf eine von wechselhaften subjektiven Empfindungen und Bedürfnissen getragene Liebesbeziehung reduziert, für die die Bindungen der traditionellen Art als unnötig oder gar destruktiv erscheinen. Nur mit Mühe ist es in der Bundesrepublik Deutschland noch gelungen, die wichtigsten Inhalte eines verbindlichen Eheverständnisses in der Rechtsordnung festzuhalten. Aber im Scheidungsrecht und erst recht in der Scheidungspraxis wird auch dieses unterlaufen.[1] Immer mehr Menschen erliegen einer modischen Form elitärer Selbsteinschätzung, die sich unter dem Vorwand der Selbstfindung von überlieferten Le-

bensformen befreien möchte, auch auf die Gefahr hin, damit zu scheitern und wesentliche gemeinschaftsbezogene Aufgaben zu versäumen. Die wichtige menschliche Erfahrung, daß Freiheit nicht ohne Bindung gelebt werden kann und daß bestandene Ehekrisen zu den fruchtbarsten Formen menschlicher Bewährung gehören, wird auf diese Weise verfehlt.

Diese Entwicklung bedeutet für die Kirchen eine Herausforderung. Evangelische und katholische Kirchen haben bisher nach Zeiten der Konfrontation ihre Zusammenarbeit in Ehefragen überwiegend an der Problematik der konfessionsverschiedenen Ehe geübt. Darin ist das gegenwärtig Mögliche erreicht.[2] Der beiderseitige kirchliche Auftrag in Ehefragen muß aber sowohl im theologischen Gespräch wie auch gegenüber Staat und Gesellschaft darüber hinaus wahrgenommen werden. Das gemeinsame Wort beider Kirchen zur nichtehelichen Lebensgemeinschaft „Ja zur Ehe" vom 15. Oktober 1981 war dazu ein wichtiger Schritt.[3] Der am 27. November 1983 in Kraft getretene revidierte Codex Iuris Canonici (CIC 1983), in dem traditionsgemäß Ehefragen einen beträchtlichen Teil ausmachen, gibt Veranlassung, das theologische Gespräch mit neuen Impulsen weiterzuführen.[4] Zwar hat es vor Jahren im internationalen Bereich bereits einen beachtlichen ökumenischen Dialog gegeben.[5] Aber auch hier war die konfessionsverschiedene Ehe das eigentliche Problemfeld, zudem gibt es durch die Entwicklung auf dem nichtkirchlichen Gebiet für das ökumenische Gespräch eine erhöhte Dringlichkeit und durch die weiteren Auswirkungen des Zweiten Vatikanischen Konzils (Vat II) günstige Voraussetzungen.

Die folgenden Hinweise sollen vornehmlich Übereinstimmungen und Verschiedenheiten im Eheverständnis als Gesprächsgegenstände verzeichnen, um ein Zusammenwirken in Kirche und Öffentlichkeit zu fördern.

I. *Römisch-katholisches Eheverständnis*

Der CIC 1983 muß nach den Aussagen der Päpste, die an ihm beteiligt waren (Johannes XXIII., Paul VI. und Johannes Paul II.), in einem inneren Zusammenhang mit dem Vat II gesehen werden. Dieses sollte eine innerkirchliche Erneuerung im Sinne eines aggiornamento bewirken und dabei die Einheit der Christenheit als Fernziel im Auge haben. Von der Kirche soll nicht mehr triumphalistisch, klerikal und juridisch gesprochen werden. An diesem Werk soll der CIC 1983 teilhaben. Nur so ist auch zu verstehen, daß der vor einiger Zeit zum Generalsekretär des Jesuitenordens berufene deutsche Pater Johannes Günter Gerhartz, Professor für Kirchenrecht,

von dem CIC 1983 als dem wahrscheinlich wichtigsten Akt des gegenwärtigen Pontifikates spricht.[6]

Die katholische Kirche hat in der Pastoralkonstitution des Vat II über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes" (GS) ihr Eheverständnis neu formuliert (GS 47-52). Darin wird der Ehebund als innige Gemeinschaft des Lebens und der Liebe zwischen den Eheleuten beschrieben. Der personale, ganzheitliche und dauerhafte Charakter der Ehe wird in immer neuen eindringlichen Formulierungen geradezu gepriesen. Mann und Frau gewähren sich in inniger Verbundenheit der Personen und ihres Tuns gegenseitig Hilfe und Dienst. Die Institution der Ehe und die eheliche Liebe sind auf die Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft hingeordnet und finden darin gleichsam ihre Krönung. Diese Liebe wird durch den eigentlichen Vollzug der Ehe in besonderer Weise ausgedrückt und verwirklicht. Wörtlich heißt es dann:

„Jene Akte also, durch die die Eheleute innigst und lauter einswerden, sind von sittlicher Würde; sie bringen, wenn sie human vollzogen werden, jenes gegenseitige Übereignetsein zum Ausdruck und vertiefen es, durch das sich die Gatten gegenseitig in Freude und Dankbarkeit reich machen" (GS 49).

Der Begriff „Bund" weist auf den für die katholische Kirche typischen ekklesiologisch-sakramentalen Charakter der Ehe von Getauften hin, er erinnert an den Bund Gottes mit seinem Volk. Dieser Ehebund hat eine rechtliche, eine personale und eine geistliche Dimension. Vertrag und Sakrament sind in ihm identisch. Gelegentlich begegnet einem in der Literatur der Wunsch, das Eheverständnis hätte noch stärker im Bundescharakter gegenüber den juristischen Elementen des Vertrages verankert werden sollen. Der neue Kodex legt diese Konzilsaussagen in seiner eigenen Legaldefinition zugrunde:

„Der Ehebund (matrimoniale foedus), durch den Mann und Frau miteinander die Gemeinschaft des gesamten Lebens begründen (totius vitae consortium), die auf Grund ihrer natürlichen Eigenart auf das Wohl der Ehegatten wie auf die Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft hingeordnet ist (ordinatum), wurde von Christus dem Herren unter Getauften zur Würde eines Sakramentes erhoben. Deshalb kann es zwischen Getauften keinen gültigen Ehevertrag geben (contractus), ohne daß er zugleich Sakrament wäre" (can. 1055 § 1 und 2).

Diese Formulierung bedeutet einen Markstein in der Rechtssetzung der katholischen Kirche. Lehre und Recht sprechen nicht mehr von den Ehezwecken, unter denen die Zeugung und Erziehung der Nachkommenschaft den ersten Rang einnahmen. Zwischen den Zielen der ehelichen Gemeinschaft wird keine hierarchische Stufung mehr angenommen (Haupt- und Nebenzweck, CIC 1917/18 can. 1013). Auch vom „ius in corpus" ist nicht mehr die Rede. Auf diese Weise könnte man besser als bisher der Erkennt-

nis Rechnung tragen, daß es in der Ehe Inhalte gibt, die sich juristisch nicht erfassen und deshalb auch nicht juristisch sichern lassen. Die Revision des Codex läßt die Systematik und den Umfang des bisherigen Eherechts unangetastet. Grundlage ist die (übrigens auch von katholischen Theologen und Kanonisten angefochtene) Identität von Ehevertrag und Ehesakrament. Dies führt in Verbindung mit der kanonischen Form der Eheschließung, mit den kasuistisch sehr detaillierten Gültigkeitsbedingungen und mit der faktischen Unauflöslichkeit des gültig geschlossenen Ehebandes zu einem perfekten Eherecht von großer Geschlossenheit. Das Interesse der Kirche, sich der Gültigkeit der Ehe zu vergewissern und die kirchliche Mitwirkung an ihr zu gewährleisten, ist verständlich. Aber das dafür entwickelte Geflecht von Regelungen göttlichen und kirchlichen Rechts führt zu einem Rechtssystem, das Ebenen sehr unterschiedlicher Qualität miteinander vereinigt. So wird beispielsweise die Gültigkeit einer Ehe und damit auch ihr sakramentaler Charakter an die kirchliche Ordnungsvorschrift der kanonischen Eheschließung gebunden. Die Übernahme dieser Vorschrift hat allein im deutschen Bereich eine nach Millionen zählende Zahl kanonisch ungültiger Ehen bewirkt. Es ist zudem ein befremdlicher Gedanke, daß eine ohne kirchliche Mitwirkung geschlossene Ehe von getauften Christen nicht in ihr Glaubensleben mit hineingenommen werden kann. Andere rechtliche Mängel verursachen eine Ungültigkeit der Ehe von Anfang an, die aber unter Umständen erst nach längerer Ehedauer festgestellt wird. Zeitbedingtes Kirchenrecht wird zum Kriterium geistlicher, sittlicher und personaler Sachverhalte. Überhaupt besteht die Tendenz, die absolute Ebene des Dogmas und des göttlichen Rechts mit der relativen Ebene wandelbaren Kirchenrechts zu vermischen. Damit erhält das kirchliche Recht eine Autorität, die ihm nicht zukommt und zur Immobilität des Rechtssystems führt.

Ein tragender und im ökumenischen Gespräch besonders umstrittener Bestandteil des katholischen Eherechts ist das Prinzip der Unauflöslichkeit, das neben der Einheit eine wesentliche Eigenschaft der Ehe ist. Das sonst gegenüber geschlossenen Prinzipien um der Lebenswirklichkeit willen gern angewandte Schema von Regel und Ausnahme oder Gebot und Dispens scheidet hier aus. Das Band der nach den Vorschriften des kanonischen Rechts gültig geschlossenen Ehe wird bei Lebzeiten beider Eheleute als tatsächlich unzerstörbar interpretiert. Das Prinzip der Unauflöslichkeit ist daher aufs engste mit dem Gültigkeits- und Ungültigkeitswesen im Eherecht verbunden. Die katholische Kirche steht hier vor dem Problem, wie die absolute Unauflöslichkeit als Wesensbestandteil der Ehe mit der

menschlichen Unzulänglichkeit im konkreten Fall zu vereinbaren ist. Paul Mikat beruft sich in seinem Aufsatz „Möglichkeiten einer Leitbildfunktion des Ehescheidungsrechts" hierzu auf die „Erklärung über die religiöse Freiheit" (Vat II). Danach besteht die Verwirklichung religiöser Wertvorstellungen ihrem Wesen nach vor allem in inneren, willentlichen und freien Akten, durch die sich der Mensch unmittelbar auf Gott hinordnet. Akte dieser Art, so die Konzilserklärung, „können von einer rein menschlichen Gewalt weder befohlen noch verhindert werden". Mikat zieht daraus folgenden Schluß:

„So läßt sich dann auch die absolute Unauflöslichkeit der Ehe im Unterschied zur grundsätzlichen letztlich nur aus einer freiwillig angenommenen Lebens- und Glaubensüberzeugung vorleben — die sich der vom Staat konzedierten Ausnahmemöglichkeiten der Ehescheidung ja nicht zu bedienen braucht —, nicht aber mit Mitteln des staatlichen Rechts erzwingen. Der religiös neutrale Staat setzt sich nicht in Widerspruch zu sich selbst, wenn er die Ehe und die Familie als solche möglichst und — soweit rechtliche Mittel überhaupt tragen — in ihrer Dauer sichert, aber andererseits den Notausgang der Ehescheidung offen hält."[7]

Anders könnte es auch von evangelischer Seite nicht gesagt werden. Freilich ist sofort zu fragen, ob diese Überlegung nicht analog auch für Recht und Ordnung in der Kirche gelten muß. Tatsächlich gerät die katholische Kirche mit der absoluten Geschlossenheit des Unauflöslichkeitsprinzips in immer größer werdende Schwierigkeiten, wie die kirchliche Diskussion über Ehescheidung, Wiederverheiratung und Zulassung von wiederverheirateten Geschiedenen zu den Sakramenten zeigt.[8] Solange die katholische Kirche am bestehenden System festhält, meldet sich verstärkt die Versuchung, in einen Bereich verfeinerter Nichtigkeitsmöglichkeiten auszuweichen, um wenigstens die gröbsten Ungereimtheiten in den Auswirkungen des Prinzips zu korrigieren.[9]

In diese Richtung weisen auch Erwägungen, mit Hilfe einer Deutung des Begriffes des Ehevollzuges im Sinne einer vollen Lebens- und Liebesgemeinschaft anstatt eines einmaligen ehelichen Aktes zu einem personalen Verständnis der Verwirklichung von Ehe zu kommen. Manche meinen, daß der neue Canon 1061 in diese Richtung weise, wenn er die volle Gültigkeit einer Ehe an den Vollzug des ehelichen Aktes humano modo bindet. Auch die neu in den Codex eingefügte Bestimmung zum Ehewillen, daß die Eheschließenden „psychisch" in der Lage sein müssen, die wesentlichen Pflichten in der Ehe zu übernehmen, könnte hier bedeutsam werden (can. 1095 Ziffer 3).

Die Kanonistik steht damit vor einer interessanten Aufgabe. Sie kann ihr aber nur gerecht werden, wenn ihr die Moraltheologie entsprechend vor-

arbeitet und dem Personalprinzip im Eheverständnis gegenüber der Justitiabilität ehelicher Sachverhalte mehr Geltung verschafft. Das enge Verständnis der Unauflöslichkeit einer einmal am Anfang gültig geschlossenen Ehe, wonach ehezerstörende Defekte bestenfalls auf juristisch faßbare Ungültigkeitsbedingungen am Anfang der Ehe zurückgeführt werden müssen, bildet hier vorerst eine Barriere. Nach dem geltenden Rechtssystem liegen die Ungültigkeitsbedingungen auf dem Feld der Ehehindernisse oder der Konsensmängel.[10]

Hinweise auf die Unangemessenheit des geschlossen normativ bestimmten juridisch-formalistisch gehandhabten Ehewesens werden von katholischer Seite mit durchaus beachtlichen Argumenten abgewehrt. Einmal ist es der Hinweis auf die Erfordernisse einer Weltkirche, die nicht allein unter Gesichtspunkten differenzierterer europäischer Verhältnisse beurteilt werden dürften; und zweitens sehe sich die katholische Kirche genötigt, angesichts eines umfassenden moralischen Verfalls als eine der letzten Bastionen an geschlossenen moralischen Prinzipien festzuhalten; die größere Liberalität der evangelischen Kirchen, sogar bis in die eigene Pfarrerschaft hinein, ermutige die katholische Kirche nicht zu einer umfassenden Revision moraltheologischer und rechtsethischer Grundlagen. Man wird über diese Fragen miteinander diskutieren müssen. Je näher man ökumenisch aneinanderrückt, desto mehr ist man gegenseitig von den Mängeln des anderen mit betroffen. Aber man wird noch ganz anders nach der Sachgemäßheit kirchlicher Rechtsbestimmungen in Ehesachen zu fragen haben. Was macht eigentlich die Ehe zur Ehe und was macht ihre „Gültigkeit" aus? Wann und woran zerbricht eine Ehe? Was sollen eigentlich Ehepartner tun, die nicht miteinander fertig geworden sind? Welche Rolle spielt in diesem ganzen Zusammenhang die Frage der Schuld? Bernhard Häring hat schon vor Jahren seine Kirche mit großer Leidenschaft dazu aufgerufen, ihre ganze Gültigkeits- und Ungültigkeitspraxis zu überprüfen und möglichst völlig fallenzulassen:

„Eine Nichtigkeitserklärung in einer Frage der Gnadenordnung ist immer eine schwerwiegende Sache, zumal wenn sie verallgemeinert wird. Der Hl. Geist ist so frei! Gott sieht Ehen, die rechtlich ungültig sind, aber mit ehrlichem Gewissen und in dem Bestreben seinen Willen zu suchen, eingegangen wurden, und er läßt sie in der Liebe wachsen. Die Kirche sollte nicht so kategorische Erklärungen abgeben, die nicht sehr viel Respekt verraten vor der souveränen Freiheit Gottes, aus einer Ehe ein sichtbares Zeichen seiner Liebe auf der Schöpfungsebene und im Bereich der Erlösung zu machen. Es ist meine tiefe, in langem Studium gereifte Überzeugung, daß die Kirche früher oder später sich verpflichtet fühlen wird, keine Ehe, in der ein wahrer und freier Ehewille vorhanden ist und auch sozial bekundet wurde, für nichtig zu erklären!"[11]

Ohne Zweifel würde dies eine folgenreiche Maßnahme sein. Zugleich wäre auch die heutige Praxis der Unauflöslichkeit des Ehebandes zu revidieren, die ja mit dem jetzigen Gültigkeits- und Nichtigkeitswesen eng verbunden ist. Die Wesensbestimmung der Unauflöslichkeit ist unaufgebbar. Aber das Verständnis des faktisch unzerstörbaren Ehebandes bei Lebzeiten der Eheleute ist zeitbedingt. Die katholische Kirche kennt auch sonst Sachverhalte göttlichen Rechtes, die nicht unter allen Umständen in jedem Einzelfall durchsetzbar sind, ohne daß eine pastorale Lösung und ein Fortgang des geistlichen Lebens verhindert wird. Warum soll das, was im Mischehenwesen möglich ist, nicht auch in der Behandlung gescheiterter Ehen und Eheleute möglich sein?

Im Anschluß an die Neuformulierung des Eheverständnisses von GS und CIC 1983 ist eine Bemerkung zur Geburtenregelung, zur Empfängnisverhütung und zur Sexualität in der Ehe erforderlich. GS vermeidet es, aus dem Verzicht auf die alte Lehre von den Ehezwecken Schlußfolgerungen für die Bewertung der geschlechtlichen Vereinigung zwischen Mann und Frau in der Ehe zu ziehen. Wenn die Ehe als ein unauflöslicher personaler Bund verstanden wird, der nicht nur zur Zeugung von Kindern eingesetzt ist, und wenn es keine Abstufung von Ehezwecken gibt, dann gehören Liebe als menschlich-geistige Gemeinschaft und als leibliche Begegnung miteinander zusammen. Leiblichkeit ist kein Bereich, der dem geistigen Leben bei rechtem Verständnis und Gebrauch entgegengesetzt wäre. Dann kann es wohl die Mahnung zu ehelicher Keuschheit, gegenseitiger Rücksichtnahme und vernünftiger Geburtenregelung geben, nicht aber den Nachklang einer biblisch unbegründbaren Abwertung sexueller Vereinigung von Mann und Frau und eine darauf fußende Unterscheidung zwischen natürlichen und unnatürlichen, erlaubten und unerlaubten Weisen der Empfängnisverhütung.[12]

Die hauptsächlichen Schwierigkeiten für eine zwischenkirchliche Verständigung in der Mischehenfrage im Sinne eines modus vivendi lagen im früheren Recht an zwei Stellen. Einmal ging es um die geistliche Wirklichkeit der anderen Kirche und ihrer Glieder, also um das eigentliche zentrale ökumenische Thema. Solange die katholische Kirche an ihrem mehr exklusiven Selbstverständnis als Kirche Jesu Christi festhielt und die anderen Kirchen entsprechend bewertete, konnte sie sich zu keiner Regelung verstehen, die ihre Glieder mit kirchlicher Billigung praktisch in eine unkontrollierte Mischehe hinein freigab; und zweitens mußte sie die Frage der Kindererziehung klären, da es von der Verpflichtung göttlichen Rechtes

keine Dispens gibt. Für beide Fragen ergaben sich die Lösungen aus den Beschlüssen von Vat II und dem neuen Recht.

Das Konzil brachte durch seine ekklesiologischen Beschlüsse das eigene Kirchenverständnis in eine ökumenisch orientierte Bewegung. Nichtkatholische Gemeinschaften sind zwar von der vollen Gemeinschaft der katholischen Kirche getrennt, aber auch als getrennte Kirchen und kirchliche Gemeinschaften haben sie „Bedeutung und Gewicht im Geheimnis des Heiles", vom Geist Christi werden sie als „Mittel des Heiles" gebraucht.[13] Die katholische Kirche gibt damit einen Alleinvertretungsanspruch für alle Getauften auf. Nach Lehraussagen dieser Art muß sie es sich versagen, in der Mischehe vornehmlich eine Glaubensgefahr für die eigenen Glieder zu sehen und unter allen Umständen für die Gültigkeit einer Mischehe auf der Beachtung der kanonischen Eheschließungsform zu bestehen. Außer vom Ehehindernis selbst kann nun auch von der katholischen Eheschließung zugunsten einer anderen öffentlichen Eheschließung dispensiert werden.

Von ähnlich gewichtiger Bedeutung für das Mischehenrecht ist das Votum des Konzils zum Ehesakrament vom 20. November 1964, das zur weiteren Verwendung an Papst Paul VI. übergeben wurde. Darin bahnte sich ein Durchbruch in der Frage der Kindererziehung an. Die Verpflichtung des Katholiken zur Kindererziehung auch in der Mischehe konnte neu definiert werden. Von der Verpflichtung als solcher kann die katholische Kirche nach ihrem Verständnis des göttlichen Rechtes nicht abgehen. Aber sie kann zwischen der prinzipiellen Verpflichtung und der moralischen Gewißheit hinsichtlich der tatsächlichen Erfüllung dieser Verpflichtung unter allen denkbaren Umständen unterscheiden und auf die Sicherung dieser moralischen Gewißheit verzichten. Unter Berufung auf die Erklärung des Konzils zur Religionsfreiheit wird so der Raum gewonnen, in dem die beiden Ehepartner unterschiedlicher Konfession in gegenseitiger Rücksichtnahme auf die beiderseitigen Gewissensanliegen zu gemeinsamen Entscheidungen kommen können. Damit ist die Gültigkeit einer Mischehe praktisch auch nicht mehr an die endgültige und vorweggehende Entscheidung über die Konfessionszugehörigkeit der Kinder gebunden.[14] Die damit vorbereitete Neufassung des Mischehenrechtes erfolgte nach einer weiteren Revisionsphase durch das Motu proprio von Papst Paul VI. „Matrimonia mixta" vom 31. März 1970.[15] Dieser Erlaß mußte als vorgezogene Teilrevision des in Arbeit befindlichen neuen Codex betrachtet werden und ist deshalb auch so gut wie unverändert in den CIC 1983 übernommen worden. Die einzelnen Daten dieses neuen Mischehenrechtes sind kurz zusammengefaßt folgende (cc. 1124 — 1129):

1. Zunächst ist zu sagen, daß abweichend vom „Motu proprio" 1970 das Ehehindernis der Konfessionsverschiedenheit fallengelassen und durch ein Verbot ersetzt wurde, das für die Eheschließung eine ausdrückliche Erlaubnis durch den Ortsordinarius erforderlich macht, wenn ein gerechter und vernünftiger Grund vorliegt.

2. Diese Erlaubnis darf nicht erteilt werden, wenn folgende Bedingungen nicht erfüllt sind:

a) Der katholische Partner muß sich bereit erklären, die Gefahr des Glaubensverlustes zu beseitigen, und das aufrichtige Versprechen abgeben, alles in seinen Kräften Stehende zu tun (se omnia pro viribus facturam esse), daß alle seine Kinder in der katholischen Kirche getauft und erzogen werden.

b) Von diesem Versprechen des katholischen Partners muß der andere Partner rechtzeitig unterrichtet werden, damit feststeht, daß er sich des Versprechens und der Verpflichtung des katholischen Partners bewußt ist.

c) Beide Partner müssen über die Zwecke und Wesenseigenschaften der Ehe unterrichtet werden, die von keinem der Vertragsschließenden ausgeschlossen werden dürfen.

3. Was die bei der Mischehe einzuhaltende Eheschließungsform angeht, sind die Vorschriften der üblichen kanonischen Form einzuhalten.

4. Wenn darin große Schwierigkeiten entstehen, hat der Ortsordinarius des katholischen Teils das Recht, von der Formpflicht im Einzelfall zu befreien. Es bedarf zur Gültigkeit der Ehe irgendeiner öffentlichen Form der Eheschließungsfeier.

Amtlich ist man in der katholischen Kirche der Auffassung, daß mit diesen Regelungen von 1970/83 das gegenwärtig mögliche Optimum eines ökumenisch und pastoral orientierten Mischehenrechtes erreicht ist. Es kann nicht verschwiegen werden, daß auf der evangelischen Seite gegen diese ganze Verbots-Dispens-Struktur große Bedenken bestehen. Doch bietet das neue Recht Möglichkeiten für eine gute ökumenische Zusammenarbeit. Es kann damit gerechnet werden, daß die zu erwartenden Ausführungsbestimmungen der Deutschen Bischofskonferenz dazu ihren Beitrag leisten.

II. *Evangelisches Eheverständnis*

Im folgenden sollen besonders diejenigen Aspekte evangelischen Eheverständnisses angesprochen werden, um die das ökumenische Gespräch ge-

hen sollte. Zugleich geht es um einen Bezug zur Sozialfunktion der Ehe, der das Eherecht und besonders das Ehescheidungsrecht gerecht werden muß.[16]

Reformatorische Theologie beschreibt die Ehe als Stiftung Gottes nicht von der Heilsordnung, sondern vom Schöpfungsglauben her. Sie ist als seine Ordnung in das weltliche Regiment Gottes eingefügt und damit der schützenden Rechtsordnung der weltlichen Herrschaft, heute also des Staates, aufgegeben. Dieser andersartige Ansatz liegt der bekannten Formulierung Martin Luthers zugrunde, die er dem sakramentalen Eheverständnis der katholischen Kirche entgegensetzt: die Ehe ist „ein äußerlich leiblich Ding wie andere weltliche Hantierung"[17]; oder an anderer Stelle: sie ist ein „äußerlich weltlich Ding wie Kleider und Speise, Haus und Hof, weltlicher Obrigkeit unterworfen"[18]; schließlich eine dritte Aussage: „Demnach weil die Hochzeit und Ehestand ein weltlich Geschäft ist, gebührt uns Geistlichen oder Kirchendienern nichts darin zu ordnen oder regieren, sondern lassen einer jeglichen Stadt und Land hierin ihren Brauch und Gewohnheit, wie sie gehen."[19]

Das Verhältnis von Mann und Frau in der Ehe ist aber nach biblischem Verständnis abbildfähig für das Verhältnis von Jesus Christus zu seiner Gemeinde (nach Eph 5,25 ff) und damit der „allergeistlichste Stand" (Luther), ein „matrimonium institutum a Deo". Das Problem liegt darin, daß diese Christusbeziehung der Ehe diesseits der Grenze liegt, die an die Heilsordnung rührt. Wenn die Ehe auch in eine möglichst enge Beziehung zur Gnadenordnung in Christus zu bringen ist, so ist sie im Unterschied zum katholischen Verständnis doch kein Gnadenmittel, nicht Instrument göttlicher Gnadenmitteilung, sondern eine irdische Lebensgemeinschaft, die auf das Empfangen göttlicher Gnade in Jesus Christus angewiesen ist. Von daher kann man sagen, daß der von Gott gestiftete Ehestand Gegenstand des Glaubens ist, der in seiner letzten Tiefe erst in Jesus Christus erkannt und erfüllt wird.

Hans Dombois spricht auch für das evangelische Eheverständnis ungeniert vom „Numinosum des Ehegeheimnisses":

„Eben dies ist das Geheimnis der Ehe, das Gott mit, neben und unter einem höchst zufälligen und willkürlichen menschlichen Handeln bewirkt, daß zwei Menschen sich in einer ganz einzigartigen, unwiederholbaren Weise begegnen und einander zum exemplarischen Nächsten werden. Gerade die natürliche Ehe ist in Gottes Wort gefaßt und mit Gottes Wort verbunden. Man könnte sie, wenn man den belasteten Ausdruck nicht scheut, als ein Sakrament des Alten Bundes bezeichnen". Der Protestant, fügt Dombois hinzu, weiß „von diesem Numinosum des Ehegeheimnisses gemeinhin kaum noch etwas. Die Lehre der Kirche verführt ihn unausgesetzt dazu, dieses Geheimnis ethisch mißzuverstehen."[20]

Es ist nicht uninteressant, daß auch der Kieler Jurist, Prof. Hans Hattenhauer, in seinem Aufsatz „Luthers Bedeutung für Ehe und Familie" auf der Suche nach einer neuen Beschreibung des „Ehegeheimnisses" ist. Er fragt, ob nicht die Institutionenlehre „eine verweltlichte Form der Sakramentstheorie" ist, mit der Luthers Auslieferung der Ehe an die Obrigkeit wiedergutgemacht werden sollte. „Das Bürgertum, welches aus dem Widerstand zum Obrigkeitsstaat entstanden war, wollte seine Ehelehre staatsfrei begründen. Es mußte sie deshalb mit einer staatliche Eingriffe ausschließenden Heiligkeit versehen. Die Rückkehr zur Sakramentslehre war ihm in den protestantischen Territorien versperrt. War die Institutionslehre etwa eine Ersatzlösung, die weltliche Form einer Rückkehr zur Sakramentstheorie?"[21] Hans Dombois, der Vater einer theologischen Institutionenlehre, würde dieses Verständnis von Institution freilich wohl nicht „verweltlicht" nennen.

Es ist also nicht damit getan, die evangelisch-katholische Differenz im Eheverständnis auf die Alternative Sakrament oder weltlich Ding zu bringen. Die evangelische Ablehnung des sakramentalen Charakters der Ehe ist im Verständnis des Sakraments des Neuen Bundes wie auch der Ehe begründet; sie erstreckt sich auf die Verrechtlichung des Sakraments, auf das mit dem Sakramentsverständnis verbundene Konkurrenzverhältnis zum weltlichen Recht (voller Jurisdiktionsanspruch) und auf den legalistischen Rigorismus, mit dem die Unauflöslichkeit vertreten wird. Hier muß man freilich berücksichtigen, daß die Unauflöslichkeit nach katholischer Lehre nicht vom Sakrament her begründet wird. Die wesentlichen Eigenschaften der Einheit und Unauflöslichkeit gehören schon naturrechtlich zum Wesen der vollkommenen Eheordnung. Sie erhalten in der sakramentalen Ehe der Getauften eine besondere Festigkeit. Aber auch Ungetaufte leben naturrechtlich in gültiger Ehe (matrimonium legitimum). Soweit der Sinn der Sakramentalität darin liegt, die eheliche Verbindung in den Bereich der Erlösung, also in die Zugehörigkeit zu Christus mit hineinzunehmen, kann evangelische Theologie darin weithin folgen.

Die Weltlichkeit der Ehe bedeutet zugleich ihre allgemeine Geltung. Mag sich die eigentliche Tiefendimension im Verständnis der Ehe nur dem Glauben an Jesus Christus erschließen, so wird doch die Ehe nicht erst durch das Christsein der Eheleute konstituiert. Die Ehe ist ihrem Bestande und ihren konstitutiven Merkmalen nach für alle eine Realität. Sie ist immer der eine selbe von Gott geschaffene Ehestand. Auch Heiden führen diese Ehe. Sie kommt zustande durch die übereinstimmende Willenserklärung eines Mannes und einer Frau, einander in einer geistig-leiblichen Gemeinschaft

exklusiv und auf Lebenszeit anzugehören. In diesem Sinne müssen der Beginn der Ehe und ihr Bestand rechtlich geordnet und geschützt werden. Ehe erscheint so als vorgegebene Ordnungsform der Gemeinschaft. Man tritt ein in die Ehe, um sie zugleich immer wieder neu in personaler Lebensgemeinschaft zu verwirklichen.

Im Horizont des christlichen Glaubens bedeutet der Consensus der Eheleute zugleich Bejahung des Zusammengefügtwerdens durch Gott. Darum ist die Ehe für Christen der Raum der Heiligung, der Verwirklichung ihres christlichen Gehorsams. Daß es dabei in der Ehe um ein Leben über menschliche Zwecke und Kräfte hinaus geht, gehört zum christlichen Zeugnis (Mt 19,10). Luther warnt davor, den Eintritt in die Ehe als „Scherz oder Kinderspiel" anzusehen: „Wer von dem Pfarrherr oder Bischof Gebet und Segen begehrt, der zeiget damit wohl an, in was Fahr und Not er sich begibt und wie hoch (sehr) er des göttlichen Segens und gemeinsamen Gebets bedarf zu dem Stande, den er anfähet".[22]

Es kann nicht fraglich sein, daß auch nach evangelischem Verständnis die Ehe ihrem Wesen und ihrer inneren Qualität nach Ausschließlichkeit und Unwiderruflichkeit umfaßt. Die ungeteilte, bedingungslose und auf Dauer geltende Hingabe der Ehegatten aneinander macht den Glanz, die Kraft und auch die Würde der Ehe aus. Eine Ehetheorie, die die Scheidung als einen im Eheverständnis bereits angelegten Wesensbestandteil oder gar als ein Recht oder einen Rechtsanspruch einschließen würde, ist im christlichen Verständnis unvertretbar (erinnert sei an die Ehetheorien der Aufklärung, des Idealismus und der Romantik).

In der Lebenspraxis aber geht es um die Durchsetzbarkeit des Prinzips der Unauflöslichkeit im Konfliktsfall. In der personalen Lebensgemeinschaft der Ehe kommt es darauf an, daß Mann und Frau die ihnen gebotene Einheit jeder für sich und beide zusammen in immer neuen Entscheidungen verwirklichen. Vorgegebene Institution und immer neue Verwirklichung bleiben die Pole im lebendigen Vollzug der Ehe. Die hier zu treffenden Entscheidungen müssen im Ganzen freie Entscheidungen sein. Wo diese Freiheit fehlt, kann sie durch kein äußeres Zwangsmittel ersetzt werden. Es kann der christlichen Gemeinde deshalb auch nicht darum gehen, eine ihrer Einsicht in das Wesen der Ehe entsprechende Ehezucht unter allen Umständen gesetzlich zu erzwingen. Es gibt eheliche Konfliktfälle, in denen das weltliche Recht eine seiner Urfunktionen wahrzunehmen hat, die äußere Ordnung zu wahren, ohne letztlich heilen zu können.

Ein unqualifizierter Anspruch auf Ehescheidung kann dennoch nicht erhoben werden. Deshalb kann es notwendig sein, dem Begehren der Ehe-

scheidung die Wahrung der transpersonalen sozialethischen Dimension der Ehe entgegenzusetzen. Der übergeordnete Wille der Gemeinschaft hat aber da seine Grenzen, wo er nur um so größere Unordnung anrichten und den Konfliktstoff in einer Weise mehren würde, die das Bild der Ehe vollends zunichte machte. Deshalb gehört es zum Dienst an der Ehe und an den betroffenen Eheleuten, den Ausweg der Ehescheidung zu schaffen. Freilich kann ein Ehescheidungsrecht der Rechtsgemeinschaft in unserer geschichtlichen und kulturellen Situation nur dann die Zustimmung der christlichen Gemeinde finden, wenn es sich als Ausnahmerecht gegen die eigentlich gemeinte Ordnung versteht.

Die Unauflöslichkeit gehört zum Wesen der Ehe; die Ehescheidung ist die Konsequenz aus dem Versagen der Eheleute an ihrer Aufgabe und das Eingeständnis der Grenzen innerhalb der Möglichkeiten des bloßen Gesetzes. Darum kann es prinzipiell für die rechtliche Ehescheidung nur einen einzigen Grund geben, nämlich die bereits eingetretene objektive Zerstörung der Ehe. Solche Zerstörung der Ehe ist Verstoß gegen ihr Wesen und ihre Ordnung, menschliche Katastrophe und Verletzung der gebotenen Liebe. Deshalb ist Zerstörung der Ehe theologisch betrachtet immer schuldhaft. Schuld aber ist hier in erster Linie Unglaube, geistliches Versagen, Verweigerung der Versöhnung, Abweisung des Angebotes Gottes, das Leben in der Ehe über die Grenzen der Möglichkeiten des Gesetzes hinaus zu führen. In der Eheseelsorge und in der Seelsorge an Partnern einer zerstörten Ehe wird immer darauf zu drängen sein, daß nicht Unschuld gegen Schuld ausgespielt und Schuld gegen Schuld aufgerechnet wird.

Ehe ist ein Stück der geistigen, geistlichen und seelischen Existenz der Ehepartner, sie ist zum unverlierbaren Bestandteil ihres Lebens geworden. Ehescheidung löscht die Ehe niemals aus, sie gleicht einem Bruch, dessen Spuren für immer bleiben. Die Partner einer zerstörten und rechtlich geschiedenen Ehe bleiben aneinander gebunden, wenn auch in der Weise der Verpflichtung, einander zu vergeben und sich miteinander zu versöhnen. Diese gegenseitige Versöhnung aber ist nur möglich auf dem Grund angenommener Versöhnung Gottes. Hans Dombois zitiert die Äußerung eines erfahrenen Scheidungsanwaltes, selbst geschieden und wiederverheiratet:

„Je länger ich Scheidungsprozesse führe, desto mehr bin ich von der Unscheidbarkeit der Ehe überzeugt. Die Scheidungsgründe der Parteien sind erfahrungsgemäß nach kurzer Zeit für sie ins Wesenlose versunken. Aber viele dieser geschiedenen Parteien zeigen, für mich deutlich erkennbar, einen untergründigen Bruch. Sie vermögen über die Erstmaligkeit und Einmaligkeit dieser Ehe auch dann nicht hinwegzukommen, wenn diese sicherlich nicht für sie die erste Geschlechtsgemeinschaft gewesen ist."[23]

III. *Zum Ehescheidungsrecht*

Das seit dem 1. Juli 1977 in der Bundesrepublik geltende Ehescheidungsrecht, im I. Gesetz zur Reform des Ehe- und Familienrechts vom 14. Juni 1976 (1. EheRG), ist weiterhin umstritten und bedarf auch hier noch einer kürzeren Betrachtung, da es sich um ein Musterbeispiel für das Verhältnis von Recht und Ethik handelt. Da auch die katholische Kirche dem religiös neutralen Staat eine rechtliche Ordnung der Ehescheidung zugesteht, hat es hier keine evangelisch-katholische Kontroverse gegeben.

Durch die Institution des Rechts schafft, bewahrt und verwirklicht die Rechtsgemeinschaft die Grundregeln, die für das Leben der Gemeinschaft unentbehrlich sind. In der Ethik besinnt sich die Gemeinschaft auf eine zusammenhängende Wertordnung, die alle Mitglieder verpflichtet, ungeachtet der Verschiedenheit einer religiösen, philosophischen oder weltanschaulichen Begründung. In den personalen Lebensbereichen wirft aber das Verhältnis von Recht und Ethik schwerwiegende Fragen auf, wie sich in den vergangenen Jahren außer bei der strafrechtlichen Neuregelung des Schwangerschaftsabbruchs besonders im Ehe- und Ehescheidungsrecht gezeigt hat. Im letzteren ist dies deutlich an der Frage hervorgetreten, ob dem Ehescheidungsrecht die Verschuldensfrage oder der objektive Tatbestand der Zerrüttung einer Ehe als Strukturprinzip zugrunde gelegt werden soll. Diese Unterscheidung hat nichts mit der Frage zu tun, ob das Scheitern einer Ehe auf Schuld und Verantwortung der Eheleute zurückzuführen ist. Dies steht für die sittliche oder gar seelsorgerliche Betrachtung völlig außer Frage. Vielmehr geht es um die Frage, ob jeder denkbare Verschuldenstatbestand schon zur völligen Zerstörung einer Ehe führen muß und ob das juristische Instrumentarium zur Feststellung von Schuld und Verantwortung im personalen Bereich ausreicht.

Die evangelische Kirche hat unter ausdrücklicher Zustimmung katholischer Theologen und Juristen für das seit 1977 in der Bundesrepublik Deutschland geltende Ehescheidungsrecht die Anwendung des Zerrüttungsprinzips empfohlen.[24] Dabei hat sie sich nicht von vordergründigen Motiven leiten lassen. Weder die Forderung nach Erleichterung noch auch die nach einer Erschwerung wird der Aufgabe der Ehescheidung gerecht. Vielmehr müssen das Scheidungsrecht und die Scheidungspraxis sachgemäß sein. Sachgemäß sind sie dann, wenn sie dem Institutionscharakter der Ehe und ihrer fundamentalen Bedeutung für den einzelnen und für die Gemeinschaft adäquat sind. Die Ehe und die auf ihr beruhende Familie sind Quellen für die Selbstbestimmung des einzelnen und für die Sinnfindung

des Lebens, für Erziehung und Bildung von jungen Menschen, für Kultur und Humanität in der Gesellschaft. Endgültigkeit und Ganzheit bilden die Grundpfeiler der Wirklichkeit und des Verständnisses der Ehe. Es geht deshalb nicht an, das gesellschaftlich verpflichtende Eheverständnis und seine Verwirklichung als bloß private Zielsetzung dem einzelnen zu überlassen. Staat und Gesellschaft haben die Aufgabe, den Schutz von Ehe und Familie als ein Grundrecht in unserer Verfassung zum festen Bestandteil der Rechts-, Gesellschafts- und Sozialpolitik zu machen. Auch die einzelne Ehe repräsentiert institutionelle Qualität, die auch die subjektiven Interessen transzendiert. Deshalb sind auch entsprechende Maßstäbe an Ursachen und Feststellung einer Ehezerstörung anzulegen. In einem schon 1955 erschienenen Aufsatz des theologischen Systematikers Gerhard Gloege „Vom Ethos der Ehescheidung“[25], der für die Zustimmung der evangelischen Kirche zum Zerrüttungsprinzip den entscheidenden Anstoß gegeben hat, identifiziert sich der Verfasser ausdrücklich mit Ausführungen von Hans Dölle. Dieser sagt: „Alle in der empirisch-historischen Rechtswirklichkeit anerkannten einzelnen Scheidungsgründe, gerade auch die, die auf Verschulden beruhen, sind letztlich nur mit der durch sie bewirkten irreparablen Zerstörung des ehelichen Verhältnisses zu legitimieren.“ Verschulden eines Ehegatten kann „als solches nicht ausreichen zur Begründung eines Scheidungsrechts“. „Die Existenz der Ehe ist ein so hoher Wert, daß nur bei totaler Zerstörung der Ehe selbst ihre staatliche Aufhebung gefordert werden kann.“ Versteht man die Ehe nicht konsensual als gegenseitige Übereinkunft, sondern institutional als „überpersönliches Gebilde von Eigenwert“, so gilt:

„Für die Ehescheidung handelt es sich weniger um die Frage: Ist das subjektive Recht eines Ehegatten verletzt? als vielmehr darum: Ist das objektive Recht der Ehe total zerstört? Dieses ist mit jenem durchaus nicht notwendig gegeben. Aber darum ist das Verschulden nicht ohne Bedeutung. Es hat für die Ehescheidung...zwei Funktionen: Erstens ist es ein starkes Indiz für die Zerrüttung der Ehe. Zweitens schließt es trotz Zerrüttung der Ehe das Recht des Schuldigen aus, die Scheidung der Ehe zu fordern.“

Für ein derartiges sachgemäßes und adäquates Scheidungsrecht bietet das Verfassungsrecht der Bundesrepublik Deutschland gute Voraussetzungen. Wenn das Grundgesetz in Art. 6 Abs. 1 die Ehe unter den besonderen Schutz der staatlichen Ordnung stellt, dann ist klar, daß es sich dabei nicht um eine beliebige und auswechselbare Vorstellung, sondern um einen bestimmten Inhalt von Ehe handelt.

Der Gesetzgeber ist also in Fragen des Eherechts an die Strukturprinzipien von Ehe und Familie gebunden. Er hat dies aus Anlaß des 1. EheRG

vom 14. Juni 1976 (BGBL I S. 1421) dadurch noch einmal ausdrücklich anerkannt und unterstrichen, daß er § 1353 I BGB mit dem Satz ergänzte: „Die Ehe wird auf Lebenszeit geschlossen". Das Bundesverfassungsgericht hat in seinem Urteil vom 28. Februar 1980 zu den Scheidungsgründen im 1. EheRG (§§ 1564-1568) diese Aussage als Leitprinzip des Eherechts bezeichnet und hinzugefügt:

„Bei der Regelung der Voraussetzungen für die Eheauflösung hat der Gesetzgeber einen erheblichen Gestaltungsspielraum; jedoch ist er dabei an die verfassungsrechtliche Gewährleistung der grundsätzlich unauflöslichen Ehe gebunden. Deshalb muß das Scheidungsrecht auch eheerhaltende Elemente enthalten. Die Ehescheidung hat für die Rechtsordnung die Ausnahme zu bilden."

Es ist zu fragen, ob der Gesetzgeber und auch das BVerfG diesen Grundsätzen gerecht geworden sind. Die Frage kann nicht rundheraus bejaht werden. Der Übergang vom Verschuldensprinzip zum Zerrüttungsprinzip im Scheidungsrecht erfolgte nur sehr unbefriedigend.[26] Bei aller Zustimmung auch seitens der Kirchen zum Zerrüttungsprinzip im neuen Scheidungsrecht kam es schon im Laufe des Gesetzgebungsverfahrens zu starken Differenzen. Das durchaus akzeptable Verfahren, die unheilbare Zerrüttung einer Ehe mit Hilfe von Fristen und Fristablauf häuslicher Trennung erkennbar zu machen und dadurch auf eine möglichst objektive Grundlage zu stellen, verband sich mit einem wertfreien Formalismus (und mitunter auch mit einem ideologischen Dogmatismus), die für eine beweglich gehaltene differenzierende Anwendung im Einzelfall keinen Raum mehr ließen. Der Vorwurf der Scheidungsautomatik, der Verstoßungsscheidung und der vorweg ermöglichten Kalkulierbarkeit einer Scheidung war die Folge. Die evangelische Kirche hatte von Anfang an davor gewarnt, das Zerrüttungsprinzip zu überspitzen. Sie hatte sich vielmehr dafür eingesetzt, der Anwendung des Prinzips Gegengewichte beizugeben, die eine Orientierung an den Wesensaussagen zur Ehe und eine Berücksichtigung der Gerechtigkeit im Einzelfall ermöglichen.

Auch das BVerfG hat gegenüber diesen starken Mängeln des Gesetzes und der auf ihm beruhenden Judikatur keine entscheidende Abhilfe schaffen können. Die Entscheidungen des BVerfG vom 28. Februar und 21. Oktober 1980 haben zwar einige hilfreiche Interpretationen, Ergänzungen und Änderungen gebracht, sie sind aber den entscheidenden kritischen Einwendungen ohne tiefere Durchdringung der Materie ausgewichen. Nur an einem einzigen Punkt ist das BVerfG im Scheidungsrecht der Kritik gefolgt, in dem es sich gegen die Befristung in der Anwendung der Härteklausel bei streitigem Scheidungsverfahren nach dreijähriger häuslicher Trennung gewandt hat (§ 1568 II BGB). Damit ist wenigstens an einem einzigen

Punkt die Möglichkeit der gerichtlichen Abweisung einer Scheidungsklage festgehalten worden. Hierzu steht freilich die Regelung durch den Gesetzgeber noch aus.

Die hohe Wertschätzung der Ehe bleibt auf diese Weise für das Rechtsleben platonisch. Die Aufgabe, die sich aus allem ergibt, geht als Anfrage an die Kirchen, an die Eltern und an die Familien, an die Schulen, an uns alle zurück.

ANMERKUNGEN

1 Erwin Wilkens, Zur verfassungsrechtlichen Prüfung der Scheidungsgründe im 1. EheRG, Zeitschrift für das gesamte Familienrecht 27, 1980, 527-533; ders., Milderung der Scheidungsautomatik. Zum Beschluß des BVerfG betr. § 1568 II BGB, a.a.O. 28, 1981, 109-111.

2 Walter Schöpsdau, Konfessionsverschiedene Ehe. Ein Handbuch. Kommentar und Dokumente zu Seelsorge, Theologie und Recht der Kirchen (Bensheimer Hefte, Heft 61), Göttingen 1984; Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland. Band 3: Ehe, Familie, Sexualität, Jugend. Mit einer Einführung von Erwin Wilkens. Hrsg. von der Kirchenkanzlei der EKD, Gütersloh 1981.

3 Text in Band 3 der Denkschriften der EKD, S. 63 ff.

4 Codex des kanonischen Rechtes (auctoritate Joannis Pauli Papae II promulgatus). Hrsg. im Auftrage der Deutschen und Berliner Bischofskonferenz. Lateinisch-deutsche Ausgabe. Verlag Butzon und Bercker, Kevelaer 1983; Handbuch des katholischen Kirchenrechts. Hrsg. von Joseph Listl, Hubert Müller, Heribert Schmitz. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1983; Norbert Ruf, Das Recht der katholischen Kirche nach dem neuen Codex Iuris Canonici — für die Praxis erläutert. Verlag Herder, Freiburg 1983; Hugo Schwendenwein, Das neue Kirchenrecht. Gesamtdarstellung. Verlag Styria, Graz 1983; Reinhold Sebott, Das neue kirchliche Eherecht, Verlag Josef Knecht, Frankfurt 1983; Werner Böckenförde, Der neue Codex Iuris Canonici, Neue Juristische Wochenschrift 36, 1983, 2533-2540.

5 Ehe und Mischehe im ökumenischen Dialog. Schlußberichte des anglikanisch/katholischen Dialogs, des katholisch/lutherisch/reformierten Dialogs und des katholisch/lutherischen Dialogs in Schweden. Herausgegeben und eingeleitet von Joachim Lell und Harding Meyer. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt 1979; vgl. auch: Die Kirchen und die Ehe. Hrsg. von Hanns Engelhardt. Beiheft zur Ökumenischen Rundschau Nr. 46. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt 1984.

6 Johannes Günter Gerhartz, Das neue Gesetzbuch der Kirche. In: L'Osservatore Romano 13, Nr. 6 vom 4. Februar 1983 (dt. Ausgabe).

7 Paul Mikat, Möglichkeiten einer Leitbildfunktion des Ehescheidungsrechts, in: Religionsrechtliche Schriften. Abhandlungen zum Staatskirchenrecht und Eherecht. Hrsg. von Joseph Listl, 2. Halbband, Berlin 1974, S. 1076.

[8] Matthäus Kaiser, Geschieden und wieder verheiratet. Beurteilung der Ehen von Geschiedenen, die wieder heiraten. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1983.

[9] Martha Wegan, Ehescheidung. Auswege mit der Kirche. Verlag Styria, Graz, [2]1983. Die Verf. ist Anwältin bei der Sacra Romana Rota.

[10] S. hierzu die Ausführungen bei Bruno Primetshofer, Bemerkungen zum Eherecht des künftigen Codex Iuris Canonici, in: Theologisch-praktische Quartalsschrift 1982, S. 344.

[11] Bernhard Häring, Noch nicht gelöste Probleme in der Mischehenfrage, in: Orientierung 34, 1970, S. 134.

[12] S. hierzu Luchesius A.H. Smits, Kontrolle der Geburten im neuen Verständnis der Ehe, in: Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput. Hrsg. von Johann Christoph Hampe, Bd. III, Kösel-Verlag, München 1967, S. 280-290.

[13] Dekret über den Ökumenismus, Vat II, Art. 3.

[14] S. Bernhard Häring, Kommentar zum Votum des Konzils über die Mischehen (Art. 5 des Entwurfs des Votums über das Sakrament der Ehe), in: Das Zweite Vatikanische Konzil, Teil 3, Lex. f. Th. u. Ki. 1968, S. 599-601.

[15] S. u. a. Johannes G. Gerhartz, Das Mischehenrecht Papst Paul VI., die Bischofssynode (1967) und das Motu proprio „Matrimonia mixta" (1970), in: Theologie und Philosophie 45, 1970, S. 481-525; Erwin Wilkens, Neuordnung mit Sprengkraft. Zum Motu proprio „Matrimonia mixta", in: Evangelische Kommentare 3, 1970, S. 340-342.

[16] Außer auf Handbücher und Monographien sei auf folgende Auswahl von einschlägigen Titeln verwiesen: Hans Dombois, Kirche und Eherecht. Studien und Abhandlungen 1953-1972, Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1974; ders., Unscheidbarkeit und Ehescheidung in den Traditionen der Kirche. Ist die Unauflöslichkeit der Ehe absolut? Chr. Kaiser Verlag, München 1976 (Theol. Ex. heute Nr. 190); Ehe — Institution im Wandel. Zum evangelischen Eheverständnis heute. Im Auftrag der Bischofskonferenz der VELKD hrsg. von Günther Gaßmann, Lutherisches Verlagshaus, Hamburg 1979; Horst Georg Pöhlmann, Ehe und Sexualität im Strukturwandel unserer Zeit, in: Kerygma und Dogma 30, 1984, S. 176-199; Theologische Realenzyklopädie Bd. IX.

[17] Vom ehelichen Leben (1527), WA X 2, S. 283.

[18] Von Ehesachen (1530), WA XXX 3, S. 205.

[19] Ein Traubüchlein für die einfältigen Pfarrherrn (1529), WA XXX 3, S. 74.

[20] Hans Dombois, Grundprobleme des Ehescheidungsrechts, in: Kirche und Eherecht, S. 192f, s. Anm. 16.

[21] Hans Hattenhauer, Luthers Bedeutung für Ehe und Familie, in: Luther und die Folgen. Beiträge zur sozialgeschichtlichen Bedeutung der lutherischen Reformation. Hrsg. von Hartmut Löwe und Claus-Jürgen Roepke. Chr. Kaiser Verlag, München 1983, S. 106.

[22] Luther in der Einleitung zum Traubüchlein (1529), WA XXX 3, S. 74.

[23] Hans Dombois, Kirche und Eherecht. Studien und Abhandlungen 1953-1972, Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1974, S. 192.

[24] Vgl. hierzu den in Anm. 2 genannten Band der Denkschriften der EKD; außerdem Paul Mikat, Zum Übergang vom Verschuldensprinzip zum Zerrüttungsprinzip, in dem in Anm. 7 genannten Aufsatzband S. 1097 ff. Die bedauerliche Polemik in dieser Angelegenheit in dem in Anm. 16 genannten Aufsatz von H.G. Pöhlmann beruht auf Unkenntnis der juristischen und theologischen Zusammenhänge sowie der Vorgänge bei der Gesetzgebung und der einschlägigen Verfahren vor dem BVerfG; s. hierzu die in Anm. 1 genannten Aufsätze.

[25] Gerhard Gloege, Vom Ethos der Ehescheidung, in: Gedenkschrift für D. Werner Elert. Beiträge zur historischen und systematischen Theologie, hrsg. von Friedrich Hübner u.a., Berlin 1955, S. 335-358.

[26] S. hierzu die in Anm. 1 genannten Aufsätze des Verf.

Transnationale Konzerne und die Kirchen

VON GERHARD GROHS

I. *Das Transnationalen-Programm des Ökumenischen Rates*

Die zunehmende Verflechtung der internationalen Wirtschaftsbeziehungen hat nicht nur neue Abhängigkeiten, sondern auch neue internationale Organisationsformen der Weltwirtschaft geschaffen.

Auch die Kirchen sind seit dem Zweiten Weltkrieg in eine Phase starker internationaler Verflechtungen getreten, die ihren Ausdruck im Ökumenischen Rat der Kirchen und in der katholischen Weltkirche finden, die nicht nur durch die Reisetätigkeit der Päpste, sondern auch durch internationale Konzile und Weltkonferenzen und die weltweite Tätigkeit kirchlicher Entwicklungsinstitutionen gekennzeichnet ist. Gerade die letzteren haben sehr enge Kontakte zwischen den Kirchen der Entwicklungsländer und der Industrieländer ermöglicht. Das hat zur Folge, daß sich die Kirchen Afrikas, Asiens und Lateinamerikas an ihre Schwesterkirchen in Europa und den USA wenden, wenn sie von Maßnahmen ihrer Regierungen oder ausländischer Interventionen betroffen werden, die ihre Existenz und Freiheit und die ihrer Gemeindemitglieder bedrohen. Immer wieder sind Menschenrechtsverletzungen in den Ländern der Dritten Welt, aber auch in manchen Industrieländern zu beobachten, die von den Kirchen kritisiert werden und gegen die sie die Hilfe der Weltchristenheit in Anspruch zu nehmen versuchen.

In den letzten 10 Jahren wurde in zunehmendem Maße auch die Tätigkeit transnationaler Konzerne auf internationalen kirchlichen Konferenzen diskutiert. Transnationale Konzerne (TNCs) sind nach der Definition der Internationalen Arbeitsorganisation (ILO): „Öffentliche, gemischt-wirtschaftliche oder private Unternehmen, die Produktions-, Vertriebs-, Dienstleistungs- oder sonstige Einrichtungen außerhalb des Landes besitzen oder kontrollieren, in denen sie ihren Sitz haben."

Da nach dieser Definition weit über 10 000 TNCs existieren, engt man den Begriff auf die etwa 500 größten Unternehmen ein, die schätzungsweise die Hälfte des gesamten Welthandels abwickeln und deren Größe zu den heutigen Diskussionen Anlaß gibt. Dazu gehören Ölfirmen wie Shell und Esso, Autofirmen wie General Motors, Ford, Renault, Mercedes und VW, Chemiekonzerne wie BASF und Hoechst, Ciba Geigy und andere Konzerne, Nahrungsmittelfirmen wie Nestle, Elektrokonzerne wie Siemens und

Philips und, für die Entwicklungsländer besonders wichtig, das sogenannte Agro-Business, von dem z. B. 3 große Konzerne 85 % des Welt-Teemarktes kontrollieren. 4 große Konzerne beherrschen 60-65 % des Weltzuckermarktes und 3 den Weltbananenmarkt zu 80 %.[1]

Diese Firmen werden von den einen als die Motoren der internationalen Entwicklung neuer Technologien, Produkte und Organisationsformen angesehen, die die engen nationalen Grenzen sprengen und Vorboten einer neuen Weltgesellschaft sind.

Die anderen sehen sie als unkontrollierbare Machtkonzentrationen an, die ihre übergroßen Profite in ihre Heimatländer transferieren, niedrigste Löhne zahlen, für die Entwicklungsländer unnütze Produkte herstellen und, wie ITT im Chile Allendes[2], nicht davor zurückschrecken, selbst Regierungen zu stürzen, wenn sie ihren Interessen entgegenstehen. Auf einer vom Ökumenischen Rat einberufenen Konferenz bezeichneten Vertreter asiatischer Kirchen die TNCs sogar als „intrinsically evil", d.h. als an sich böse oder die Inkarnation des Bösen.

Beide Positionen finden sich auch in den Kirchen des Ökumenischen Rates, weshalb auf der 5. Vollversammlung des ÖRK in Nairobi 1975 gefordert wurde, sich kontinuierlich mit diesem Thema zu beschäftigen. Das Zentralkomitee des ÖRK beschloß dann ein Jahr darauf, daß die Entwicklungsabteilung (CCPD) des ÖRK ein Studienprogramm über die Rolle der Transnationalen Konzerne im Entwicklungsprozeß ausarbeiten solle.

1978 wurden dann in Zürich vom Exekutivausschuß des ÖRK die Richtlinien des Programms festgelegt. Es sollte ein „Studien- und Aktions-Programm" sein, das also Informationen sammeln und in den Dialog sowohl mit den Konzernleitungen als auch mit den Opfern der Aktionen von TNCs treten sollte. Letztere wurden allerdings als die wichtigste Gruppe für das Programm angesehen, da der ÖRK sich immer als Anwalt der Armen und Entrechteten, der Ausgebeuteten und der Verfolgten angesehen hat.

CCPD veröffentlichte eine vierteljährlich erscheinende Zeitschrift „SHARING", in der Dokumente über die Erfahrungen von Kirchen und Gemeinden mit TNCs veröffentlicht wurden. Die meisten dieser Beiträge wurden dann von CCPD 1982 in dem Buch „TNCs. A challenge to Churches and Christians" publiziert.

Es wurden dann regionale Treffen der kirchlichen Mitarbeiter organisiert, die sich mit Problemen der TNCs befaßten, und zwar in Lateinamerika, Westeuropa, Osteuropa, Asien, Pazifik-Australasien und Afrika. Die Ergebnisse wurden in SHARING bekanntgemacht. Die abschließende

Konferenz fand dann vom 23.-28. November 1981 in der Evangelischen Akademie Bad Boll statt.[3]

Parallel dazu wurden in Zusammenarbeit mit der International Christian Union of Business Executives (UNIAPAC) in der Schweiz 1975, 1977 und 1979 Konferenzen mit Vertretern der TNCs organisiert, an denen auch Katholiken teilnahmen und die recht kontrovers verliefen. Auch mit Vertretern der internationalen Gewerkschaftsbewegung wurden durch den Stab des ÖRK Gespräche geführt.

II. *Konzerne, Gewerkschaften und Dritte Welt*

Es wurde in allen diesen Diskussionen klar, daß TNCs nicht isoliert gesehen werden können, sondern Teil des gegenwärtigen Weltwirtschaftssystems mit allen seinen Vor- und Nachteilen sind. Da die gegenwärtige Weltwirtschaftsordnung aber den Industrieländern mehr Vorteile bietet als den Entwicklungsländern, sieht man von den OPEC-Staaten ab, wird diese Ungleichheit besonders deutlich bei den größten Wirtschaftsorganisationen der Weltwirtschaft, also bei den Transnationalen Konzernen. TNCs sind keine Sozialinstitutionen, sondern an der Erwirtschaftung von Gewinnen interessiert, hierarchisch organisiert und, wie auch andere Unternehmen, von den Rahmenbedingungen abhängig, die der Staat in den Ländern setzt, in denen sie investieren.

In unserer europäischen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte hat unsere Industrie von den frühkapitalistischen Manufakturen bis zur heutigen sozialen Marktwirtschaft einen Lernprozeß durchgemacht, der auf den Druck der Gewerkschaften und ihnen verbundenen Parteien hin sie gezwungen hat, soziale Mindestnormen anzuerkennen, die vom Staat kontrolliert werden. So hat z. B. das Bundeskartellamt in der Bundesrepublik Deutschland die Aufgabe, zu große Machtkonzentrationen in bestimmten Sektoren der Wirtschaft zu verhindern. Die Gewerkschaften haben die Tarifhoheit und damit die Möglichkeit, in regelmäßigen Abständen die Löhne und Arbeitsbedingungen auszuhandeln. Durch das Betriebsverfassungsgesetz, das Personalvertretungsgesetz und das Mitbestimmungsgesetz sind die Gewerkschaften an wichtigen Entscheidungen der Konzernleitungen beteiligt, und eine Fülle von Gesetzen regelt die Sicherheit des Arbeitsplatzes, die Arbeitszeit, Arbeitslosenversicherung und Ruhestandsansprüche.

Alles das gibt es auf internationaler Ebene nicht. Die Gewerkschaften sind bis heute national organisiert und auch dort in sehr unterschiedlicher

Weise. In vielen Ländern der Dritten Welt gibt es überhaupt keine Gewerkschaften oder nur staatlich kontrollierte Gewerkschaften ohne Streikrecht oder Gewerkschaften, die so schwach und zersplittert sind, daß sie keine Gegenmacht gegenüber der Industrie entwickeln können.

Auf Weltebene gibt es drei internationale Gewerkschaftsverbände, von denen der eine, der IBFG, westlich orientiert ist und der andere (WGB) den sozialistischen Ländern verbunden ist. Hinzu kommt der erheblich kleinere Internationale Verband Christlicher Gewerkschaften (WVA). Diese sind weder als einzelne noch, was bisher nicht zu realisieren ist, gemeinsam fähig, die TNCs zu kontrollieren bzw. eine internationale Gegenmacht zu bilden.[4]

Kleine Staaten, wie man sie in Afrika, Asien und Lateinamerika findet, sind nicht in der Lage, eine ausreichende Kontrolle über mächtige internationale Konzerne und ihre Finanzmacht auszuüben. In der EG gibt es dafür Ansätze, und auch die sozialistischen Länder haben dafür Interesse, wie etwa die Kooperation des FIAT-Konzerns mit der Regierung der UdSSR gezeigt hat. Große Entwicklungsländer wie Indien haben ebenfalls gesetzliche Vorkehrungen getroffen. Doch bleibt das Problem, daß weder nationale Regierungen noch nationale Gewerkschaften einen TNC hindern können, seine Betriebe in einem Land zu schließen und sie in einem anderen Lande zu eröffnen, wenn sich dort bessere Rahmenbedingungen bieten, weil dort keine oder schwache Gewerkschaften sind, die Umweltauflagen und die Steuern geringer sind. Immer wieder ist es zu Betriebsschließungen und Massenentlassungen gekommen, da die Leitung eines TNCs beschloß, einen Betrieb zu schließen, für den die nationale Regierung große Investitionen in Form von Steuererleichterungen, Infrastrukturmaßnahmen, verbilligten Krediten und Grundstücksüberlassung geleistet hatte.

Ein besonders drastisches Beispiel konnte man im Senegal beobachten, wo sich 1972 der Agrarkonzern BUD-Antle, der 1978 von dem amerikanischen Konzern Castle and Cooke aufgekauft wurde, engagierte.[5] Die senegalesische Regierung übernahm 48 % der Anteile. Das Projekt sah vor, für den Export nach Europa auf einer 450 ha großen Fläche Tomaten, Erdbeeren, Paprika, Melonen, Auberginen und grüne Bohnen mit Hilfe eines modernen Tropfenbewässerungssystems industriell anzubauen. Die ansässige Landbevölkerung wurde mit Hilfe der Polizei vertrieben und das Land dem Konzern zur Verfügung gestellt. Die Regierung sorgte für die Verlegung der Bewässerungsrohre und erließ dem Konzern Steuern und Zölle. Auch Konflikte, die nach der Arbeitsaufnahme zwischen der Betriebsleitung und den senegalesischen Arbeitern entstanden, wurden mit Hilfe des Militärs

beendet. Trotz aller dieser Maßnahmen und Investitionen mußte 1976 die Regierung von Senegal das Projekt übernehmen, da sich das ganze Vorhaben als unwirtschaftlich herausstellte. Die Gründe lagen in den zu hohen Luftfrachtpreisen, zu hohen Produktionskosten und dem Verfall der Preise für einige wichtige Produkte, vor allem für grüne Bohnen.

1979 mußte das ganze Projekt aufgegeben werden, und dem Senegal blieb nur eine gerodete, von Erosion bedrohte Fläche, von der die Bauern mit Gewalt vertrieben worden waren. Da im Senegal die Mehrheit der Bevölkerung dem Islam angehört, wurden die Kirchen nicht eingeschaltet, aber in anderen Fällen, wie z. B. in den Philippinen, sind es oft die Gemeindepastoren, an die sich die betroffenen Bauern und Arbeiter zuerst wenden und die sich dann über ihre Kirchenleitungen mit internationalen kirchlichen Organisationen in Verbindung setzen. Der Staat war zu schwach, um hier rechtzeitig reagieren zu können, und Gewerkschaften oder Bauernverbände existierten nicht, die die Interessen der Bauern und Landarbeiter hätten vertreten können.

Ein anderes Beispiel ist die Kampagne, die kirchliche Gruppen in der Schweiz und in den USA gegen den Nestle-Konzern anstrengten, weil er durch seine aggressive Werbung für Milchpulverpräparate in Afrika die Gesundheit von Kindern insofern gefährdete, daß Mütter, die durchaus ihre Kinder hätten stillen können, das Pulver mit dem unhygienischen Wasser mischten. Die Auseinandersetzung endete mit einer Gerichtsentscheidung und mit einer Empfehlung, die die Weltgesundheitsorganisation (WHO) gegen solche Praktiken beschloß.[6]

Natürlich kann man diese Fälle nicht verallgemeinern, da es eine große Zahl von TNCs gibt, die niemals in solche Konflikte geraten sind. Auch gibt es viele kleine und mittlere Betriebe, die schlechtere Löhne zahlen und ungünstigere Arbeitsbedingungen bieten als die meisten TNCs. Da aber die TNCs am größten und sichtbarsten sind und eine Vorreiter-Rolle spielen, stellen sich hier auch am deutlichsten die Fragen nach ihrer Kontrolle. Schon wenn wir aus den Erfahrungen, die wir in unserer Sozial- und Wirtschaftsgeschichte gemacht haben, Konsequenzen für die Reform der gegenwärtigen Weltwirtschaftsordnung ziehen wollen, ist es offensichtlich, daß die Kirchen dabei eine wichtige Funktion zu übernehmen haben. Sie haben, wie ein Industrieller es einmal formulierte, eine wichtige Transferleistung zu erbringen zwischen den kulturellen Bedingungen in den Ländern, in denen multinationale Konzerne investieren, und den Konzernleitungen, die fern von diesen Ländern in den Industrieländern ihre Entscheidungen treffen.

III. *Möglichkeiten einer Kontrolle Transnationaler Konzerne und Konsequenzen für die EKD*

Alle diese Probleme haben dazu geführt, nach anderen internationalen Maßnahmen der Kontrolle Ausschau zu halten. Die internationale Arbeitsorganisation, in der Staatsvertreter, Gewerkschaftsvertreter und Industrievertreter zusammenarbeiten, hat ebenso einen Kodex ausgearbeitet wie die Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung in Paris (OECD) und die Vereinten Nationen durch ihre Kommission für Transnationale Unternehmen in Genf. Auch der Internationale Bund freier Gewerkschaften (IBfG) hat einen Forderungskatalog vorgelegt.

Zwar sind die Akzente der verschiedenen Entwürfe unterschiedlich, doch kann man folgende Schwerpunkte feststellen:

— Herstellung der Übereinstimmung der Tätigkeit der TNC mit den längerfristigen und international abgestimmten nationalen Entwicklungsplänen und -zielen (Aktionsprogramm zur neuen Weltwirtschaftsordnung, Forderungsprogramm IBfG).

— Beseitigung einschränkender kommerzieller Praktiken und vor allem Verhinderung des Mißbrauchs von Monopolmacht (Leitsätze der Internationalen Handelskammer, Forderungsprogramm des IBfG usw.).

— Übereinstimmung der finanziellen Transaktionen mit den jeweiligen nationalen Gesetzen und Belangen, insbesondere in bezug auf die jeweilige Zahlungsbilanzsituation und die Kreditpolitik (OECD-Richtlinien, Forderungsprogramm des IBfG) u.a.).

— Erleichterung des Zugangs zu technologischem Wissen und Anpassung der Technologie an die Bedürfnisse des jeweiligen Landes; Beseitigung einschränkender Praktiken in diesem Feld (OECD-Richtlinien, Richtlinien der Internationalen Handelskammer).

— Anerkennung international formulierter Verhaltensnormen im Bereich der betrieblichen und sozialen Beziehungen und der Normen für die Arbeitsplatzgestaltung und den Arbeitsablauf (ILO).

— Anerkennung und Nichtbehinderung gewerkschaftlicher Aktivitäten (IBfG).

— Beseitigung rassischer Diskriminierung und Diskriminierung der Geschlechter, Forderung nach Unterlassung der Unterstützung rassistischer Regime (EG-Codex, Aktionsprogramm zur neuen internationalen Weltwirtschaftsordnung).

— Offenlegung der Konzernaktivitäten in transparenten Bilanzen (IBfG).

Die Kirchen unterstützen auf internationaler Ebene alle diese Bemühun-

gen, zu Verhaltenskodizes zu kommen und die sozialen Verpflichtungen internationaler Konzerne zu stärken. Wie unsere internationalen Erfahrungen zeigen, kann man das nicht dem sozialen Verantwortungsbewußtsein einzelner Unternehmerpersönlichkeiten überlassen, sondern es müssen Regelungen gefunden werden, die eine „soziale Marktwirtschaft" auch auf internationaler Ebene ermöglichen.

Die EKD und die Katholische Kirche in der Bundesrepublik haben in ihrem „Dialogprogramm" einen weiteren Weg beschritten. In Gesprächen mit dem Bund Deutscher Industrie (BDI), mit einzelnen Konzernleitungen, mit dem DGB und dem Deutschen Bankenverband sowie den politischen Parteien werden die Probleme, die von den Partnerkirchen in der Dritten Welt an die EKD herangetragen werden, diskutiert.

In diesen Gesprächen können manche Fragen geklärt und Abhilfe geschaffen werden. Natürlich gibt es auch Probleme, die von den Kirchen anders beurteilt werden als von den Konzernleitungen. Es gibt auch Konzernleitungen, die nicht bereit sind, sich an einem solchen Dialog zu beteiligen. Neben diesen nichtöffentlichen Gesprächen läuft die Öffentlichkeitsarbeit kirchlicher Gruppen, die z. B. in ihrem Bericht „Das Dilemma mit dem Codex"[7] Widersprüche zwischen den offiziellen Angaben einiger in Südafrika tätiger Firmen und ihrem tatsächlichen Verhalten aufgedeckt haben.

Bisher ist in der EKD ebensowenig wie im Ökumenischen Rat das Verhältnis zwischen den Kirchenleitungen und den christlichen Aktionsgruppen geklärt. Geht man von Wolfgang Hubers vier Sozialgestalten der Kirche aus, dann müßte man beiden die Freiheit ihrer Handlungen zugestehen.[8]

Das ist jedoch für die Leiter von hierarchisch organisierten Betrieben nicht leicht verständlich, weil sie davon ausgehen, daß nur die Kirchenleitungen verantwortlich sind und auch die Pflicht haben, kirchliche Gruppen, die anders votieren als sie, zu disziplinieren. Der innerkirchliche Pluralismus, der in der EKD toleriert, aber nicht klar definiert ist, könnte vielleicht, wie in den Niederlanden, besser koordiniert werden. Außerdem sollte man auch mehr Verständnis für die Gesetzmäßigkeiten internationaler Konzerne aufbringen.

Es wird von kirchlichen Gruppen oft die Tatsache unterschätzt, daß TNCs auch in ihrer Einstellung zu sozialen Problemen sehr unterschiedlich sind. Es gibt auch innerhalb der Konzerne oft Konflikte darüber, welche Handlungen noch ethisch verantwortbar sind. Wenn z. B. Pestizide in die Dritte Welt exportiert werden, die in der Bundesrepublik verboten sind, haben sich mitunter die Chemiker des Konzerns leidenschaftlich dagegen ge-

wehrt, die Ökonomen desselben Unternehmens aber diesen Export befürwortet. Dasselbe Phänomen kann man auch auf politischer Ebene beobachten: 1983 lehnte der Bundesrat eine Empfehlung des Agrar-, Innen- und Gesundheitsausschusses eines Exportverbots von in der BRD nicht erlaubten Pestiziden ab und entsprach damit mehrheitlich den Empfehlungen des Wirtschaftsausschusses.[9] In solchen Fragen macht sich das Fehlen einer modernen Wirtschaftsethik in unseren Kirchen und theologischen Fakultäten empfindlich bemerkbar.

Professor Reginald Green, der sich seit vielen Jahren mit den Problemen der TNCs in der Dritten Welt befaßt, hat in einem Referat auf der ökumenischen TNC-Konferenz in Loccum 1981 darauf hingewiesen, daß TNCs Wirtschaftsunternehmen sind und als solche amoralisch. Wenn sie aber soziale Schäden verursachen, dann ergibt es wenig Sinn, ihre Amoralität einfach zu verurteilen, ohne nach Wegen und Möglichkeiten zu suchen, sie dazu zu bringen, ihrer eigenen Logik zu folgen, die für die Arbeiter und die Armen positive oder zumindest annehmbare Folgen haben.[10]

Zusammenfassend kann man also feststellen, daß TNCs ebenso sozialer Begrenzungen durch staatliche Gesetzgebung und durch die Gegenmacht der Gewerkschaften bedürfen wie nationale Unternehmen sie im Rahmen sozialer Marktwirtschaft erfahren. Es ist inkonsequent und unaufrichtig, die soziale Marktwirtschaft im nationalen Rahmen anzuerkennen, ihre sozialen Komponenten aber auf internationaler Ebene zu vernachlässigen.

Solange die Regierungen vieler Entwicklungsländer und die Gewerkschaften in diesen Ländern zu schwach sind, um solche Kontrollen durchzusetzen, fällt den Kirchen in diesen Ländern und ihren internationalen Organisationen oft die Aufgabe zu, sich für die notwendigen sozialen Begrenzungen und Korrekturen einzusetzen. Es hat sich gezeigt, daß hier oft die Zusammenarbeit der lokalen Kirchen der Dritten Welt mit den Kirchen, die in den Ländern leben, in denen die Konzernleitungen ihren Standort haben, wirksamer ist als der Umweg über Genf oder Rom. Hier sind wir erst am Anfang eine Weges, der durch die Diskussionen über das Transnationale Programm des Ökumenischen Rates, dessen Fortsetzung die 6. Vollversammlung in Vancouver 1983 empfohlen hat[11], geöffnet wurde.

1 OECD, Study on problems of agricultural trade, Paris 1982.
2 Vgl. Anthony Sampson, Weltmacht ITT. Die politischen Geschäfte eines multinationalen Konzerns, Reinbek 1973.
3 Der Bericht wurde in den vom CCPD herausgegebenen Band: Churches and the Transnational Corporations. An Ecumenical Programme, Genf 1983, veröffentlicht.
4 Vgl. Ernst Piehl, Multinationale Konzerne und internationale Gewerkschaftsbewegung, Frankfurt 1974.
5 E + Z 1983 (3): 22.
Joseph Collins, Frances Moori Lappé, Vom Mythos des Hungers, Frankfurt 1980, S. 286ff.
6 Vgl. Exportinteressen gegen Muttermilch, Reinbek 1976 (rororo aktuell 4065).
7 Das Dilemma mit dem Kodex, in: epd-Dokumentation 50/79; 27a/80; 23-24/81.
8 Wolfgang Huber, Die Kirche, Stuttgart 1979.
9 Vgl. epd-Entwicklungspolitik 1983 (22): 5.
10 Reginald Green, Transnational Corporate Rationality and States, Workers and Poor People, in: Churches and Transnational Corporations, Genf 1983, S. 109ff.
11 Vgl. Bericht aus Vancouver 1983. Offizieller Bericht Ökumenischer Rat der Kirchen, Frankfurt 1983, S. 118 und 191.

Nach Vancouver

Die Sitzung des ÖRK-Zentralausschusses vom 9.-18.7. 1984 in Genf

Diese erste Sitzung des Zentralausschusses nach der VI. Vollversammlung des ÖRK im letzten Jahr in Vancouver war weder von spektakulären Beschlüssen noch von hitzigen Debatten über kontroverse Themen geprägt. Das erweckte bei vielen Beobachtern den Eindruck, als seien die vorhandenen Gegensätze verdeckt und die strittigen Fragen unterdrückt worden; von einem zähen und ineffektiven Verhandlungsablauf wurde gesprochen. Indem der Zentralausschuß jedoch die notwendigen Wahlen vollzogen und die Vorschläge zur Umsetzung der Vollversammlung in Vancouver geprüft, kommentiert und gebilligt hat, hat er seine Aufgabe bei dieser Sitzung erfüllt, auch wenn sich keine wirklichen „Höhepunkte" der Beratungen benennen lassen.

1. *Neue Gesichter*

Mehr als siebzig Prozent der Mitglieder dieses in Vancouver neu gewählten Gremiums sind zum ersten Mal als Vertreter ihrer Kirchen und als Beauftragte der Vollversammlung im Zentralausschuß. Dies ist sicher mit ein Grund dafür, daß die Sitzung in diesem Jahr intensiver damit befaßt war, die Anliegen von Vancouver aufzunehmen und umzusetzen, als selbst vorwärtsweisende Impulse zu geben. Der hohe Anteil an Neuen verhinderte dabei vielleicht sogar hitzige Kampfdebatten, weil die Zentralausschußmitglieder sich erst einmal um einen Stil der Zusammenarbeit bemühten, der sich für die nächsten Sitzungen als hilfreich erweisen kann. Eine vorschnelle Konfrontation hätte die zukünftige Arbeit von vornherein belastet. So trug vor allem die Begegnung in den von Vancouver her bewährten Kleingruppen zum Verständnis sehr unterschiedlicher Positionen bei.

Auch im Genfer Stab hat und wird es personelle Veränderungen geben. Insgesamt sind seit der Vollversammlung in Vancouver acht von sechzehn Direktorenstellen neu besetzt worden, zehn Mitarbeiter werden den Stab im Laufe des nächsten Jahres verlassen, und zwölf Stellen sind für Amtsantritt 1984 oder 1985 ausgeschrieben. Auch hier also neue Gesichter, die ihre persönlichen Eigenarten in die Arbeit einbringen werden.

Eine weitere personelle Erneuerung bringt die Zusammensetzung der Kommissionen für die verschiedenen Untereinheiten. Das dem Zentralausschuß hierfür vorgelegte vertrauliche Dokument war das Ergebnis langer Überlegungen sowohl im Stab als auch in den Kerngruppen und dem Exekutivausschuß. Ausgehend von den Vorschlägen der Mitgliedskirchen war diese Zusammenstellung der Versuch, die Kriterien von Fachkompetenz, Kontinuität, regionaler und konfessioneller Ausgeglichenheit, der Beteiligung von Frauen, Laien und Jugendlichen und schließlich der Berücksichtigung von Personen aus Mitgliedskirchen, die im Zentralausschuß nicht

vertreten sind, in Einklang zu bringen. Eine unglaublich schwierige Aufgabe, der die vorgeschlagene Liste Rechnung zu tragen versuchte. Dennoch gab sich der Zentralausschuß nicht zufrieden. Hauptauslöser war die den orthodoxen Teilnehmern zu gering erscheinende Quote der Vertreter/innen ihrer Konfession (14%). Um nun ein ausweglos erscheinendes Verfahren der Ernennung und Gegenernennung einzelner Kommissionsmitglieder zu vermeiden, einigte sich der Zentralausschuß folgendermaßen: Die vorgelegte Liste wurde generell mit dem Vorbehalt genehmigt, daß bis zur Zentralausschußsitzung 1985 versucht werde, den Beschwerden über zu geringe Beteiligung einzelner Kategorien Rechnung zu tragen, damit die Kommissionen im kommenden Jahr erst einmal ihre Arbeit aufnehmen können. Neben den orthodoxen Mitgliedsquoten erscheinen allerdings auch die der Frauen und Jugendlichen hinter den Erwartungen und Forderungen der letzten beiden Vollversammlungen zurückzubleiben, auch wenn versucht wurde, deren prozentuale Beteiligung gegenüber der vorangegangenen Arbeitsphase zu erhöhen. So sind etwa in der Plenarkommission von Faith and Order die Frauen nur mit knapp 24 Prozent, die Mitglieder unter dreißig Jahren gar nur mit 3,5 Prozent vertreten. Für die Zukunft bleibt die Frage, wie es möglich ist, die Zusammensetzung kompetenter Arbeitsgruppen zu erreichen und dabei die prozentuale Beteiligung bestimmter Gruppen als Richtschnur, nicht als Gesetz zu sehen. Voraussetzung dafür wäre sicher, daß sich die Minderheiten in ihrem Anliegen wirklich ernst genommen fühlen, die nicht nur auf quantitative, sondern auch auf qualitative Vertretung abzielen.

Die bedeutendste personelle Veränderung, die in Genf eingeleitet wurde, war die Wahl des neuen Generalsekretärs Emilio Castro, der am 1. Januar 1985 die Nachfolge Philip Potters antreten wird. Mit 126 von 148 Stimmen (17 Gegenstimmen, 5 Enthaltungen) erlangte der 57 Jahre alte Castro eine klare Mehrheit. Nach Prüfung aller aus den Mitgliedskirchen eingegangenen Vorschläge hatte der Nominierungsausschuß Castro dem Zentralausschuß vorgeschlagen, da dieser Kandidat sowohl von seiner Erfahrung als auch von seiner Kenntnis des ÖRK her (er war von 1973 bis 1983 Direktor von CWME) für das Amt des Generalsekretärs am besten geeignet schien. Statt eines Portraits mag ein Zitat Castros zur Einordnung der Vollversammlung von Vancouver seiner Charakterisierung dienen: „Der Optimismus von Uppsala und der Realismus von Nairobi werden vervollständigt durch das gottesdienstliche Feiern von Vancouver, was soviel heißt wie: ‚Wir können weitermachen, weil wir eine Wirklichkeit bekräftigen, die nicht in den Händen der Mächtigen dieser Welt liegt'." Diese „neue Konzentration auf das gottesdienstliche Leben und die Suche nach grundlegenden Überzeugungen geben uns eine bessere, eine stärkere Position, von der aus wir christliche Gruppen, die in der ganzen Welt für Gerechtigkeit kämpfen, unterstützen können. Wenn wir uns jedoch sagen lassen müßten, ‚Ihr hört unsere Schreie nicht, weil ihr zu sehr mit Beten beschäftigt seid', dann würde ich anfangen, mir ernstlich Sorgen zu machen". Der aus Uruguay stammende Castro machte in einer ersten Ansprache deutlich, daß er nicht gedenke, während seiner zunächst fünf Jahre währenden Amtszeit wesentliche Arbeitsschwerpunkte des ÖRK zu verändern.

Anzufügen ist an dieser Stelle noch die große Dankbarkeit, die der ÖRK dem scheidenden Generalsekretär Philip Potter schuldet. In einer am 16.7.84 vom Zentralausschuß verabschiedeten Resolution heißt es: „Nach der Überzeugung vieler hat Philip Potter im Glauben gewagt, das uns Christen aufgetragene prophetische

Amt der Kirche wahrzunehmen. Für viele ist er gerade darin zu einem Lehrer des Volkes Gottes geworden. Dafür danken die Mitglieder des Zentralausschusses dem lebendigen Gott!"

In der ökumenischen Bewegung werden Phasen meist mit den Namen von Städten oder Personen verbunden. Das ist sicher ganz natürlich, denn der Einfluß einzelner Persönlichkeiten und die Entscheidungen verschiedener Konferenzen haben den Werdegang dieser Bewegung immer wieder entscheidend geprägt. So werden die „neuen Gesichter" und die „Post-Vancouver-Phase" sicher auch inhaltliche Neuerungen und Akzentverschiebungen zur Folge haben. Es bleibt zu hoffen, daß dies ein Vorwärtsschreiten auf dem Wege miteinander und zueinander in Kontinuität mit vorangegangenen Personen und Beschlüssen darstellen wird. Symbolisch war diese Kontinuität in Genf sichtbar, als bei der Begrüßung Emilio Castros nicht nur der scheidende Generalsekretär Philip Potter, sondern auch der erste Generalsekretär Willem A. Visser 't Hooft anwesend war.

2. *Die Rechenschaftsberichte*

Die Rechenschaftsberichte des Vorsitzenden des Zentralausschusses und des Generalsekretärs eröffneten in Genf das Gespräch über die Arbeit des ÖRK seit der VI. Vollversammlung. Heinz Joachim Held ging in seinem Beitrag unter anderem darauf ein, daß „in der Zeit zwischen den Vollversammlungen von Nairobi und Vancouver durch den Ökumenischen Rat mehr Konsultationen durchgeführt und mehr Publikationen herausgebracht wurden als in der gesamten vorherigen Geschichte des Rates von 1948 bis 1975". Im Verhältnis dazu steht ein Mitarbeiterstab, der um zwanzig Prozent geringer ist als vor zehn Jahren. Dieses Mißverhältnis zeigt die Grenzen der Möglichkeiten auf, die bei der Programmplanung zu berücksichtigen sind. Im Hinblick auf die Auswertung der Vollversammlung sagte Held, die Nacharbeit scheine sich in den Mitgliedskirchen vor allem an den Lima-Texten, der ökumenischen Erklärung über Mission und Evangelisation und der Erklärung „Frieden und Gerechtigkeit" zu orientieren. Die Arbeit an diesen drei Themenkomplexen wird sicher die Diskussion der nächsten Jahre zu weiten Teilen bestimmen. Inhaltlich, so Held, werden drei Fragenkreise die Aufmerksamkeit des ÖRK in besonderer Weise auf sich ziehen müssen:

— die ekklesiologische Frage, d.h. das konkrete Verständnis der konziliaren Gemeinschaft;
— die Klärung des Verständnisses von „Gerechtigkeit";
— die Zusammenarbeit mit den Weltweiten christlichen Gemeinschaften.

Diese Einschätzung fand in den Diskussionen des Berichts in kleinen Gruppen breite Zustimmung. Wichtig an dem ausführlichen Rechenschaftsbericht des Moderators erscheint mir jedoch die Betonung der Notwendigkeit einer besseren Kommunikation und Interaktion sowohl innerhalb des ÖRK als auch im Verhältnis zu seinen Mitgliedskirchen und zwischen den Mitgliedskirchen selbst sowie die Würdigung des Papstbesuches im Ökumenischen Zentrum in diesem Jahr, die allerdings einigen Zentralausschußmitgliedern als zu positiv erschien.

Philip Potter orientierte seinen Rechenschaftsbericht an der „Vision des Wachstums", wie sie im Bericht des Programmrichtlinienausschusses von Vancouver zum Ausdruck gekommen war. Er zeigte das Zusammenwachsen als Leitmotiv der Ge-

schichte des Rates in den vergangenen dreißig Jahren auf und führte das Bild vom Wachstum auf den Kolosser- und Epheserbrief zurück. Das dort (nicht etwa im Wirtschaftsdenken) begründete Verständnis des Zusammenwachsens in Christus bezeichnete Potter als „Kernstück der ökumenischen Bewegung wie des Lebens und Wirkens des Ökumenischen Rates". In einer theologisch wie exegetisch überzeugenden Weise faßte Potter die Implikationen von Vancouver und die Herausforderungen, denen sich die Kirchen angesichts der verzweifelten Weltlage gegenübersehen, unter dem Stichwort „Zusammenwachsen" zusammen: „Lernen und das Evangelium bekennen und Theologie leben bedeutet, das Haupt, Jesus Christus, uns die Augen öffnen zu lassen für die Realitäten unseres Lebens unter unterschiedlichen Voraussetzungen und vor allem für die Mächte und Gewalten, die heute die Oberhand haben." Daß die Umsetzung dieser Erkenntnis in die Auseinandersetzung führt, die sowohl „Wachstumsschmerzen" als auch Angriffe und Mißverstandenwerden mit sich bringt, stellte Potter als Konsequenz einer gelebten Theologie dar, die Christus als dem Haupt die Treue hält.

3. *Diskussionsschwerpunkte*

Bei der Arbeit der Ausschüsse, die sich mit der Umsetzung der Programmrichtlinien von Vancouver in den einzelnen Einheiten und Untereinheiten des ÖRK befaßten, spielten die sogenannten „overall concerns" bzw. „councilwide concerns" immer wieder eine besondere Rolle. Dies ist Ausdruck des in Vancouver deutlich gewordenen Wunsches nach stärkerer sichtbarer Einheit und Zusammengehörigkeit der einzelnen Arbeitsbereiche des Rates. Vielen Delegierten schien die Gemeinsamkeit zwischen den Untereinheiten, die sich mehr auf theologische Fragen konzentrieren, und denen, die ganz den Fragen des Weltdienstes gewidmet sind, zu wenig offensichtlich. Ein altes Problem, das nach Vancouver mit Hilfe von Programmen angegangen werden sollte, zu denen alle Untereinheiten einen Beitrag leisten könnten und sollten, weil sie ein gemeinsames Anliegen darstellen.

Diese Zusammenarbeit der Einheiten und Untereinheiten sollte ansetzen bei der *„Entwicklung einer lebendigen und kohärenten Theologie"* als gemeinsamem Ziel. Hierfür war zunächst die Bildung einer theologischen Beratungsgruppe vorgeschlagen. In Genf wurde nun an Stelle dieser Gruppe, die als permanente Programmstruktur auf starken Widerstand gestoßen war, eine Intensivierung des theologischen Austausches unter den ÖRK-Mitarbeitern sowie die Förderung des Dialogs zwischen Vertretern verschiedener theologischer Denkweisen während der Sitzung einzelner Gremien gesetzt. Ob damit dem Anliegen der Vollversammlung Genüge getan wird, muß sich erweisen.

Inhaltlich geht es bei dem Wunsch nach einer lebendigen und kohärenten Theologie um Folgendes: Die Vielfalt des konfessionellen und kulturellen Profils der Mitgliedskirchen bedingt eine Vielfalt theologischen Denkens im ÖRK. Als Kennzeichen einer weltweiten Gemeinschaft von Kirchen ist diese Vielfalt durchaus akzeptabel. Problematisch aber wird sie, wenn sie als Zeichen mangelnden Miteinanders und als Hindernis auf dem Weg zur Einheit verstanden wird. Ziel der dem Zentralausschuß unterbreiteten Vorschläge zur Verwirklichung des theologischen Austauschprozesses ist daher nicht, die bestehende Vielfalt der Theologien anzugleichen, sondern sie „vielmehr von einem beziehungslosen Nebeneinander zu kreati-

vem und bereicherndem Miteinander zu führen, das für alle eine Herausforderung ist".

Ein weiteres, in allen Bereichen des ÖRK verhandeltes Thema lautet *„Covenanting for Justice, Peace and Integrity of Creation"*. Mit diesem Programmschwerpunkt wird das Vancouver-Thema „Frieden und Gerechtigkeit" mit einer Erweiterung um das ebenfalls in Vancouver erneut betonte Thema Schöpfung fortgeführt. Auf dem Weg zu einer Weltkonferenz im Jahre 1989 zu diesem Thema sollen die tiefe Verknüpfung dieser drei Arbeitsschwerpunkte sowie der Begriff des Bundesschlusses in verschiedenen Untereinheiten des ÖRK bedacht werden. Gegen diesen Begriff gibt es vereinzelten Widerstand, insbesondere aus den französisch- und russischsprachigen Kirchen, da eine Übersetzung in diese Sprachen unbeabsichtigtes Vorverständnis (Franz.: alliance?) auslöst. Gerade von den beiden Bundesschlüssen in Vancouver zwischen nord- und mittelamerikanischen Kirchen zum einen und zum anderen zwischen europäischen Kirchen hat dieser Begriff m.E. eine Tradition, die ihn unumgänglich macht. Auch ein konziliarer Prozeß des „covenanting" zwischen Kirchen, christlichen Gruppen und Netzwerken soll vorangetrieben werden. Eine Möglichkeit, solch einen Prozeß zu realisieren, könnte vielleicht die Einrichtung eines permanenten Beratungsforums von Vertretern der Kirchen und christlichen Gruppen, die sich mit Friedens-, Gerechtigkeits- und Ökologiefragen befassen, gerade auch in unserem Bereich darstellen. Die ACKs könnten auf regionaler Ebene eine Hilfestellung zu den Organisationsfragen leisten. Gleichzeitig ist die Frage nach der „methodology of covenanting" zu stellen. Was kann der konkrete Vollzug eines Bundesschlusses bedeuten?

Die Vorbereitung der Weltkonferenz auf regionaler Ebene scheint mir eine wichtige Methode, um zu gewährleisten, daß alle Regionen mit ihren spezifischen Problemen zu Wort kommen.

Als weitere den Rat in seiner Gesamtheit betreffende übergreifende Themen wurden auch *„Ökumenisches Miteinanderteilen"*, die Anstöße aus Vancouver zu einer erneuerten *Spiritualität* und die Frage der *Partizipation* genannt. Der Wunsch nach sichtbaren gemeinsamen Anliegen wurde offensichtlich ernst genommen. Bei allem Willen zur Kooperation darf dabei jedoch nicht aus dem Auge verloren werden, daß die besonderen Akzente der einzelnen Programmeinheiten sehr wohl ihre Berechtigung haben und auch die Methoden unterschiedlich sein müssen, um den sehr verschiedenen Aufgabenstellungen gerecht zu werden.

Im Hinblick auf den *Rezeptionsprozeß der Lima-Dokumente* wurde der Antrag der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung unterstützt, zusätzliche Mitarbeiter für die Auswertung der Reaktionen der Kirchen zu suchen und Finanzen hierfür zu beschaffen. Ferner wurde die Notwendigkeit einer Klärung des Begriffes „Rezeption" und hierfür gegebenenfalls Konsultationen durchzuführen ausgesprochen. Sowohl die Einberufung einer Plenumstagung dieser Kommission 1985 in Norwegen als auch die Durchführung einer Weltkonferenz (der ersten seit Montreal 1963) wurden vom Zentralausschuß gebilligt. Ebenso gebilligt wurden die beiden neuen Studienprogramme von Glauben und Kirchenverfassung:

— Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Bekenntnis des apostolischen Glaubens heute;

— Die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft.

Was die *politisch relevanten Themen* betrifft, beschränkte sich der Zentralaus-

schuß auf zwei Erklärungen: eine zu Namibia anläßlich des 100jährigen Jubiläums der Berliner Konferenz der Kolonialmächte und einer Erklärung zu den jüngsten Entwicklungen im südlichen Afrika. Ist das erstere eine Solidaritätserklärung mit den Christen in Namibia und die Forderung an die Mitgliedskirchen, sich für die Freiheit dieses Landes (Verwirklichung der UNO-Resolution 435) einzusetzen, so ist das zweite eine Dokumentation, die aufzeigt, wie auch die letzten Verfassungsänderungen und Verträge Südafrikas nur dazu dienen, das Apartheidsystem zu untermauern. Die erwartete Erklärung zum Sudan wurde zugunsten inoffizieller Einflußnahme nicht abgegeben.

Schließlich waren noch die *Finanzen des ÖRK* ein ausführlich angesprochenes Thema in Genf. Ist eine wirkliche Finanzkrise derzeit nicht in Sicht, so ist dennoch deutlich, daß neue Arbeitsprogramme nur auf Kosten der laufenden angegangen werden könnten. Rezession und Inflation wirken sich auf den ÖRK-Haushalt negativ aus, viele Mitgliedskirchen können wegen der Ausfuhrbestimmungen (Ostblock) oder ihrer eigenen Finanzsituation nur bedingt oder auf Umwegen Beiträge leisten. Ein weiteres Problem ist, daß einzelne Programmeinheiten (z.B. CWME) traditionell einen großen Teil ihrer Arbeit aus zweckgebundenen Beiträgen bestreiten können, während andere Einheiten (etwa Church und Society) über so gut wie keine eigenen Geldgeber verfügen.

4. *Bilanz*

Eine Schwierigkeit in der Arbeit des ÖRK scheint mir nach meiner ersten Zentralausschußsitzung die Struktur von Rechenschaft und Entscheidungsgewalt zu sein. Ein Teil der Stabsmitglieder fühlt sich unter einem permanenten Druck, über jeden Schritt ihrer Arbeit Rechenschaft ablegen zu müssen, was wiederum einen Papierberg erzeugt, der die Zentralausschußmitglieder (insbesondere die, deren Alltagsarbeit nichts mit der Arbeit an Papieren zu tun hat) überfordert.

Bei ihren Entscheidungen müssen sich die Zentralausschußmitglieder, da sie nicht auf allen Arbeitsgebieten des ÖRK gleichermaßen kompetent sein können, auf die Stabsmitglieder und die Mitglieder der Kommissionen, die in der Regel Fachleute auf bestimmten Gebieten darstellen, verlassen. Das erzeugt eine dreifache Frustration: die Stabsmitglieder fühlen sich überkontrolliert und unbeweglich, selbst Entscheidungen zu treffen; die Zentralausschußmitglieder haben den Eindruck, nur noch Ja und Amen zu längst festgelegten Beschlüssen sagen zu können (eine afrikanische Mitdelegierte: „Ich gebe meinen Urlaub her, lasse meine Familie allein, um eine wichtige und sinnvolle Aufgabe zu erfüllen, und dann stelle ich fest, daß ich nur eine Marionette bin"); die Kommissionsmitglieder sehen sich in ihrer Arbeit als nicht wirklich ernst genommen, da sie keine Entscheidungsbefugnis haben (eine weitere nordamerikanische Mitdelegierte: „It took me four years to realize that we had just a minor advisory function"). Dies mag eine Überzeichnung der Problematik sein, wie sie nur die Neulinge im ökumenischen Geschäft vornehmen können, doch denke ich, daß es auch mit dieser Strukturfrage zusammenhängt, wenn die Arbeit des Zentralausschusses in Genf einigen Teilnehmern und Beobachtern ineffektiv erschien. Die Frage ist, ob sich an diesen Verfahrensweisen etwas ändern läßt, ohne die insgesamt gute Arbeit zu gefährden. Die Frauen haben sich in Genf an einem Abend zusammengesetzt, um darüber zu beraten. Es bleibt zu hoffen, daß

zumindest sie (erstmals 26 Prozent der Zentralausschußmitglieder) die Kraft haben, diese Strukturen immer wieder als hinterfragbar zu kennzeichnen und nicht als unabänderliche Gesetzmäßigkeit zu akzeptieren.

Eine weitere Anfrage richtet sich m.E. an die Qualität der Mitgliedschaft im ÖRK. Was bedeutet diese Mitgliedschaft für eine Kirche? Die Toronto-Erklärung von 1950 kann hier sicher nicht das letzte Wort darstellen, denn die Zugehörigkeit zu dieser Gemeinschaft von Kirchen kann doch nicht vollkommen unverbindlich sein. Sie muß eine Verantwortung dem ÖRK gegenüber zur Konsequenz haben, die die Hoheit der einzelnen Kirchen zwar nicht antastet, aber doch ein gewisses Maß an Identifikation und Solidarität mit der Arbeit des ÖRK mit sich bringt. Es ist die alte Frage der Ekklesiologie, die sich hier stellt, wie sie auch von dem Vorsitzenden des Zentralausschusses angesprochen wurde. Und es ist die Frage der Gemeinschaft, die zusammenwächst, indem sie Theologie im Sinne des Gehorsams gegenüber Christus lebt, wie der Generalsekretär es ausgedrückt hat.

Die Kirchen befinden sich in einem Lernprozeß, sich gegenseitig anzunehmen und voneinander zu empfangen, was an je eigenen Gaben einer Kirche geschenkt ist. Dieser Lernprozeß mag nicht immer leicht sein, aber er kann ein Zeichen des Willens zur Gemeinsamkeit in einer Welt der Spaltungen sein. Auf diesem Weg befinden wir uns auch nach Vancouver weiterhin, und zu diesem Weg werden die kommenden Zentralausschußsitzungen, die geplanten Weltkonferenzen, die Mitarbeiter in Genf, die Mitgliedskirchen und viele einzelne in Kommissionen und vor Ort beitragen.

Margot Käßmann

Frieden und Versöhnung?

Zum Ertrag der VII. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes vom 22.7.-5.8.1984 in Budapest

Am 5. August ist die VII. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes (LWB) in Budapest mit einem eindrucksvollen, von über 10 000 Gemeindegliedern aus dem ganzen Land und den mehr als 1000 Konferenzteilnehmern besuchten Festgottesdienst zu Ende gegangen, so, wie sie 14 Tage zuvor begonnen hatte. Dazwischen lagen zwei Wochen anstrengender und intensiver Beratungen und Verhandlungen, in denen die Weltbundsaktivitäten seit Daressalam (1977) dargestellt und diskutiert, Entscheidungen getroffen, Wahlen abgehalten und unter dem Leitwort „In Christus — Hoffnung für die Welt" nach einleitenden Referaten und Korreferaten theologische Aussagen artikuliert und künftige Wege abgesteckt wurden. Was hat diese stattliche Heerschau des Weltluthertums mit ihren jetzt 99 Mitgliedskirchen und 54 Millionen Gemeindegliedern erbracht?

Auf diese Frage gab der Generalsekretär des LWB, Carl Mau, unter Hinweis auf das Faktum des Tagungsortes die knappe Antwort: „Frieden und Versöhnung". Darin liege der eigentliche „Durchbruch" dieser Vollversammlung. Das ist sicherlich eine verkürzte, zumindest aber atmosphärisch zutreffende Beschreibung dessen, was diese Vollversammlung umschloß.

Der Tagungsort

Die Zeiten liegen in der Tat noch gar nicht so lange zurück, da Kirchen im sozialistischen Osten dem Verdikt distanzierter Belehrung, ja handfesten Verdächtigungen des Verrats am Evangelium ausgesetzt waren. Nun aber fand erstmals eine ökumenische Konferenz dieses Ausmaßes — die Zentralausschußsitzung des ÖRK 1981 in Dresden mag als Vorläufer gelten — in der Hauptstadt eines sozialistischen und erklärt atheistischen Landes statt, und keine Mitgliedskirche hatte ihre Teilnahme abgesagt! Der reibungslose Ablauf und das überall spürbare Entgegenkommen staatlicher Stellen ließen manchmal vergessen, wieviel jahrelanger Mühe der gastgebenden Kirche es dazu bedurft hatte — einer Kirche, die im eigenen Land ja nur eine kleine Minderheit von weniger als 5% darstellt. Daß aber ihre Gemeinden die Mitchristen aus aller Welt in geradezu überwältigender Gastfreundschaft in ihre Mitte aufnahmen, die Konferenz durch ihren aktiven Einsatz mitgestalteten und die Besucher an ihren Gottesdiensten im ganzen Land teilnehmen ließen, gehört zu dem bleibenden und unvergeßlichen Ertrag dieser Vollversammlung. Die lebendige, tief in jahrhundertealter Glaubensbewährung verwurzelte Tradition dieser Gemeinden, der auch die atheistische Umerziehung der letzten Jahrzehnte kaum etwas anzuhaben vermochte, mag manchen westlichen Kritiker im Vergleich mit dem meist weit dürftigeren Gemeindeleben in der eigenen „freien" Heimat beschämt haben. Man hat es oft vermißt und möchte es künftigen ökumenischen Großveranstaltungen wünschen, daß sie in gleicher Weise in das Leben des Volkes Gottes am Ort eingebettet sind, wie es die Vollversammlung des LWB in Budapest gewesen ist.

Nicht in gleicher Unbefangenheit wie das Ja zum Tagungsort ließ sich das durchweg geübte Prinzip verwirklichen, eine führende Persönlichkeit der gastgebenden Kirche zum neuen Präsidenten des LWB zu wählen, in diesem Falle den leitenden Bischof der Lutherischen Kirche in Ungarn, Zoltán Káldy. Für viele, auch in seiner eigenen Kirche, war sein Name zu eng verquickt mit der Zeit nach der Absetzung seines Vorgängers, des langjährigen Vizepräsidenten des LWB, Bischof Lajos Ordass, im Jahre 1958. Den dadurch entstandenen Spannungen und Verstimmungen begegnete Bischof Káldy wenige Tage vor der Vollversammlung mit einer aufrichtigen Geste der Buße und Versöhnung im Rahmen einer am Grabe des 1978 verstorbenen Altbischofs veranstalteten Gedenkstunde: „Man kann nur bußfertig an einem Grab stehen, denn man hat das schmerzliche Gefühl, diejenigen, die man begraben hat, nicht genug geliebt zu haben. So stehen wir hier im Vertrauen auf Gottes vergebende Liebe, und in deren Gewißheit schreiten wir auf dem Weg des Dienstes fort." Das Verständnis dieses „Dienstes" freilich war und ist nun auch wieder ein Differenzpunkt zwischen Bischof Káldy und vielen anderen Lutheranern in und außerhalb Ungarns. Ist — so wird gefragt — in der von Bischof Káldy konsequent vertretenen „Theologie des Dienstes", der sog. „diakonischen Theologie", nicht doch eine gar zu starke Anpassung an das sozialistische System vorgegeben? Bringt die „diakonische Theologie" wirklich die zentrale Botschaft des Evangeliums hinreichend zum Ausdruck oder enthält sie in partieller Überbetonung eines gewiß unentbehrlichen Aspektes christlicher Existenz nicht doch nur etwas Selbstverständliches? Niemand aber vermag Bischof Káldy eine wie auch immer geartete Preisgabe des Evangeliums vorzuwerfen. Sein aufopfernder Dienst an den ihm anvertrauten Gemeinden und seine Standfestigkeit in der klaren Unterscheidung zwischen christlicher Botschaft und atheistischer Weltanschauung sind unbestritten.

Die Abstimmung erbrachte im zweiten Wahlgang eine Mehrheit für Káldy von 173 der insgesamt 312 Stimmen. Zusammen mit den — inzwischen fünf — Vizepräsidenten wird Káldy in den nächsten 7 Jahren die Geschicke des LWB leiten. Zum erstenmal ist damit ein Kirchenführer aus einem sozialistischen Land Vorsitzender des Weltbundes. Es bleibt zu hoffen, daß dies das Zusammenwachsen der Kirchen in Ost und West fördert und auch dem Ost-West-Dialog neue Impulse verleiht.

Das Konferenzthema „In Christus — Hoffnung für die Welt"

Das die Gesamtarbeit der Vollversammlung verklammernde und nach dem Willen der Veranstalter durchdringende Thema „In Christus — Hoffnung für die Welt" ist in ökumenischen Konferenzen direkt oder indirekt schon des öfteren wiedergekehrt, am ausdrücklichsten in der zweiten Vollversammlung des ÖRK in Evanston 1954: „Christus — die Hoffnung für die Welt". Damals hatte der lutherische Theologe Edmund Schlink den eschatologischen Aspekt christlicher Hoffnung gegenüber diesseitigem Pragmatismus stark hervorgehoben: „Wo von dem kommenden Christus als der Hoffnung die Rede ist, ist immer auch die Rede vom Ende der Welt ... Der Christus-Name läßt sich nicht mißbrauchen als Parole im Kampf um die Selbsterhaltung dieser Welt." Nun, von einem solchen Mißbrauch war man gewiß auch in Budapest weit entfernt, wohl aber war mehr von dem gekommenen als dem kom-

menden Christus die Rede, mehr von Gehorsam und Bewährung in der jeweiligen Situation als von der Infragestellung eben dieser Situation durch den wiederkommenden Herrn. Braucht nicht auch diese von atomarer Selbstzerstörung bedrohte, ökologisch gefährdete und von Friedlosigkeit und Ungerechtigkeit zerrissene Welt vordringlich die heilenden und ordnenden Kräfte des Evangeliums? Frieden und Gerechtigkeit („Es gibt keinen Frieden ohne Gerechtigkeit und keine Gerechtigkeit ohne Frieden"), Entwicklungsländer, Rassismus, Menschenrechte, die Suche nach einer neuen Weltwirtschaftsordnung, die Rolle von Mann und Frau in Kirche und Gesellschaft — das waren Stichworte, um die sich in den 19 Arbeitsgruppen und im Plenum die Überlegungen bewegten und in den Resolutionen ihren Niederschlag fanden. Die bewußte Aufnahme mancher Gedankengänge und Beschlüsse der vorjährigen Vollversammlung des ÖRK in Vancouver war dabei unverkennbar, wenngleich — etwa in der Friedensfrage — manchmal auch zurückhaltender als in Vancouver votiert wurde. Es war offensichtlich nicht so sehr der Ehrgeiz der Konferenz, neue Ideen und Vorschläge einzubringen, als in Solidarität mit der Weltchristenheit bereits Gesagtes zu unterstreichen und auch aus lutherischer Sicht zu bekräftigen. Die Kritik, daß in Budapest schon anderenorts gemachte Aussagen dupliziert seien, trifft daher ebensowenig den Kern der Sache wie der vordergründige Eindruck des Überwiegens politischer und gesellschaftlicher Themen. Budapest ließ in dieser Hinsicht zwar ein wachsendes, aber am Evangelium nach lutherischem Verständnis orientiertes Engagement erkennen, mochte auch vielen die Zuordnung von Theologie und Weltverantwortung noch ungleichgewichtig erscheinen.

Das Leitthema wurde in fünf hochkarätigen Grundsatzreferaten entfaltet: „Hoffnung für die Welt" (Kl.-P. Hertzsch/DDR), „Hoffnung für die Schöpfung" (E. Abraham/Äthiopien), „Hoffnung für die Menschheit" (C.F. von Weizsäcker/BRD) und „Hoffnung für die Kirche" (Schwerpunkte Mission bzw. Ökumene: M. Wold/USA und W. Lazareth/USA). Die dazu gehaltenen, breitgefächerten Korreferate ließen zwar ergänzende Aspekte aus den verschiedenen Sachbereichen und Regionen hervortreten, überfrachteten jedoch das ohnehin bis an die Grenze des Verkraftbaren ausgelastete Tagungsprogramm.

Zur inneren Orientierung des Weltbundes

Hier lassen sich mehrere Schwerpunkte herausheben. Der Stärkung weltweiter lutherischer Gemeinschaft diente die bisher in der Verfassung noch nicht verankerte und jetzt mit großer Mehrheit angenommene Feststellung: „Die Mitgliedskirchen des Lutherischen Weltbundes wissen sich in gegenseitiger Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft befindlich." Diese engere Bindung aneinander bedeutet freilich auch eine Abgrenzung nach außen: konfessionell überempfindlichen Gruppierungen wie der Missouri-Synode in den USA wird es künftig noch schwerer fallen als bisher, sich dem Weltbund einzugliedern, und auch mit Kirchen, die die Frauenordination ablehnen, können sich in der Praxis Probleme ergeben. Die Integrationskraft des Weltbundes wird sich an dieser Stelle noch erweisen müssen.

Eine andere Abgrenzung wurde hingegen bewußt und konsequent vollzogen: die Suspendierung von zwei Mitgliedskirchen im südlichen Afrika. Das lag auf der Linie des in Daressalam 1977 zur Frage der Apartheid beschlossenen status confessionis. Der mit 81 % der abgegebenen Stimmen gefaßte Beschluß wollte die betrof-

fenen Kirchen weder demütigen noch bevormunden, sondern ihnen helfen, „zu einem klaren Zeugnis hinsichtlich der Politik der Apartheid zu gelangen und sich auf sichtbare Gemeinschaft der lutherischen Kirchen im südlichen Afrika zuzubewegen". Was hier als vorübergehende Maßnahme angesehen wird, kann natürlich im Blick auf den ins Spiel gebrachten Begriff des status confessionis auch auf anderen Gebieten, etwa in der Friedensfrage, Folgen haben, sofern man eines Tages auch dort den status confessionis zur gemeinschaftstrennenden Norm erheben sollte.

Eine für ihn neue Aufgabe hat der Weltbund mit der Errichtung eines eigenen Referats „Die Kirche und das jüdische Volk" in Angriff genommen. Gerhard Riegner, früherer Generalsekretär des Jüdischen Weltkongresses und jetziger Vorsitzender des Internationalen Jüdischen Ausschusses für Interreligiöse Konsultation, der als erster Nichtchrist vor dem Plenum der Vollversammlung sprach, hatte dies ausdrücklich begrüßt: „Aus unseren Treffen mit dem ÖRK haben wir gelernt, daß es nicht genügt, wenn wir in diesem großen Rahmen des über 300 Kirchen umfassenden Rates zusammenkommen, sondern daß es direkter Beziehungen zu den verschiedenen Konfessionsfamilien bedarf." Er wertete seine Teilnahme als sichtbaren Ausdruck der großen Veränderungen, die sich in den letzten Jahren im Verhältnis zwischen Judentum und Luthertum vollzogen hätten. Das gelte insbesondere für die im Jahr zuvor in Stockholm abgehaltene lutherisch-jüdische Konsultation, auf der man sich lutherischerseits ausdrücklich von den antijüdischen Äußerungen des Reformators distanziert hatte. Der Probleme aus Geschichte und Gegenwart, denen sich der lutherisch-jüdische Dialog zu stellen hat, sind jedenfalls übergenug, nicht zuletzt im Blick auf die jüdische Forderung, „daß es keine Institution geben sollte, die sich ausdrücklich an die jüdische Gemeinschaft richtet". Das wird neu nach Sinn und Verständnis des auch in Budapest stark betonten Missionsauftrages fragen lassen.

Wie sehr der Weltbund innerlich in Bewegung geraten ist, war auch an der Mitwirkung von zwei Gruppen abzulesen, der Jugend und der Frauen. Die Jugend hatte sich schon in einer Vorkonferenz mit den anstehenden Themen befaßt und der Vollversammlung ihre Anliegen unterbreitet, die sie im Rahmen einer temperamentvoll durchgeführten Abendveranstaltung vortrug. Die Frauen vertraten ihre Forderung nach gleichberechtigter Partnerschaft mit ungestümer Vehemenz, wobei sich die Frage stellte, ob es wirklich allein mit einem arithmetischen Proporz sein Bewenden haben kann. Vierzig Prozent der Delegierten sollen künftig Frauen sein (tatsächlich sind unter den 29 Mitgliedern des neuen Exekutivkomitees nur 7 Frauen). Angesichts der im ganzen konservativen Strukturen des Luthertums wird man sich hier auf einen längeren Prozeß der Bewußtseinsänderung einstellen müssen.

Weltbund und Ökumene

Nicht als formale Höflichkeitsadressen, sondern als Zeichen ökumenischer Verbundenheit wurden von der Vollversammlung die zahlreichen Grußworte anderer christlicher Weltfamilien empfunden. Schon die Tatsache, daß das Oberhaupt der katholischen Kirche Ungarns, Kardinal Lekai, auf der Eröffnungssitzung sprach, deutete nach Jahrhunderten konfessioneller Entfremdung den inzwischen auch in Ungarn eingetretenen Klimawechsel an. Auf Weltebene übertrug diese Erfahrung Kardinal Jan Willebrands, Leiter des vatikanischen Einheitssekretariats, der sich

schon 1970 auf der Vollversammlung in Evian nachdrücklich für den lutherisch-katholischen Dialog eingesetzt hatte. Für die Kirche Roms bewähre und realisiere sich die Solidaritätsgemeinschaft der Christen in Hoffnung und Leiden in einem „geistlichen Ökumenismus", der das Streben nach „Versöhnung in Bekenntnis und Lehre unseres Glaubens" zum Inhalt habe. Dies bilde das Herz der inzwischen immer zahlreicher und vielfältiger gewordenen bi- und multilateralen Dialoge, die ein nicht mehr wegzudenkendes „ekklesiales Faktum" geworden seien und über das theologische Gespräch hinaus zu „gemeinsamem Zeugnis im Dienst an der Menschheit" drängten.

Man mag in diesem Vortrag konkrete Schritte für das Zusammenleben der Kirchen, etwa im Blick auf konfessionsverschiedene Ehen oder die Gemeinschaft im Abendmahl, ja überhaupt weiterführende Impulse vermißt haben, doch sind Lage und Möglichkeiten ökumenischer Annäherung hier wahrscheinlich realistischer beschrieben als in dem geistvollen Referat des früheren Direktors von Faith and Order, Lukas Vischer, der als refomierter Sprecher für den Vollzug einer „vorläufigen Gemeinschaft" aller an der ökumenischen Bewegung beteiligten Kirchen plädierte, „die es ihnen erlaubt, gemeinsam zu feiern, Zeugnis abzulegen und Entscheidungen zu fällen".

Die Vollversammlung verzichtete indes in ihrem Ökumene-Papier auf alle noch so verständlichen Wunschbilder und entschied sich für den mühsameren, aber letztlich doch verheißungsvolleren Weg der Fortführung interkonfessioneller, insbesondere bilateraler Dialoge. In einer Erklärung „Die Einheit, die wir suchen" hat sie unter Anknüpfung u.a. an die sog. Einheitsformel des ÖRK von Neu-Delhi 1961 und in Fortführung der Einheitskonzepte des LWB bzw. ÖRK „Einheit in versöhnter Verschiedenheit" und „konziliare Gemeinschaft" eine verbindende Gesamtschau zu geben versucht, die nun freilich über der Vielfalt die Frage nach dem Wahrheitskriterium und damit nach der Grenze einer solchen Gemeinschaft auszusparen scheint:

„a) Die wahre Einheit der Kirche, die die Einheit des Leibes Christi ist und an der Einheit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes teilhat, ist gegeben in und durch die Verkündigung des Evangeliums in Wort und Sakrament. Diese Einheit findet ihren Ausdruck als eine Gemeinschaft im gemeinsamen und gleichzeitig vielgestaltigen Bekenntnis ein und desselben apostolischen Glaubens. Sie ist eine Gemeinschaft in der heiligen Taufe und im eucharistischen Mahl, eine Gemeinschaft, in der die ausgeübten Ämter von allen anerkannt werden als Ausprägungen des von Christus in seiner Kirche eingesetzten Amtes. Sie ist eine Gemeinschaft, in der Verschiedenheiten zur Fülle beitragen und nicht mehr Hindernisse für die Einheit sind, eine verpflichtete Gemeinschaft, die gemeinsame Entscheidungen treffen und gemeinsam handeln kann.

b) Die Vielfalt in dieser Gemeinschaft ergibt sich aus der Verschiedenheit der kulturellen und ethnischen Situationen, in denen sich die eine Kirche Christi verwirklicht, und aus der Vielzahl der kirchlichen Traditionen, in denen der apostolische Glaube durch die Jahrhunderte hindurch bewahrt, weitergegeben und gelebt worden ist. Indem diese Verschiedenheiten als Ausprägungen des einen apostolischen Glaubens und der einen allgemeinen christlichen Kirche anerkannt werden, verändern sich kirchliche Traditionen, werden Gegensätze versöhnt und wechselseitige Verwerfungen aufgehoben. Die Verschiedenheiten werden umgewandelt in eine legitime und lebensnotwendige Vielfalt innerhalb des einen Leibes Christi.

c) Diese Gemeinschaft lebt ihre Einheit im Bekennen des einen apostolischen Glaubens. Sie versammelt sich im Gottesdienst und in der Fürbitte für alle Menschen. Sie wirkt im gemeinsamen Zeugnis von Jesus Christus, im Eintreten für Schwache, Arme und Unterdrückte und im Einsatz für Frieden, Gerechtigkeit und Freiheit. Sie gestaltet sich auf allen Ebenen in konziliaren Strukturen und Vollzügen. Sie bedarf der ständigen Erneuerung und ist gleichzeitig ein Vorgeschmack jener Gemeinschaft, die der Herr am Ende der Zeit in seinem Reich heraufführen wird."

Daß der LWB indes keineswegs geneigt ist, theologische oder konfessionelle Grenzen zu verwischen, zeigt die von der Vollversammlung angenommene Stellungnahme zu den Lima-Texten. Trotz grundsätzlich positiver Wertung werden doch auch kritische Anmerkungen eingebracht. So sei im Abschnitt über die Taufe nicht hinreichend betont, „daß die Taufe allein Gottes rettende Tat ist" und im Text über das Amt werde den Laien nicht jene führende Rolle eingeräumt, „wie diesen herkömmlicherweise in der lutherischen Tradition zukommt". Insgesamt aber betrachte man lutherischerseits die Lima-Texte „als ein(en) wichtigen Schritt zur Einheit in ‚versöhnter Verschiedenheit', d.h. durch das Mittel einer gegenseitigen Anerkennung der Taufe, der Eucharistie und der Ämter eine neue Dimension der Einheit mit anderen Christen zu erreichen".

Es war gewiß keine enthusiastische Reaktion, die in Budapest auf die ökumenische Herausforderung unserer Tage laut wurde, aber doch eine bereitwillige, wenn auch kritische Offenheit, im Zusammenwirken mit allen anderen christlichen Gemeinschaften nach der Einheit der Kirche Jesus Christi zu suchen.

Das Fazit

War Budapest ein Erfolg? Zweifellos nicht im Sinne spektakulärer Ergebnisse. Gerade Vollversammlungen sind zu einem großen Teile routinemäßigen Organisationsmechanismen unterworfen, die nur begrenzten Spielraum für schöpferische Beweglichkeit lassen. Und das Luthertum tut sich ohnehin schwerer mit seiner Struktur und Tradition als manche andere Konfession. Schon an den von vielen als gar zu traditionell empfundenen Gottesdienstformen war das zu spüren.

Aber demgegenüber gab es auch hoffnungsvolle Zeichen des Aufbruchs, ein Wachstum an innerer Festigung und ökumenischer Verantwortung, ein Voranschreiten in der klaren Profilierung dessen, was der Herr von seiner Kirche heute fordert. Frieden und Versöhnung? Das war nur die eine Seite dessen, was in Budapest geschah. In ihrer „Botschaft" an die lutherischen Kirchen der Welt hat die Vollversammlung noch ein anderes ausgedrückt: „Wir sollen nicht Spiegelbild unserer Gesellschaft sein, sondern Salz und Licht." Sie hat an ihrem Teile selbst etwas davon wahr gemacht.

Hanfried Krüger

„Suchet der Stadt Bestes!"

Bericht vom Europäisch-Baptistischen Kongreß

Die Europäisch-Baptistische Föderation (EBF) umfaßt 26 Unionen mit 1,1 Millionen Mitgliedern in 10 342 Ortsgemeinden. Damit stellt der europäische Baptismus nur einen Bruchteil des Weltbaptismus mit 34 Millionen Mitgliedern in 123 300 Gemeinden dar, aber er war gut beraten, die Gründung der ersten europäischen Festlandsgemeinde vor 150 Jahren in Hamburg gebührend zu feiern und dieses Jubiläum zum Anlaß zu nehmen, über Wachsen und Wollen dieser Freikirche sich selbst und anderen Rechenschaft abzulegen.

Im Congress Centrum Hamburg fanden sich in der Zeit vom 1. bis zum 5. August 1984 über 4000 Teilnehmer zum Europäisch-Baptistischen Kongreß zusammen, um in Plenarversammlungen und Gottesdiensten, in 12 Bibelarbeitsgruppen und 11 Gesprächsgruppen die Kongreß-Losung aus Jeremia 29,7 „Suchet der Stadt Bestes!" zu bedenken und Anregungen für die Arbeit in den Ortsgemeinden und Werken zu empfangen. Besondere Akzente setzten der historische Abend am 2. August sowie die Jugendversammlung und das Frauentreffen am 3. August. Begleitet war der Kongreß von einem Jugend-Zeltlager in Mölln und allabendlichen Musikveranstaltungen (Late Night Special) in der nahen Onckenkirche, zu der jeweils 600-800 Jugendliche kamen.

Bereits der Eröffnungsabend am 1. August zeigte, wie sehr das Kongreßthema eine politische Losung ist, die aber von Gott ausgegeben wurde. Dem Aufruf der Nationen konnten Vertreter aller baptistischen Unionen in Europa folgen, ausgenommen die Bulgaren. Als Vertreter des Senats der Freien und Hansestadt Hamburg betonte deren Erster Bürgermeister Dr. Klaus von Dohnanyi, daß das Motto des Kongresses früher Bestandteil des Hamburgischen Bürgereides gewesen sei und auch von dem Gründer der Ersten kontinentaleuropäischen Baptistengemeinde, Johann Gerhard Oncken, beschworen worden sei. Er rief die Christen auf, in der Fürbitte hinter den Politikern zu stehen. Diese brauchten das unterstützende Gebet mehr denn je. Über die Fürbitte hinaus benötigten die Politiker das „mahnende Wort der Kirchen": „Es wäre ein Fehler, wenn sich die Kirchen nicht in die Politik einmischen würden." Für die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West) wünschte deren erster Vorsitzender, der Präsident des Außenamtes der EKD, Dr. Heinz Joachim Held, den Teilnehmern des Kongresses, daß ihnen „der Heilige Geist in diesen Tagen Erkenntnisse gibt, die auch andern Kirchen eine Hilfe sein können, das Beste für unsere Welt zu finden".

Die Europäische Baptistische Familie

So wird die Abkürzung EBF von vielen aufgelöst. Die Geschichte der EBF ist eng verbunden mit der Arbeit des 1905 in London gegründeten Weltbundes der Baptisten (BWA), der heute seinen Sitz in Washington hat. Schon 1908 lud die Baptist World Alliance zu einer Konferenz der europäischen Baptisten nach Berlin ein. Mehrere solcher europäischen Zusammenkünfte folgten (z.B. 1913 in Stockholm). Nach dem Zweiten Weltkrieg erzwangen die Erfordernisse eines Hilfsprogramms zum Wiederaufbau im zerstörten Europa geradezu die Bildung einer kontinentalen

baptistischen Organisation. Am 20. Oktober 1950 wurde in Paris mit der Annahme eines Verfassungsentwurfs die Europäische Baptistische Föderation von neun nationalen Bünden gegründet.

Die damalige Aufgabenstellung ist bis heute verpflichtend für die Arbeit der EBF,

1) die Bruderschaft unter den europäischen Baptisten zu fördern,
2) die Evangelisation in Europa anzuregen und zu koordinieren,
3) Beratung und Planung baptistischer Missionsarbeit durchzuführen,
4) die Außenmission, insbesondere für die Unionen, die keine eigenen Missionsarbeiten in Übersee haben, zu unterstützen und
5) ein baptistisches Hilfswerk für die unterschiedlichen Nöte in Europa zu betreiben (z.B. Polen-Hilfe und Erdbebenhilfe in Italien, Rumänien und Belgien).

Das jährliche Council-Treffen, zu dem jeder Mitgliedsbund Abgeordnete entsendet, ist verantwortlich für die Arbeit der EBF. Hilfsprogramme und Veranstaltungsaufgaben obliegen dem Exekutivkomitee. Spezielle Aufgaben übernehmen Ausschüsse für Evangelisation und Ausbildung, für Bücher und Übersetzung, Jugendarbeit und Frauenarbeit (durch die unabhängige European Baptist Women's Union). Es werden Tagungen für theologische Fachdozenten und Laienmitarbeiter durchgeführt.

Das Theologische Seminar in Rüschlikon bei Zürich, 1949 gestiftet von den amerikanischen Baptisten der Southern Baptist Convention, nimmt bis zu 90 Studenten auf. Eine große Zahl leitender Persönlichkeiten des europäischen Baptismus hat in Rüschlikon studiert. SITE, das Sommerinstitut für theologische Ausbildung in Rüschlikon, bietet jedes Jahr einen Monat lang Studienmöglichkeiten für Pastoren und Laienprediger. Alle Teilnehmer aus Osteuropa erhalten kostenlos eine Minibibliothek mit den theologischen Grundlehrbüchern.

Die EBF unterhält ein eigenes Pressebüro (European Baptist Press Service), das ebenfalls in Rüschlikon beheimatet ist.

Die Europäische Baptistische Mission ist die Außenmissionsgesellschaft von elf europäischen Bünden mit acht Arbeitsgebieten in Afrika, Südamerika und Europa.

Über den Baptistischen Weltbund nehmen baptistische Theologen aus Europa teil an den Gesprächen mit anderen konfessionellen Weltbünden (z.B. dem Reformierten Weltbund). Bei Hilfsaktionen arbeitet die EBF oftmals mit überkonfessionellen Organisationen (z.B. der Konferenz Europäischer Kirchen) zusammen.

Die EBF setzt sich ebenso für die Menschenrechte ein wie für freundschaftliche Beziehungen unter den Völkern durch persönliche Kontakte.

Die Bedeutung dieser europäischen Konfessionsfamilie liegt in der Ost und West verbindenden Gemeinschaft. Mehr als zwei Drittel der europäischen Baptisten leben in den sozialistischen Ländern Osteuropas. Jährliche internationale Jugendcamps, Hilfsprogramme für den Neu- oder Umbau von Kirchen, Partnerschaften zwischen Ortsgemeinden verschiedener Länder und nicht zuletzt sehr viele geistliche Impulse verstärken die Bruderschaft der europäischen Baptisten und ermutigen zu Zeugnis und Dienst im Namen Jesu.

Die normalerweise alle fünf Jahre stattfindenden Kongresse dienen einer intensiven geistlichen Gemeinschaft. Sie sind kein parlamentarisches Forum, sondern sollen in einem gottesdienstlichen Rahmen Lob und Dank ebenso vielfältig zur Sprache kommen lassen wie die Erfahrungen und Beispiele missionarischer und diakonischer Tätigkeit.

Der Europäisch-Baptistische Kongreß 1984 in Hamburg war ein Jubiläumskongreß. Er ließ das wachsende Werk sehen. Es war ein weiter und nicht leichter Weg von der ersten Hamburger Gemeinde zur jetzigen europäischen Freikirche der Baptisten. Die Losung Onckens „Jeder Baptist ein Missionar" hat das persönliche Christuszeugnis von Mensch zu Mensch durch die Jahrzehnte hindurch beflügelt. „Gerettet sein gibt Retter-Sinn", lautete ein anderes Motto baptistischer Knopfloch-Mission. Die Baptisten haben sich nie als eine Taufbewegung gesehen — so wurden sie von außen von anderen angeschaut —, sondern als eine Evangelisations- und Gemeindebewegung. Gemeinde heißt bei ihnen Gemeinde der Gläubigen, näherhin Gemeinde der gläubig Getauften. Deshalb dominiert im Baptismus die autonome Ortsgemeinde. Hier lauert natürlich von allem Anfang an die Gefahr des Individualismus und Separatismus.

Kennzeichnend für die Baptisten ist bis heute auch die enge Verbindung von Mission und Diakonie. Dabei wird man bei dem Stichwort Diakonie nicht einmal in erster Linie an die Anstaltsdiakonie denken, deren diakonische Werke allerdings nach ihrer Zahl und nach der Qualität ihrer Arbeit beachtlich sind, sondern vor allem an die Gemeindediakonie. Fast alle Arbeiten entspringen gemeindlichen Initiativen. Daß der Glaube in der Liebe tätig sein muß, haben die Baptisten als einzelne und als Gemeinden von Paulus gelernt. Gastfreundschaft zu üben, Kranke und Notleidende zu besuchen und ihnen zu helfen, ist für sie ebenso Ausdruck des allgemeinen Priestertums wie das freie Gebet und das intensive Bibelstudium von einzelnen und von Gruppen. Hier ist der Ursprung eines mündigen Christseins zu suchen, der für Freikirchler charakteristisch ist. Die Ganzheit der Nachfolge Christi ist hier nicht nur ein Postulat christlicher Ethik, sondern praktische Maxime für jedes Gemeindeglied.

Persönliches Christuszeugnis von Mensch zu Mensch wurde dabei nie im Gegensatz zu einer gewissen Missionsstrategie gesehen, die zunächst immer von Ortsgemeinden inauguriert wurde und erst später auf Gemeindeverbände und Unionen überging. Als Beispiel sei hier die Donauländer-Mission genannt, die es sich zum Ziel setzte, den Balkan mit der Christusbotschaft zu erreichen. Über das Element der deutschen Auswanderer konnte man an die Völker der Donauländer herankommen. Die heutigen baptistischen Unionen auf dem Balkan legen Zeugnis ab von der Fruchtbarkeit solcher Mission. Rückschläge hat man bedauert, aber noch mehr zum Anlaß genommen, um treuer und beharrlicher die Missionsarbeit mit dem Ziel der Gemeindegründung voranzutreiben.

Wir standen in Hamburg nicht vor einem Denkmal und haben auch keine Heiligenverehrung betrieben, sondern uns nur klar vor Augen geführt, daß die deutschen Baptistengemeinden in Europa Zeugnisse einer Gottesgeschichte sind, die Christus mit unseren Vätern angefangen und durchgeführt hat. 1,1 Millionen Baptisten in Europa zeugen von einer Erweckung, die manchmal recht wenig spektakulär und sensationell war, dafür aber um so echter und nachhaltiger. Auch heute sollte sich die Sehnsucht nach Erweckung dessen bewußt sein, daß die Gnade und der Segen Gottes umsonst sind, aber nicht selten als der Lohn der Treue sich einstellen.

Der Rückblick auf 150 Jahre Geschichte der Baptisten in Europa und speziell in Deutschland konnte und wollte die notvollen Ereignisse der Jahre 1933-1945 nicht aussparen. Der Anlaß wurde genutzt zu einer spezifischen christlichen Art der Vergangenheitsbewältigung, zumal der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland (Baptisten und Brüdergemeinden) nach dem Zweiten Weltkrieg nie zu seinem Verhalten und seinem Weg während des sogenannten Dritten Reiches Stellung genommen hatte. Was sagt eine spätere Generation zur Schuld der früheren, die doch auch die unsere ist? Viele empfanden das Geschehen der Schulderklärung und deren Annahme als den Höhepunkt des Kongresses. Der Präsident des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden i.D., Pastor Günter Hitzemann/Berlin, verlas ein Wort der Bundesleitung, das sich am Tage zuvor der Bundesrat, das einer Synode vergleichbare oberste Repräsentativorgan der Freikirche, einstimmig zu eigen gemacht hatte. Es sei hier im Wortlaut wiedergegeben:

„Die Rückschau auf 150 Jahre unserer baptistischen Geschichte in Deutschland schließt auch die verworrene Zeit unter der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft ein.

In unserem Volk und durch unser Volk ist viel Unrecht geschehen. Scham und Trauer erfüllen uns, besonders wenn wir an die Verfolgung und Massenvernichtung von Juden denken. Wegen dieser Schuld unseres Volkes bleiben wir auf die Vergebung Gottes angewiesen. Der durch Deutschland ausgelöste Zweite Weltkrieg brachte unermeßliches Leid über viele Völker und endete schließlich in einer furchtbaren Katastrophe. Die Folgen haben wir, und in noch viel stärkerem Maße Angehörige anderer Völker, bis heute zu tragen.

Das Böse von Anfang an zu erkennen war schwerer, als es heute im Rückblick erscheint. Es gab unter uns Menschen, die das damalige Regime durchschauten, davor warnten und sich tapfer dem Unrecht widersetzten. Doch wir haben uns nicht öffentlich mit dem Kampf und Leiden der Bekennenden Kirche verbunden und ebenso versäumt, eindeutig den Verletzungen göttlicher Gebote und Ordnungen zu widerstehen. Es beugt uns, daß wir als deutscher Bund der ideologischen Verführung jener Zeit oft erlegen sind und nicht größeren Mut zum Bekenntnis für Wahrheit und Gerechtigkeit bewiesen haben. Auch nach dem Zusammenbruch des Hitlerregimes wurde nur von einzelnen, aber nicht offiziell für den Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden zu jenen Geschehnissen Stellung genommen.

Als Menschen, die jene Zeit nur in unterschiedlicher Dauer oder auch gar nicht miterlebt haben, sehen wir uns in die Schuld unseres Volkes und unserer Bundesgemeinschaft verflochten und tragen sie mit. Wir bekennen dies heute auch vor Euch, unseren Brüdern und Schwestern der baptistischen Unionen Europas. Wir bitten Gott, daß wir aus diesem Teil unserer Geschichte lernen, um dadurch wacher zu sein im Blick auf die geistigen Verführungen unserer Zeit."

Zwei Tage später kam die Antwort in Gestalt einer „Erklärung an den EBF-Kongreß zum Wort des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland:

1. Wir, die nicht-deutschen Teilnehmer des Europäischen Baptistischen Kongresses, versammelt in Hamburg am 4. August 1984, haben mit Dankbarkeit und Respekt die Erklärung gehört, die der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden

über die Rolle der Baptisten in der Zeit des Nazi-Regimes gab, und wissen den Mut und die Demut zu schätzen, die diese Worte zeigten.

2. Beim Zuhören wurde uns um so mehr bewußt, daß die Last der Geschichte schwer auf uns liegt, zugleich jedoch auch, daß es Barmherzigkeit und Vergebung durch das Kreuz Christi gibt.

In Christus vereinen wir uns mit den deutschen Gemeindegliedern in ihren ernsten Gebeten, wissend, daß auch wir der Barmherzigkeit und Gnade Gottes bedürfen.

3. Wir erkennen um so deutlicher, daß wir wachsam sein müssen und uns nicht durch die vielfältigen Einflüsse, die Böses und Krieg heraufbeschwören, verführen lassen dürfen, und daß wir mit Entschlossenheit alles tun, was dem Frieden dient."

Nach dem Verlesen dieser Antwort forderte der Präsident der EBF, Dr. David Lagergreen/Schweden, die nicht-deutschen Teilnehmer des Kongresses auf, auf die deutschen zuzugehen und sie mit Handschlag zu begrüßen. Hier geschah Versöhnung untereinander auf Grund der Versöhnung in Christus.

Gestaltwandel einer Freikirche

Einige Gedanken, die der Generalsekretär des Baptistischen Weltbundes, Pastor Gerhard Claas DD/Washington, in der Predigt des Abschlußgottesdienstes brachte, mögen den Gestaltwandel der Baptistengemeinden, vornehmlich in Deutschland, kennzeichnen, der in vielen Voten und an vielen Anzeichen auch sonst deutlich wurde:

Das Thema der baptistischen Gründergeneration in Deutschland und auf dem europäischen Kontinent hieß Abkehr von der Welt und einer verweltlichten Kirche. „Diese Art Abkehr von der Welt führte zu einer Weltflucht und zu einem Verhalten mit negativem Vorzeichen. Betont wurde, was ein Christ *nicht* tut: er raucht nicht, er trinkt nicht usw." Diese Frömmigkeit führte die Baptisten oft genug in eine Welt- und Kulturfeindlichkeit hinein, aber auch in die Verkennung und Verurteilung anderer Kirchen und Frömmigkeitsstile. „Wir können diese von den baptistischen Vätern praktizierte Enge und Ausschließlichkeit heute nicht mehr nachvollziehen. Wir wissen, daß es Gemeinde Jesu auch in anderen Konfessionen und Denominationen gibt. Wir selbst sind meist Kinder der vierten und fünften Generation. Wir kommen aus christlichen Elternhäusern, sind im Glauben erzogen worden und gleichsam in die Gemeinde hineingewachsen. Eine totale Abkehr von der so bösen Welt haben wir in dem Sinne nie erlebt."

„Wir wissen vielmehr um das andere: daß es eine absolute Trennung von Welt und christlicher Gemeinde nicht gibt, daß viel ‚Weltliches' in unserer Gemeinde zu finden ist. Ich nenne nur Stichworte wie Neid und Streit, Mißgunst und üble Nachrede, Rechthaberei und Geltungssucht. Wir alle haben sehr bald lernen müssen, daß die Gemeinde, zu der wir gehören, ‚eine geliebte, ärgerliche Gemeinde' ist! Sie ist beileibe nicht vollkommen, aber es ist Leben drin."

Heute werden Mission und Entwicklungshilfe nicht mehr als Alternativen angesehen, vielmehr ergänzen sich beide in hervorragender Weise. Angesichts der Missionserfolge in Übersee ist die Frage nach der Neubelebung der Heimatgemeinden berechtigt und der Entwurf von Gemeinde-Wachstums-Programmen verständlich. Aber es gilt: „Gemeinde Jesu kann man nicht bauen nach dem Rezept ‚Man

nehme!' Heiliger Geist läßt sich nicht verplanen. Erweckung ist nicht machbar. Leben aus Gott ist kein menschliches Produkt, sondern immer nur Gnade, Geschenk Gottes."

Claas fragte, ob wir nicht in der berechtigten Sorge um die Verwirklichung der Menschenrechte, um den Schutz der Minderheiten, um die Sicherung des Friedens, um die gerechte Verteilung der Güter und um das Wohlergehen der Allgemeinheit vergessen haben, Prioritäten zu setzen. „Ihr seid so sehr ein Stück dieser Welt geworden, eine öffentlich-rechtliche Institution, ein Teil des Establishments, daß *Gemeinde*-Diakonie oft zu kurz kommt. Die Gemeinde läßt Experten tun, was eigentlich unser aller Auftrag ist."

Der weithin anerkannte und rechtlich abgesicherte Minoritäten-Status einer Freikirche in den europäischen Demokratien ist hier im Blick. Wie ganz anders steht es da schon um die Baptistengemeinden in den Ostblock-Staaten! Der Wandel in der Gestalt der baptistischen Freikirche ist unverkennbar, aber der missionarische und diakonische Auftrag bleibt und wird immer neu vom Herrn der Gemeinde vergeben. Christsein ist nichts Selbstverständliches, sondern gnadenhafte Erfahrung, die wir im Glauben annehmen.

Schlaglichter

Ein Kongreß wie dieser europäisch-baptistische weist viele Schlaglichter auf und wirft einige Schlagschatten. Einige seien genannt:

Eine umfangreiche *Festschrift* mit dem Titel „Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe" macht Geschichte und konfessionelles Profil der Baptisten deutlich. Auf der Ebene des Baptistischen Weltbundes ist ein *Dialog mit der römisch-katholischen Kirche* in Gang gesetzt worden. Das erste Thema: Mission und Evangelisation.

Eine Selbstverpflichtung zur Bezeugung des Heils in Christus und zur Fürbitte wurde von den Kongreßteilnehmern eingegangen.

Resolutionen zu den Themen „Europa, ein Kontinent", „Friede und Abrüstung" und „Menschenrechte und die Verwendung der Folter" wurden fast einstimmig verabschiedet.

Ein internationales Jahr der Jugend 1985 wurde von den Kongreß-Teilnehmern begrüßt. Es sollen Möglichkeiten der Begegnung, vor allem von Jugendlichen, zwischen Ost und West geschaffen werden.

Die ganze Breite des Themas „Suchet der Stadt Bestes" wurde in den Gesprächsgruppen deutlich. Unter anderem standen auf dem Programm: Neue Medien — Gefahr oder Chance; Kommunalpolitik; Ökologie; Erziehung; Friede Gottes — Friede in der Welt; Zusammenarbeit der Christen. Manches gute Wort wurde gesprochen, vielleicht gar zum gemeinsamen Votum einer Gruppe erhoben, vielleicht zu viele gute Worte. Wo war das eine, das nottut?

Das geheime Fundament des Kongresses waren die Bibelarbeitsgruppen über die Texte Luk 19,41-48; Röm 12,9-21 und Apg 10,34-44. Jesus spricht: „Wenn doch auch du erkenntest zu dieser deiner Zeit, was zu deinem Frieden dient! Aber nun ist es vor deinen Augen verborgen. Mein Haus soll ein Bethaus sein!"

Die Fortsetzung der Kongreß-Losung wurde wichtig: „... und betet für sie zum Herrn!"

Zum Schluß wurde jeder in seine Stadt entlassen mit der Aufforderung, das Beste dieser seiner Stadt zu suchen, ihren Schalom, ihren Frieden, ihr Heil, ihren Christus.

Was bleibt von einem solchen Kongreß, ist als Vorletztes die Erkenntnis von Hoheit und Niedrigkeit der Gemeinde Jesu Christi und als Letztes die Erkenntnis der Liebe Gottes, der sein Interesse an dieser unserer Welt bis heute brennend aufrecht erhält.

Eduard Schütz

Afrikanische Theologie im Spannungsfeld von Abhängigkeit und Befreiung

Beobachtungen und Anmerkungen zum Ersten Treffen von afrikanischen und europäischen Theologen

1. Vom 4.-11. April 1984 fand in Yaoundé, der Hauptstadt des westafrikanischen Staates Kamerun, ein Ereignis statt, das von seiner Intention her ein neues Zeichen im Dialog zwischen afrikanischen und europäischen Theologen setzen sollte: Das Erste Treffen von afrikanischen und europäischen Theologen (Premier Rencontre des Théologiens Africains et Européens).[1]

Eingeladen hatte zu dieser Begegnung die Ökumenische Vereinigung Afrikanischer Theologen (engl.: EAAT; frz.: AOTA); Vorbereitung und Organisation lagen fast ausschließlich in der Hand des an der katholischen Fakultät der Universität Yaoundé lehrenden Theologieprofessors Engelbert Mveng (SJ), der das Amt des Generalsekretärs der AOTA wahrnimmt.

Das Gesamtthema der Konferenz lautete: „Die Mission der Kirche heute" — im Einladungsschreiben hieß es dazu präzisierend: Ziel ist es, „nach theologischen Grundlagen zu suchen, die die Solidarität zwischen armen und reichen Kirchen in ihrem gemeinsamen Auftrag die Welt zu evangelisieren, angesichts der Herausforderung der modernen Welt für die Mission der Kirche, begründen können."

Neben ungefähr 60 Theologen aus Afrika, davon die Mehrheit aus Kamerun, nahmen 17 Delegierte aus Europa an dem Treffen teil. Sie repräsentierten sowohl theologische Fakultäten als auch kirchlich-missionarische Einrichtungen. Hervorzuheben ist die starke Präsenz kirchlicher Würdenträger aus dem afrikanischen Katholizismus.

Die Dialogkonferenz wurde am 4. April 1984 in einer festlichen Abendveranstaltung im großen Saal der protestantischen Fakultät der Universität von E. Mveng eröffnet. Mit Bedauern wurde festgestellt, daß eine Reihe von afrikanischen Teilneh-

mern absagen mußte; es fehlten zum Beispiel die Repräsentanten der Gesamtafrikanischen Kirchenkonferenz (AACC); auch die Vertreter der Black Theology Südafrikas waren nicht erschienen, da die südafrikanischen Behörden ihnen die Ausreise verweigert hatten. Der Hauptredner des Abends war Prof. John Pobee, ehemaliger Dekan des Department for the Study of Religions an der Universität von Legon, Accra/Ghana (z. Zt. Genf).

2. Am 5. April 1984 begann die erste Arbeitsphase der Konferenz unter der Leitung des Erzbischofs von Kinshasa, Kardinal Joseph Malula. Tagungsort war das auf dem Berg Mont Fébé gelegene Benediktinerkloster — dort war auch die Mehrzahl der ausländischen Teilnehmer untergebracht. Doch bevor die Konferenz ihre Dynamik entfalten konnte, wurde das Programm durch die politischen Ereignisse völlig durcheinandergebracht: In der Nacht zum 6. April 1984 unternahm das Militär unter der Führung der Garde Républicaine einen Staatsstreich, der das Leben Yaoundés total paralysierte. Blutige militärische Aktionen fanden in allen Teilen der Stadt statt. Unmittelbar in der Nähe des Konferenzortes, in der Residenz des Präsidenten Biya, kam es zu erbitterten Kämpfen, in die auch die Luftwaffe eingriff. Auch nachdem die der Regierung loyalen Truppenverbände den Aufstand niedergeschlagen hatten, entspannten sich die Verhältnisse in der Hauptstadt nur wenig. Militärpatrouillen und ständige Durchsuchungen schufen eine Atmosphäre der Unsicherheit; Telefon- und Flugverbindungen blieben lange Zeit unterbrochen.

Es ist verständlich, daß unter diesen Bedingungen ein ordnungsgemäßer Konferenzablauf nicht möglich war. Während der unmittelbaren Kampfhandlungen konnten die Teilnehmer aus Yaoundé das Kloster auf dem Mont Fébé nicht erreichen.

Die Teilnehmer haben dennoch versucht, soweit dies möglich war, das Programm durchzuziehen. Referate wurden gehalten, Arbeitsgruppen durchgeführt. Es ist aber anzumerken, daß trotz der erfreulich disziplinierten Arbeit eine kontinuierliche, konzentrierte Auseinandersetzung über die einzelnen Themen nur in geringem Maße möglich war. Die politischen Wirren und die militärischen Ereignisse haben den Gesamtablauf der ersten Dialogkonferenz von afrikanischen und europäischen Theologen stark beeinträchtigt.

3. Der Programmrahmen

Das Gesamtthema der Konferenz „Die Mission der Kirche heute" sollte in 7 thematisch gegliederten Arbeitseinheiten diskutiert und entfaltet werden: 1. Die Zukunft der Mission, 2. Mission und Kultur, 3. Option für die Armen und Ringen um Gerechtigkeit, 4. Afrikanische Theologie, Befreiung und die universale Mission der Kirche, 5. Frau und Mission, 6. Kirche und Familie, 7. Kirche und Politik.

Zu jedem Themenkreis wurden Hauptreferate von Afrikanern und Europäern gehalten. Im Anschluß an die Plenardebatten trafen sich Arbeitsgruppen, die die einzelnen Referate unter bestimmten Gesichtspunkten analysieren und die Ergebnisse schriftlich fixieren sollten.

Es kann im folgenden nicht darum gehen, die einzelnen Beiträge und die sich daran anknüpfenden Diskussionsstränge wiederzugeben. Es scheint aber sinnvoll, einige wesentliche Gesichtspunkte des Konferenzgeschehens zu skizzieren und zu akzentuieren.

4. Der eindrucksvollste und die Diskussion der Konferenz durchgehend bestimmende Beitrag war das Referat E. Mvengs mit dem Thema: „Die Kirche und die So-

lidarität mit den Armen in Afrika“[2]. Hier wurde in fast poetischer Verdichtung die totale Entfremdung afrikanischer Existenz beschrieben, die den ganzen Kontinent erfaßt hat. Mveng arbeitete in einem Durchgang durch die Kolonial- und Missionsgeschichte Afrikas heraus, wie in der Interaktion mit Europa die afrikanischen Völker zusammenbrachen. Der „anthropologischen Vernichtung“ durch den jahrhundertelangen Sklavenhandel folgte eine „anthropologische Pauperisierung“ durch die europäischen Kolonialmächte und ihre Agenten — einschließlich der Mission. Die aus diesem Prozeß hervorgegangene „anthropologische Armut“ ist nach Mveng primär kein sozio-ökonomisches Phänomen. Der Begriff bezeichnet vielmehr den Identitätsverlust des Afrikaners, seine „Entwurzelung“, „Abhängigkeit“, „Unsicherheit“, „Zerbrechlichkeit“, den „Verlust seiner Sprache, Geschichte, Tradition, Kunst, Gesellschaftsbezüge und Spiritualität“. Anthropologische Armut qualifiziert nicht das Haben, sondern das Sein. In immer neuen Bildern wies Mveng die „Negation unserer Menschlichkeit“ auf, die sich in den vielfältigen Abhängigkeitsstrukturen auf ökonomischer, sozialer, politischer und kultureller Ebene manifestiere. Das Referat Mvengs fand enthusiastischen Beifall bei den afrikanischen Teilnehmern — ein Beweis dafür, daß hier ein zentrales Thema afrikanischer Theologie heute angesprochen wurde.

5. Unterdrückung eigenständiger Entwicklung und Deformation des afrikanischen Bewußtseins durch die westliche Mission waren wiederkehrende Themen in mehreren Beiträgen. Offenbar war es den Afrikanern ein Anliegen, dem europäischen Gesprächspartner die Folgen einer in vieler Hinsicht fehlgeschlagenen Missionsgeschichte vor Augen zu stellen. Noch heute leidet, so der Kameruner Theologe Meinrad Hebga, die afrikanische Kirche an einem tiefsitzenden „Minderwertigkeitskomplex“, einem „Infantilismus“, der sich im Verlauf der Missionsgeschichte tief in die Herzen der schwarzen Christen eingefressen habe. Man blicke immer noch gebannt auf Europa, von wo man personelle, finanzielle und ideelle Unterstützung erwarte, aber diese Hilfe perpetuiere die Abhängigkeit und trage weiter zur Erniedrigung bei.

Diese Situation der Abhängigkeit als eine Ausdrucksform der anthropologischen Armut, wird von afrikanischen Theologen als Krise verstanden, für die die westliche Mission maßgeblich verantwortlich ist. Charakteristisch ist die Analyse des Entfremdungsprozesses durch den in Abidjan lehrenden Theologen Toussou Ametonu: „Die Entwertung der kulturellen und religiösen Eigenarten Afrikas und ihre Ablehnung, von den europäischen Kolonisatoren und Missionaren systematisch programmiert und effektiv ausgeführt, führen heute zu einem Prozeß fortschreitenden Verfalls, der die traditionellen auf einem religiösen System basierenden Strukturen auflöst ... Die beunruhigenden Zeichen einer Allergie, die die lebendige Intelligenz der Anfrage des Evangeliums gegenüber zeigt, sind in Afrika zurückzuführen auf die Tatsache, daß der Ruf der Frohen Botschaft die afrikanische Seele nicht in ihrer Tiefe und in ihrem natürlichen kulturellen Milieu erreicht hat. Damit das Evangelium von Christus Heimatrecht in Afrika gewinnt, muß es in der afrikanischen Kultur inkarniert werden, so daß auch das Denken eine afrikanische Authentizität gewinnt.“

6. Die Begriffe Inkulturation und Inkarnation zeigen die Richtung an, in die afrikanische Theologen zielen, um den Zustand anthropologischer Armut zu überwinden. Man knüpfte damit an eine Tradition an, die bereits im Dekolonisierungspro-

zeß die Bewegungen der Négritude, der African Personality, des Pan-Afrikanismus hervorgebracht hat. Das heutige Bestreben, ausgehend von den biblischen Quellen und der kirchlichen Tradition unter Heranziehung afrikanischer Kultur und Metaphysik, ein afrikanisch geprägtes Verständnis der biblischen Botschaft herauszuarbeiten, das die „afrikanische Seele" anspricht, hat in der Tat emanzipatorische Bedeutung. Es rückt das von rassistischen und kolonialistischen Entstellungen europäischer Ethnologen, Religionshistoriker und Missionswissenschaftler gefärbte Afrikabild zurecht und bemüht sich um eine sachgerechte und unvoreingenommene Bestandsaufnahme afrikanischer Traditionen. Theologen wie Mbiti, Mulago und Mveng haben sich so dem Studium der Mythen, Gedichte, Weisheiten und Sprichwörter sowie der unzähligen Riten und Opferbräuche afrikanischer Völker gewidmet und so den religiösen Lebensbereich der Afrikaner neu zu verstehen gelehrt. Die Hinwendung zur eigenen Tradition und deren theologische Verarbeitung war überhaupt der erste Schritt auf dem Wege einer afrikanischen Theologie. Erinnert sei an die Vorarbeit des belgischen Franziskaners Placide Tempels, Missionar in Katanga, Zaire, mit seiner grundlegenden Studie „La Philosophie bantue"[3], die aber aufgrund ihres immer noch eurozentrischen Ansatzes weit hinter den Forderungen kritischer Afrikaner zurückblieb. Dennoch arbeiteten in seinem Gefolge afrikanische Theologen wie Alexis Kagame[4] und Vincent Mulago[5] aus theologischer Perspektive Grundstrukturen afrikanischer Metaphysik heraus, die eine neue Sicht afrikanischen Weltverständnisses ermöglichte. In die Zeit der Dekolonisation Anfang der 60er Jahre fiel der Beginn der Diskussion um die Formulierung einer authentischen afrikanischen Theologie. Damals war Tharcisse Tshibangu der Promotor der Forderung einer „Theologie mit afrikanischer Farbe"[6]. Noch als Student prägte er wahrscheinlich als erster den Begriff „afrikanische Theologie"; Hintergrund war eine erhitzte Auseinandersetzung mit dem Dekan der theologischen Fakultät von Kinshasa, Alfred Vanneste, der die Berechtigung einer eigenständigen afrikanischen Theologie grundsätzlich in Frage stellte.[7] Tshibangu, inzwischen Weihbischof von Kinshasa, war auch auf der Dialogkonferenz von Yaoundé beredter Fürsprecher der Eigenständigkeit fordernden afrikanischen „Partikularkirchen". In einem wichtigen Beitrag erklärte er, daß das paternalistische Konzept der „Adaption" in der afrikanischen Kirche weitgehend überwunden sei: „... eine Evolution findet in zunehmenden Maße statt, die sich ablösend von der Theologie der ‚Adaption' zur Legitimation einer autonomen Ausarbeitung der christlichen Theologie bewegt."

7. Die autonome Ausarbeitung hat inzwischen verschiedene Ausprägungen erfahren. Die vielleicht wichtigste Manifestation von Eigenständigkeit sind die Afrikanischen Unabhängigen Kirchen, in denen sich afrikanische Traditionen leichter entfalten konnten. Diese meist aus den protestantischen Missionskirchen hervorgegangenen Independent Churches werden von den katholischen Theologen aber als Sekten abgelehnt und nicht als Träger eines autochthonen theologischen Ansatzes begriffen.

In Yaoundé vertrat man eine „orthodoxe" Richtung, die mit dem katholischen Theologen aus Tansania, Charles Nyamiti, als „mythopoetische Theologie" bezeichnet werden kann, eine Theologie, „die weniger begrifflich, weniger deduktiv und technisch, aber konkreter und symbolischer als die systematische Theologie ist"[8]. In dieser mythopoetischen Theologie geht es wesentlich um den Prozeß der Inkulturation. Dies stellte der zairische Theologe Ngindu Mushete in seinem Beitrag

„Les Thèmes Majeurs de la Théologie Africaine" heraus: „... die fundamentale Frage ist nicht einfach: wie können wir Christus afrikanisch darstellen, sondern vielmehr: wie können wir denken, begreifen und bezeugen, daß Christus in unseren Kulturen präsent ist?" Es geht also nicht darum, die in der Methode der Adaption in Liturgie, Katechese und Homiletik eine als universal begriffene, unveränderlich geltende christliche Substanz afrikanischer Denkweise anzupassen und damit zu „folklorisieren" (Hebga), sondern die Partikularität des Afrikanischen soll Träger der Offenbarung werden.

Afrikanische Theologie, im Sinne Ngindus, „kann nicht wie früher von einer abstrakt behaupteten Universalität des Christentums ausgehen ... Das Christentum, verstanden als eine Religion unter anderen Religionen, nötigt uns, Gott nicht wie etwas Vorgegebenes, das in einer exklusiven, intoleranten und erobernden Tradition festgeschrieben ist, zu denken, sondern als eschatologisches Problem des Zusammentreffens der Kulturen in ihren unüberwindlichen Verschiedenheiten".

8. Die Forderung der Inkulturation ist Teil des größeren Zusammenhangs der Kontextualisierung. Sie besagt, daß authentische Christuserfahrung nur innerhalb des Gesamtkontextes afrikanischer Kultur und Religion möglich und verantwortbar ist. Untersucht man die verschiedenen Beiträge aus dem Bulletin de Théologie Africaine oder anderer einschlägiger theologischer Zeitschriften, so wird deutlich, mit welcher Intensität afrikanische Theologen sich bemühen, christliche Symbole, vor allem im liturgischen Bereich, in traditionelle Ausdrucks- und Sprachformen umzusetzen. Theologisch liegen diesen Versuchen zwei Ansätze zugrunde, die sich komplementär verhalten: Afrikanische Religionen werden begriffen als praeparatio evangelii; in ihnen hat Gott bereits vor der Ankunft der Missionare gesprochen. Daher verläuft über diesen Anknüpfungspunkt das Ereignis der Inkarnation: Christus begibt sich ganz in die Wirklichkeit Afrikas, er wird schwarz.

Bereits 1974 hatten die afrikanischen katholischen Bischöfe auf einer Synode in Rom eine Theologie der Inkarnation propagiert. Sie verstanden darunter, daß bei aller „Treue zur authentischen Überlieferung der Kirche" die theologische Reflexion die afrikanischen „Überlieferungen und Sprachen, d.h. unsere Lebensphilosophie" annehmen soll.[9] Kardinal Malula führte in seinem Beitrag diese Gedanken weiter aus. Er wurde dabei unterstützt durch Toussou Ametonu, der programmatisch erklärte: „... daß die Zeit gekommen sei, die Kräfte und die der afrikanischen Kultur inhärenten Potentiale freizusetzen, um sie in den Dienst der Mission der Kirche zu stellen, damit der Ruf des Evangeliums die afrikanische Seele in ihrer Tiefe und in ihrem natürlichen kulturellen Milieu erreicht. Denn, damit die Kirche Christi Heimatrecht in Afrika findet, muß sie sich in die afrikanische Kultur inkarnieren, damit das christliche Denken und die Mission der Kirche authentisch afrikanisch werden."

Im Grunde wurden in Yaoundé nun auch im katholischen Bereich Stimmen laut, wie sie schon 1974 auf der Dritten Vollversammlung der Gesamtafrikanischen Kirchenkonferenz in Lusaka zu hören waren, als John Gatu in seinem Aufruf zur Afrikanisierung der Kirche in Afrika die Forderung nach einem Moratorium erhob: „Missionare sollten abgezogen werden, Punkt."[10]

9. Es ist an dieser Stelle nicht möglich, die einzelnen Themen aufzuzeigen, in denen sich Afrikanisierung konkret manifestiert. In Yaoundé kamen nur wenige Beispiele zur Sprache: erwähnenswert sind die Beiträge von Pierre Tchouanga, Bischof

der Diözese von Doume-Abong-Mbang, Kamerun, der eine innere Kontinuität zwischen Ahnenverehrung und christlichem Gottesdienst herstellte, und Masamba ma Mpolo, Zaire, der anhand von Fallbeispielen darlegte, daß auch im Bereich christlicher Seelsorge „die Ahnen als Symbol der Versöhnung" fungieren können. Kardinal Malula lehnte im Blick auf das afrikanische Eheverständnis das römische kanonische Recht ab und plädierte für die Akzeptierung der traditionellen sich in Phasen vollziehenden Eheschließung als Ausdruck der sozialen Verbindung von Familien. Einen wichtigen Stellenwert hatte in Yaoundé der Begriff der Einheitlichkeit bzw. Ganzheitlichkeit als Grundkategorie afrikanischen Denkens. Nach traditionellem Verständnis kennt man in Afrika keinen Konflikt zwischen Geistlichem und Materiellem, Seele und Leib, Religion und Politik, Jenseits und Diesseits. Dieses Denkens wollen sich afrikanische Theologen bedienen, um den aus Europa überkommenen Dualismus zu überwinden. Deshalb muß Afrikanische Theologie „das kulturelle Erbe Afrikas und seine spezifischen Gegenwartsprobleme analysieren ... Sie muß an die traditionelle afrikanische Religion anknüpfen, in welcher die Verehrung von Stammesgottheiten, Geistern und Ahnen, Fruchtbarkeitsriten, Hochzeits- und Bestattungszeremonien, Wahrsagekunst und Krankenheilungen eine große Rolle spielen. Man hat soziale Lebensformen wie die der Polygamie, der Großfamilie, der Klan- und Stammesstrukturen zu berücksichtigen und sich der Krise zu stellen, in die sie durch westliche Einflüsse geraten sind. Man hat das traditionelle Wertgefüge im Bewußtsein zu haben und mit christlichen Werten zu vermitteln."[11]

10. Überwindung von Abhängigkeit und Suche nach neuer Identität durch die Hinwendung zu den kulturellen und religiösen Werten Afrikas markierte die Zielrichtung der afrikanischen Beiträge in Yaoundé. Zwar wurden auf der Konferenz Themen wie Kirche und Staat eingebracht (so John Pobee) und Arbeitsgruppen gingen auf sozio-politische Fragestellungen ein; es fehlten aber die Stimmen, die schon seit einigen Jahren verstärkt Kritik an der vergangenheitsorientierten Suche nach Identität und Authentizität üben, weil eine solche Fixierung die Gefahr in sich birgt, die aktuellen Probleme Afrikas nicht in den Blick zu nehmen. Stellvertretend für viele sei auf den protestantischen Zairer Babundha Kabongo-Mbaya verwiesen, der bereits 1976 auf der Konsultation der KEK („Europäische Theologie herausgefordert durch die Ökumene") in seinem Beitrag zur afrikanischen Theologie feststellte: „Die afrikanische Identität ist ja nicht in der Vergangenheit schon ein für allemal vorgegeben. Wir können nicht hier und heute ein Leben führen, das mit dem unserer Vorfahren völlig identisch ist ... Eine authentische afrikanische Identität wird sich jedoch vor allem an unserer Entschlossenheit erkennen lassen, ein neues soziales Konzept zu verwirklichen. Solange die afrikanischen Theologen in der Ethnotheologie gefangen bleiben ..., können wir sicher sein, daß die Theologie in Afrika auch weiterhin ein in die Ferne gerücktes Konzept bleibt. Das Christentum in Afrika wird entweder mit und unter den Millionen von Unterdrückten dieses Kontinents oder aber ein Werkzeug einer falschen schwarzen Bourgeoisie sein und somit einer Zukunft entgegengehen, auf der eine erdrückende Hypothek lastet. Glücklicherweise läßt sich aber immer häufiger beobachten, daß ein zunehmendes Bewußtsein von den bestehenden Ungerechtigkeiten entsteht und daß die Verheißungen des Evangeliums im Licht der grundlegenden historischen Widersprüche, die unseren Kontinent entscheidend geprägt haben, neu gelesen und verstanden werden. Dies führt zwangsläufig zu einer Standortverschiebung der Theologie in Afrika."[12]

In der Tat zeichnet sich diese Standortverschiebung theologischer Reflexion bei einer — allerdings geringen — Anzahl jüngerer Theologen ab. Einer der bekanntesten Vertreter einer afrikanischen Befreiungstheologie, der auch in Yaoundé eine wichtige Rolle spielte, ist der kamerunische Priester Jean-Marc Ela, der im Norden Kameruns mit kirchlichen Basisgemeinden arbeitet. Ela hatte in einem programmatischen Aufsatz geschrieben:

„Ist man sicher, ob die von den Kirchen vertretene Entwicklungsideologie nicht eine heimtückische Wiederaufnahme der alten Konzeption der Missionen als zivilisatorische Macht ist, die gewisse Völker vom Archaismus in die Modernität hineinführt? Die Kirche vermeidet dabei jegliche Infragestellung des neokolonialen Systems, das nach Definition ein Ausbeutungsverhältnis ist. Indem sie sich vorstellt, über den sozio-politischen und ökonomischen Konflikten zu stehen, würde die Kirche im Lager des Imperialismus bleiben und die Integration Afrikas in das Unterdrückungssystem ermöglichen, deren Opfer die Völker der Peripherie sind.

Überall in Afrika vertieft sich die Kluft zwischen den Unterdrückern und den Unterdrückten. Die Lage wird immer schlechter, sie macht jedes Wort zur Gefahr, indem sie sie den schlimmsten Mißhandlungen aussetzt und im Höchstfall das Leben derjenigen kosten kann, die es in den tragischen Umständen verbreiten, in denen eine Art offiziellen Terrorismus mit seinen Unmengen von Einschüchterungsmaßnahmen und willkürlichen Verhaftungen, Ausweisungen und Foltern, legalen Morden herrscht, jeglichen wahrheitsgetreuen Gedanken im Keim erstickt und Diskussionen im öffentlichen Leben nicht zuläßt.

Die Kirche muß sich an allen Anstrengungen beteiligen, durch welche die afrikanischen Völker ablehnen, vom gutgemeinten Willen der Mächtigen abhängig zu sein, die aufgrund der Erfordernisse ihrer Wirtschaft nicht aufhören, die Herrschafts-und Abhängigkeitsverhältnisse, die sie dem Rest der Welt aufzwingen, wiederherzustellen und zu modernisieren. Afrika ist wieder kolonisiert, die Unterwerfung gegenüber dem Auslandskapital ist auf dem schwarzen Kontinent größer denn je. Afrika ist lahmgelegt: Energien werden erstickt und blockiert. Das leidende Afrika schreit zum Himmel: *Es gibt eine andere mögliche Zukunft, die den tiefen Wünschen der Männer und Frauen Afrikas entspricht.* Diese Antwort verlangt von uns einen langen Kampf für den afrikanischen Menschen. Machen wir uns stark, um alle Zerstörungskräfte, alle Todeskeime unschädlich zu machen, die Afrika daran hindern, seine Fähigkeiten zu realisieren und sein Leben in der ganzen Fülle wiederzuleben. Man darf hier keine Illusion weiterbestehen lassen: die Befreiung von morgen kommt aus der Konfrontation der innerlichen Widersprüche des Afrika von heute."[13]

Diese von Ela gewiesene Richtung theologischer Reflexion und sozialwissenschaftlicher Analyse wurde in Yaoundé nicht verfolgt — die „Standortverschiebung" war höchstens in Ansätzen zu erkennen. Das Defizit befreiungstheologischer Impulse war möglicherweise durch die Abwesenheit südafrikanischer Theologen bedingt, deren massive sozial-kritische Methoden neue Fragestellungen in das Konferenzgeschehen eingebracht hätten.[14] Dabei ist zu erwähnen, daß im Januar 1984 ebenfalls in Yaoundé ein von AOTA und EATWOT (Ökumenische Vereinigung von Theologen der Dritten Welt) veranstaltetes Kolloquium über Kirchen und Schwarze Theologie in Südafrika stattgefunden hatte mit dem Ziel, die Solidarität der afrikanischen Theologen mit den Kirchen Südafrikas zu vertiefen.[15] Die neueren

Ansätze schwarzer südafrikanischer Befreiungstheologie blieben jedoch in Yaoundé ausgeklammert.[16] Damit war auch eine gewisse Abweichung zu der von EATWOT vertretenen theologischen Methode unverkennbar.

11. Um den Ertrag der Yaoundé-Konferenz genauer zu erfassen und einordnen zu können, soll im folgenden die Vorgeschichte im Kontext der EATWOT-Bewegung skizzenhaft dargestellt werden.

Das Dialogtreffen war das Ergebnis eines langen und mühsamen Prozesses, der 1976 in Daressalam mit der Gründung der Ökumenischen Vereinigung von Theologen der Dritten Welt begonnen hatte.[17] Die Impulse für die Gründung EATWOTs gingen in nicht geringem Maße auch von afrikanischen Theologen aus; treibende Kraft war etwa Oscar Bimwenyi-Kweshi, Sekretär der zairischen Bischofskonferenz, der auch in einem erhellenden Beitrag die Vorgeschichte der Bewegung dargelegt hat.[18]

In Daressalam wurden die Grundlagen des theologischen Ansatzes, den die Mitglieder EATWOTs vertreten, in einem programmatischen Schlußdokument formuliert.[19] Außerdem wurde ein Fünf-Jahres-Plan verabschiedet, der die sukzessive Durchführung von Konferenzen auf kontinentaler Ebene vorsah.

12. Das erste afrikanische Kontinentaltreffen, die Panafrikanische Konferenz, fand vom 17.—23. Dezember 1977 in Accra, der Hauptstadt Ghanas, statt und stand unter dem Thema: „Die Aufgaben afrikanischer Theologie heute".

In Accra ging es darum, die spezifisch afrikanischen Elemente einer fortzuentwickelnden Theologie der Dritten Welt herauszuarbeiten. Die dort gehaltenen Beiträge, die von dem ghanaischen Soziologen Kofi Appiah-Kubi und dem Generalsekretär EATWOTs, Sergio Torres, veröffentlicht wurden[20], decken das ganze Spektrum der Themen ab, die die Diskussion der heutigen Theologengeneration in Afrika bestimmen. Das Programm reichte von einem Überblick über die wirtschaftliche, politische, soziale und kulturelle Realität Afrikas über eine Analyse der Rolle der traditionellen afrikanischen Religionen und der christlichen Kirchen in Afrika bis hin zu dem Hauptthema einer daraus abgeleiteten eigenständigen Theologie. In einem Schlußdokument[21], das mit der Analyse der „afrikanischen Wirklichkeit" beginnt, wird die Zielrichtung der theologischen Reflexion markiert: „Wir sind der Überzeugung, daß afrikanische Theologie im Kontext des afrikanischen Lebens gesehen werden muß, im Kontext der afrikanischen Kultur und des Versuches des afrikanischen Volkes, eine Zukunft zu schaffen, die anders ist, als die koloniale Vergangenheit und die neokoloniale Gegenwart. Die afrikanische Situation erfordert eine neue theologische Methode, die sich von den Methoden der herrschenden westlichen Theologien unterscheidet. Die afrikanische Theologie muß daher die vorfabrizierten Gedanken der nordatlantischen Theologie verwerfen und sich selbst auf der Basis des Volkskampfes gegen die Herrschaftsstrukturen definieren. Unsere Aufgabe als Theologen ist, eine Theologie zu schaffen, die aus dem afrikanischen Volk kommt und ihm verantwortlich ist."[22] Eine wichtige Rolle spielt dabei die Frage nach den Quellen einer afrikanischen Theologie. Neben dem biblischen Zeugnis seien heranzuziehen: die afrikanische Anthropologie, die traditionellen Religionen und die afrikanische Kultur, wie sie sich in Sprache, Tanz, Musik, darstellender Kunst, Literatur und Philosophie manifestiert. Eine authentische afrikanische Theologie muß in diesem Sinne umfassend auf Befreiung ausgerichtet sein; diese Zielsetzung verbindet sie mit anderen kontextuellen Theologien der Dritten Welt.

Zur Realisierung dieses weitgespannten Programms konstituierte sich in Accra eine eigene, sich nicht in EATWOT integrierende afrikanische Theologenvereinigung, die EAAT bzw. AOTA. Ziel ist die Förderung der Zusammenarbeit über Regional-, Sprach- und Konfessionsgrenzen hinweg, der Austausch von Forschungen und Erfahrungen. Dem sollte die Herausgabe eines eigenen Organs, dem zweimal jährlich erscheinenden „Bulletin of African Theology" (Bulletin de Théologie Africaine) dienen, dessen Schriftleitung in den Händen des Dekans der katholischen Fakultät von Kinshasa, Ngindu Mushete, liegt. Die Leitung der neugegründeten Vereinigung wurde Engelbert Mveng (Generalsekretär) und dem Bischof von Kumasi, Peter Sarpong (Präsident), übertragen.

Die erste Generalversammlung der AOTA mit dem Thema: „Wort Gottes — Menschliche Sprache" fand im September 1980 in Yaoundé statt.[23] Anwesend waren über 100 Theologen verschiedener christlicher Kirchen aus fast allen afrikanischen Ländern. Erschienen waren auch offizielle Vertreter des ÖRK, des Vatikans sowie der Ökumenischen Vereinigung von Theologen der Dritten Welt. Vergleicht man die Diskussion mit den Ergebnissen von Accra, so läßt sich eine deutliche Akzentverschiebung feststellen. Wie die Beiträge ausweisen, wird hier die Zielrichtung afrikanischer Theologie primär unter kulturellen und religionswissenschaftlichen Gesichtspunkten verfolgt. Die theologische Grundfrage wird durch die Spannung Universalität (Wort Gottes) — Partikularität (menschliche Sprachen) bestimmt. Die Partikularität afrikanischer Philosophie, Religion und Kultur erhielt den Rang eines dem universalen Offenbarungsgeschehen gegenüber komplementären Gegenpols in einem „theandrischen" (O. Bimwenyi-Kweshi) Beziehungssystem.

Mit der vornehmlich kulturellen Fragestellung als adäquatem Zugang zur afrikanischen Wirklichkeit bewegte sich die AOTA tendenziell aus dem von EATWOT vertretenen kontextuellen Ansatz, der *alle* Dimensionen gesellschaftlicher Existenz umfaßt, fort. Hier lag vielleicht ein Grund für die latenten Spannungen zwischen afrikanischen und lateinamerikanischen Delegierten, die auf der im August 1981 in Neu-Delhi stattgefundenen interkontinentalen EATWOT-Konferenz sichtbar wurden. Damals beklagte E. Mveng diskriminierende „hegemoniale" Tendenzen: „Offensichtlich ist Afrika nicht ernst genommen worden. Sogar in der Dritten Welt selbst, in einer Vereinigung von Theologen, bleibt Afrika der immerwährend marginalisierte, um nicht zu sagen vergessene, Kontinent."[24]

Spannungen ergaben sich in Neu-Delhi auch im Blick auf die weitere Programmplanung. Während die Leitung EATWOTs eine gemeinsame Dialogkonferenz mit Theologen aus der Ersten Welt vorbereitete — die dann im Januar 1983 in Genf stattfand —, bestanden die Afrikaner darauf, ein eigenes Treffen mit europäischen Theologen durchzuführen, die sie nicht in Zusammenhang mit der EATWOT-Planung stellen wollten. Der Beschluß war auf der Generalversammlung 1980 gefaßt worden. Nachdem ein Versuch gescheitert war, die geplante Dialogkonferenz in Kooperation mit der Universität Graz zu veranstalten, gelang es E. Mveng, eine Gruppe von befreundeten Theologen an der Fakultät der Universität Lyon zu gewinnen, die mithalfen, das Projekt in Gang zu setzen und auch finanziell zu fördern. Hier konstituierte sich das Organisationskomitee, das Ablauf und Inhalt der Yaoundé-Konferenz plante. Seine wichtigsten Mitglieder waren die Professoren Chenu, Duquoq, Delorme — dazu kam der reformierte Theologe A. Blancy, der aufgrund seiner langjährigen Tätigkeit am Ökumenischen Institut von Bossey über

die einschlägigen Kontakte zum ÖRK verfügte. Die protestantischen Teilnehmer der Dialogkonferenz wurden daher auch wesentlich über den ÖRK vermittelt. Die Koordination lag hier bei Masamba ma Mpolo, dem ehemaligen Dekan der protestantischen Fakultät an der Universität von Kinshasa/Zaire.

13. Der kritische europäische Beobachter, der die Entwicklung der EATWOT-Bewegung verfolgt hat, wird konstatieren müssen, daß in Yaoundé wesentliche Gesichtspunkte aus der bisherigen Diskussion von Theologen der Dritten Welt nicht zum Tragen kamen. Es fehlten Analysen sozio-politischer Zusammenhänge, die gerade angesichts der sich rapide verschlechternden Lage der meisten afrikanischen Staaten notwendig gewesen wären. Zwar wurden diesbezügliche Fragestellungen in Einzelbeiträgen und in der Gruppenarbeit aufgenommen, doch blieb es im wesentlichen bei Schlagworten; ein analytisches Instrumentarium, wie es etwa die lateinamerikanische Befreiungstheologie entwickelt hat, wurde von den Afrikanern nicht angeboten. Das Konzept der „anthropologischen Armut" scheint die Notwendigkeit ökonomischer Forschungen über die fortschreitende Unterentwicklung Afrikas nur bedingt in die Reflexion einzubeziehen.

14. Eine weitere Schwäche der Konferenz von Yaoundé, die sich aus dem afrikanischen „Alleingang" ergab, bestand auch darin, daß jeder Bezug zum Genfer Dialogtreffen (1983) und der vorangegangenen Arbeit der europäischen Gesprächspartner (Woudschoten 1981) fehlte.[25] Man knüpfte also nicht vertiefend an bereits vorgegebene Ergebnisse an, sondern begrenzte die Fragestellungen auf theologische Spezialgebiete. Dabei fiel auf, daß Quantität und Qualität der Beiträge von katholischen (vor allem frankophonen) Theologen geprägt wurden. Die starke Präsenz von Kirchenführern verstärkte den Eindruck. Streckenweise wurden die Diskussionen bestimmt von innerkatholischen Kontroversen, von denen die protestantischen Teilnehmer ausgeschlossen blieben.

15. Die Konferenz von Yaoundé war angelegt als Dialogtreffen. Formal ist dieser Charakter durchgehalten worden. Rückblickend wird man allerdings kritisch feststellen können, daß es den afrikanischen Theologen darum ging, ihre Eigenständigkeit dem europäischen Teilnehmerkreis zu demonstrieren. Dies zeigte etwa exemplarisch der Beitrag von M. Hebga mit dem Titel: „Les églises mineurs aux églises majeurs en Afrique". In vielleicht überzogener Form wurde das in der ökumenischen Diskussion Selbstverständliche immer wieder entfaltet: Die afrikanischen Kirchen sind „erwachsen" geworden, sie sind nicht mehr die „jungen" abhängigen Tochterkirchen, sondern Kirchen, die den europäischen Kirchen als eigenständige Partner selbstbewußt gegenübertreten. Ein Dilemma wurde dabei natürlich für die katholischen Theologen deutlich. Wie läßt sich die afrikanische Partikularität mit dem universalen Anspruch Roms vereinen? Man spürte das schwierige Bemühen, die afrikanische Eigenständigkeit durch Rückgriff auf kirchlich authorisierte Dokumente (vor allem Vaticanum II) zu rechtfertigen. Den europäischen Teilnehmern war eher die Rolle der Hörenden zugedacht. Es kam kaum zu einem wirklichen Dialog im Sinne eines gegenseitigen Austausches. Vor allem fehlte die Auseinandersetzung mit neueren theologischen Ansätzen in Europa, wie sie etwa auf der Genfer EATWOT-Dialogkonferenz geführt wurde.

16. Die kritischen Anmerkungen dürfen nicht pauschal als negative Bewertung der Konferenz verstanden werden. Es ist gelungen, Afrikaner und Europäer in ein Spannungsfeld hineinzubringen, das die Kontinuität gemeinsamer christlicher Tra-

dition, aber in noch stärkerem Maße die durch eine jahrhundertelange Unrechtsgeschichte bedingte Diskontinuität sichtbar werden ließ. Eine genuine, den Dialog ermöglichende Partnerschaft zwischen europäischen und afrikanischen Kirchen ist aufgrund bestehender Abhängigkeiten noch nicht möglich. „Der Schrei des afrikanischen Volkes" (J.M. Ela) hat noch nicht die gebotene Antwort im „christlichen Abendland" erhalten. Dennoch: Die europäischen Dialogpartner sind sich der Herausforderungen afrikanischer Theologie ein Stück bewußter geworden, und die Richtung zukünftiger Kooperation wurde klarer. Dies hat auch die Afrikaner ermutigt, den Weg der Versöhnung weiterzugehen.

Es wurde demgemäß beschlossen, die gemeinsame Arbeit fortzusetzen, und erste Überlegungen für zukünftige Planungen angestellt. Auf afrikanischer Seite wird AOTA weiterhin die Organisation in Afrika wahrnehmen. Die Europäer erklärten sich bereit, eine Koordinationsstruktur einzurichten, um den Austausch in Gang zu halten und im europäischen Bereich für den Dialogprozeß zu werben. Ein fünfköpfiges Koordinationskomitee wurde gewählt (Mitglieder: B. Chenu, A. Blancy, N. Klaes, J. Mattey und Frau Mayland), das eine kontinuierliche Weiterarbeit garantieren und die folgende in drei Jahren stattfindende Dialogkonferenz vorbereiten soll.

Erhard Kamphausen

ANMERKUNGEN

1 Das Schlußkommuniqué ist veröffentlicht in: Mission Studies, Nr. 1, 1984, S. 57f. Dort findet sich auch die erste persönliche Evaluierung eines europäischen Teilnehmers: Marc R. Spindler, First Colloquium of African and European Theologians, A Personal Witness, S. 60ff.

2 Die auf der Konferenz gehaltenen Referate sollen im „Bulletin de Théologie Africaine" veröffentlicht werden. Die folgenden Zitate, vom Verf. übersetzt, entstammen hektographierten Papieren und Notizen. Sie sind nicht autorisiert.

3 Bantu-Philosophie. Ontologie und Ethik, Heidelberg 1956.

4 La Philosophie Bantu — Rwandaise de l'être, Brüssel 1955.

5 Un visage africain de christianisme. L'union vitale Bantu face à l'unité vitale ecclésiale, Paris 1965.

6 Vers une théologie de couleur africaine? in: Revue du Clergé Africain 15 (1960), S.333ff.

7 T. Tshibangu/A. Vanneste, Débat sur la théologie africaine, in: Revue du Clergé Africain 15 (1960), S. 33-352.

8 The Scope of African Theology, Kampala 1973, S. 25.

9 Verantwortliche Evangelisation, in: Katholische Missionen 94 (1975), S. 19f.

10 Vgl. Gatus Ansprache in: H.J. Margull/J. Freytag (Hrsg.), Keine Einbahnstraßen, Stuttgart/Erlangen 1973, S. 84ff.

11 W.D. Just, Gott in Afrika. Schwarze Kritik an westlicher Theologie, in: Evangelische Kommentare, 11 (1978), S. 665.

12 Die afrikanische Theologie. Eine Herausforderung für die europäische Theologie, in: KEK Studienheft Nr. 8, Genf 1976, S. 60f.

13 J.M. Ela, Vom Beistand zur Befreiung, hrsg. vom Kamerun-Komitee Hamburg, o.J.

[14] Gerade unter den Theologen Südafrikas haben sich in zunehmendem Maße Bedenken gegen den „ethnographischen Ansatz" in der afrikanischen Theologie erhoben, da er in der Gefahr stehe, die reale Lebenswelt der Afrikaner (Unterdrückung, Rassismus, Armut) aus dem Auge zu verlieren.
Vgl. dazu Manas Buthelezi, An African Theology or a Black Theology, in: B. Moore (ed.), Black Theology. The South African Voice, p. 29-35.

[15] S. dazu Mothobi Mutloatse, Theological colloquium gives support to struggle in South Africa, in: Ecunews, Vol. 1, 1984, p. 25.

[16] In der ökumenischen Diskussion ist weithin unbekannt, daß seit September 1982 ein südafrikanischer Zweig der AOTA existiert, der sich auf der vom Institute for Contextual Theology in Southern Africa organisierten La Verna Conference konstituiert und sich die Bezeichnung Ecumenical Association of African Theologians in Southern Africa (EAATSA) gegeben hat.
(S. dazu: Report La Verna Conference for Launching the Ecumenical Association of African Theologians in Southern Africa (EAATSA); Theme: Polarization in South Africa between Black and White. Die unveröffentlichten Konferenzpapiere sind erhältlich beim Institute für Contextual Theology in Southern Africa I.C.T., P. O. Box 32047, Braamfontein 2017, 37 Jorissen Street, R.S.A.).
Die Gründung der EAATSA fand am 20. Mai 1983 in Hammanskraal statt. S. Conference Report: Doing Theology in a Divided Society mit Beiträgen von Lebamang J. Sebidi, Albert Nolan und Desmond Tutu.
Über die Weiterentwicklung der Schwarzen Theologie in Südafrika informiert der Bericht der im August 1983 in Wilgespruit vom I.C.T. organisierten Konferenz: Black Theology Revisited. Die Beiträge geben Einblick in die aktuelle Diskussionslage südafrikanischer Befreiungstheologien.

[17] Die Entwicklung dieser Vereinigung von Theologen aus Afrika, Asien und Lateinamerika bis 1983 und ihre spezielle Ausrichtung ist vom Verf. dokumentiert worden: Erhard Kamphausen, Eigenständigkeit und Dialog, in: ÖR Heft 2/1982, S. 205ff sowie ders. „Theologische Praxis in einer geteilten Welt", in: ÖR Heft 2/1983, S. 208ff.

[18] O. Bimwenyi-Kweshi, Déplacements. A l'origine de l'Association Oecuménique de Théologiens du Tiers-Monde, in: Bulletin de Théologie Africaine, Vol. II, Nr. 3/1980, 41ff.

[19] Abgdruckt in: Ludwig Wiedenmann (Missio) (Hrsg.), Herausgefordert durch die Armen. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976-1983, Freiburg, Basel, Wien 1983, S. 33ff.

[20] Sergio Torres u. a., Dem Evangelium auf der Spur. Theologie in der Dritten Welt. Texte zum kirchl. Entwicklungsdienst Nr. 22, Otto Lembeck Verlag, Frankfurt 1980.

[21] Herausgefordert durch die Armen, a. a. O. S. 55ff.

[22] A. a. O. S. 60.

[23] Parole de Dieu et languages des hommes. Le rencôntre de Yaoundé, Sept. 24-28, 1980, AOTA, Collection de Théologie Africaine, Kinshasa 1981.

[24] V. Fabella/S. Torres (ed.), Irruption of the Third World, Maryknoll, New York 1983, p. 218.

[25] S. Anm. 17.

Theologische Ausbildung in Australien: Die United Faculty of Theology, Melbourne

Eine Skizze ihrer Entstehung und inneren Struktur

„Postera crescam laude" — Dies ist der Wahlspruch der ersten Universität des australischen Bundesstaates Victoria, der „University of Melbourne". Und seine Wirkung scheint dieser tatsächlich nicht verfehlt zu haben: zählte die junge Universität bei ihrer Gründung im Jahre 1855 16 Studenten, die von drei Professoren unterrichtet wurden, so sind es heute um die 20 000, die an einem oder mehreren der verschiedenen Fachbereiche einen Universitätsgrad anstreben. Lediglich eine Fakultät war und ist von dieser Entwicklung der Universität ausgeschlossen: die theologische. Ihr blieb von Beginn an der Zutritt zum Campus verwehrt. Doch zu verwundern braucht dies niemanden, denn in Australien wurde stets auf eine strikte Trennung zwischen Staat und Kirche geachtet. Innerhalb der Mauern einer öffentlich unterhaltenen und verwalteten Universität war entsprechend diesem Trennungsprinzip darum kein Platz für theologische Ausbildung und Forschung. Außerhalb der Universität allerdings wurde dies von staatlicher Seite nicht nur gebilligt, sondern regelrecht unterstützt. Gemäß dem in Australien gültigen Grundsatz der rechtlichen Gleichbehandlung aller Konfessionen stellte der Staat diesen schon 1861 direkt an die University of Melbourne grenzendes Bauland kostenlos zur Verfügung. Die Denominationen sollten dort Colleges gründen können, an denen das Studium der Theologie aufgenommen werden konnte. Die Anglikaner kamen dieser Vorstellung mit der Eröffnung des Trinity Colleges 1871 als erste nach. Zehn Jahre später folgten die Presbyterianer, denen Francis Ormond dank seiner finanziellen Unterstützung den Bau des auch nach ihm benannten und architektonisch gewiß von allen Colleges auch heute noch eindrucksvollsten „Ormond College" ermöglichte. Im Jubiläumsjahr der Queen Victoria 1887 legten sodann die Methodisten den Grundstein zu ihrem ein Jahr später eröffneten „Queen's College". Das katholische „Newman College" kam schließlich 1918 hinzu. Alle wesentlichen, das christliche Bekenntnisspektrum Australiens bestimmenden Konfessionen waren somit seit Ende des Ersten Weltkrieges — mit Ausnahme der Baptisten und Kongregationalisten, die ihre Colleges im weiteren Umfeld etablierten — rund um die Universität von Melbourne vertreten. Die Nähe zur Universitätsbibliothek wurde und wird dabei von den Professoren und Studenten der Theologie als förderlich empfunden, während es die Studenten der Universität schätzen, sich in den Colleges einmieten zu können. Die Atmosphäre des förderlichen Nebeneinanders von Universität und Colleges ist darum für den Außenstehenden durchaus deutlich zu empfinden. Dennoch hat es nie irgendwelche Ansätze einer Verschmelzung dieser staatlichen und kirchlichen Ausbildungskörperschaften gegeben. Allein, als es um eine allseits gültige Verleihung und rechtliche Anerkennung der theologischen Abschlußdegrees ging, wie etwa die an den Colleges verliehenen „Bachelor of Divinity" oder „Doctor of Theology", wurde das Bundesparlament Victorias tätig: im Dezember 1910 verabschiedete es die „Melbourne College of Divinity Act" und schuf damit das da-

nach benannte „Melbourne College of Divinity" (MCD). Jedoch auch in diesem Gremium saßen keine Vertreter des Staates, sondern die genannten Denominationen entsandten ihre Repräsentanten in dieses MCD — mit Ausnahme der römisch-katholischen Kirche, die erst 1972 dem MCD beitrat. Zwar besuchte von nun an der Theologiestudent in seiner Studienzeit weiterhin das College seiner Konfession, doch hatte er sein Abschlußexamen vor eben jenem Melbourne College of Divinity abzulegen, das diesem nach bestandener Prüfung dann das ihm zustehende theologische Degree verlieh, welches nun seinerseits wiederum die Voraussetzung dafür darstellte, in den Dienst der eigenen Kirche treten zu können.

Dieses Gefüge nun geriet nach dem Zweiten Weltkrieg zusehends in Bewegung. Denn indem sich die Trennung zwischen der staatlich getragenen Universität einerseits und der an den Colleges stattfindenden theologischen Ausbildung andererseits in der beschriebenen Form konstituierte, mehrten sich über das MCD hinaus die Berührungspunkte und die Zusammenarbeit zwischen den ausbildenden Konfessionen. Während nämlich seit 1957 die Presbyterianer, Methodisten und Kongregationalisten intensive Gespräche über eine von ihnen zu schaffende Kirchenunion führten, vollzogen die zuerst genannten 1965 die Zusammenlegung ihrer beiden theologischen Fakultäten. Fortan gab es am Ormond und Queen's College nur noch einen Senat, der für die Unterrichtung der Studenten gemeinsam die Verantwortung trug. Doch damit war nur der erste Schritt auf dem Weg einer noch weiterreichenden Entwicklung getan. Schon vier Jahre später kamen nicht nur die Kongregationalisten, sondern auch die Anglikaner mit ihrer „Theological School of Trinity College" hinzu. Darüber hinaus entschlossen sich die Jesuiten im selben Jahr zu einer Kooperation mit jener neuartigen, überkonfessionellen Institution der theologischen Ausbildung. Zu diesem Zweck verlegten die Jesuiten sogar ihren Sitz von Sydney nach Melbourne, wo sie im Stadtteil Kew ihr neues „Campion College" bezogen. 1971 wandelten sie diese Kooperation jedoch schon in einen völligen Anschluß um: die „United Faculty of Theology", kurz „UFT" genannt, getragen von Presbyterianern, Methodisten, Kongregationalisten — die 1977 die „Uniting Church in Australia" bildeten —, Anglikanern und Jesuiten, hatte damit die Organisationsform angenommen, die für sie bis in unsere Tage charakteristisch ist.

Räumlich betrachtet hat die UFT heute ihren Hauptsitz im Ormond College. Hier finden die meisten Kurse statt, hier hat der Präsident seinen Sitz und hier ist die große Bibliothek der UFT untergebracht. Doch zunehmend sieht man sich gezwungen, auf Unterrichtsräume im Queen's und Trinity College wieder zurückzugreifen, denn die Zahl der Studenten an der UFT ist in den letzten fünf Jahren um etwa 80 Prozent auf über 300 angestiegen. Zu unterscheiden ist dabei zwischen den „private students", die die Kurse der UFT zur persönlichen Weiterbildung nutzen, vielleicht auch eines der theologischen Degrees erlangen wollen, und den Studenten, die über dieses hinaus die Ordination sich zum Ziel gesteckt haben. Erstere bilden etwa zwei Drittel aller Studenten der UFT, während die Zahl letzterer, der eigentlichen Pfarramtsstudenten also, ungefähr 100 beträgt. Von diesen gehören rund 60 der Uniting Church, 25 den Jesuiten und 15 der anglikanischen Kirche an. Für sie ist das Studium frei, während die Privatstudenten, zu denen etwa Lehrer, Hausfrauen und sogar katholische Nonnen gehören, Studiengebühren zu entrichten haben. Ein weiteres Moment der Mannigfaltigkeit ist neben der Zusammensetzung der Studentenschaft gleicherweise deren Altersspektrum, das sich von 21 bis zu 60 Lebensjahren er-

streckt, wobei das Durchschnittsalter bei 33 Jahren liegt. Der Student der UFT ist damit im Vergleich zu seinem deutschen Kommilitonen um einige Jahre älter. Dies rührt daher, daß es bis heute üblich ist, daß der australische Theologiestudent bereits über einen Universitätsgrad verfügt und oft einige Jahre Berufspraxis sich an sein Universitätsstudium anschließen, bevor er sein theologisches Studium beginnt, um eines der „post-graduate degrees" zu erwerben. Allerdings wurde diese Regelung vor zehn Jahren mit der Einführung des „undergraduate degrees" des „Bachelor of Theology" (B. Theo.) gelockert, da für dessen Erlangung das für den Zugang zur Universität notwendige „High School Certificate" ausreicht. Auch wird dieser nicht vor dem MCD, sondern der UFT abgelegt. Daß außerdem für dieses Degree nur geringe Griechisch-, jedoch keine Hebräisch- und Lateinkenntnisse verlangt werden, mag zudem erklären, weshalb sich der Bachelor of Theology gegenwärtig eines immer größeren Interesses erfreut. Um jedoch einem Absinken des Ausbildungsniveaus zu begegnen, wird die Studiendauer, abhängig von Vorbildung und abgelegten bzw. nicht vorhandenen Universitätsgraden, von der UFT für jeden einzelnen Studenten individuell festgelegt. Sie kann darum zwischen drei und fünf Jahren liegen, wobei das akademische Jahr mit seinen Trimestern als eine Einheit verstanden werden muß, an deren Ende die jährlichen schriftlichen und mündlichen Prüfungen zu absolvieren sind.

Die Zunahme der Studentenzahlen an der UFT — bei einem gleichzeitig schon alarmierend zu nennenden, besonders die Uniting Church treffenden Kirchengliederschwund — kann deshalb schwerlich allein mit der deutlichen Schwerpunktverschiebung von einem wissenschaftlich und sprachlich geprägten hin zu einem verstärkt praktisch orientierten Theologiestudium erklärt werden, wurde in den letzten Jahren doch lediglich eine Modifizierung, nicht aber Reduzierung der Ausbildungsanforderungen vorgenommen. Vielmehr und vornehmlich scheinen die Studiengegebenheiten an der UFT dafür verantwortlich zu sein. Denn obschon zur Zeit sich die drei tragenden Gruppen der UFT wieder verstärkt auf ihre eigene Tradition und Identität besinnen und damit einhergehend die Bereitschaft wächst, sich auch kritischer als bisher mit dem jeweils anderen auseinanderzusetzen, so bildet trotz allem die United Faculty of Theology ein Forum für den ökumenischen Dialog, das in Aufbau und Zusammensetzung so einmalig ist. Die Erfahrungen, die hier im Austausch miteinander und untereinander gesammelt worden sind, werden da auch uneingeschränkt von allen, sowohl was das wissenschaftliche Arbeiten als auch den persönlichen Umgang betrifft, als ein nicht mehr wegzudenkendes Element im Rahmen der theologischen Ausbildung der UFT empfunden. Die Anziehungskraft der UFT auf Studenten und Professoren ist deshalb auch für den Besucher schon nach kurzer Zeit kein Rätsel mehr: ihr Erfolg hat seine Wurzeln in ihrer über die einzelne Konfession hinausgehenden Struktur.

Die United Faculty of Theology ist ein gewachsenes Gebilde im Rahmen der konfessionellen Gegebenheiten Australiens. Sie befindet sich gleichsam in einer stetigen Weiterentwicklung, die wohl nie als einmal abgeschlossen bezeichnet werden kann. Auch dies zeugt von ihrer Lebendigkeit. Die großen deutschsprachigen Theologen, namentlich die unseres Jahrhunderts, werden in Australien hochgeachtet. Dies sollte für uns ein Grund mehr sein, auch von den Australiern lernen zu wollen und uns von ihrer Lebendigkeit durchaus anstecken zu lassen. Was die United Faculty of Theology in Melbourne dabei betrifft, könnte diese für uns sogar beispielgebend sein.

Peter Hamm

Der Dialog Dekalog*

Grundregeln für den interreligiösen und interideologischen Dialog

Dialog ist ein Gespräch zwischen zwei oder mehreren Personen abweichender Anschauungen mit dem primären Ziel, daß jeder Teilnehmer vom anderen lernt, um sich zu ändern und innerlich zu wachsen. Selbst diese Definition des Dialogs verkörpert das erste Gebot des Dialogs, wie unten ausgeführt wird.

Begegneten wir in der Vergangenheit denen, die sich von uns in der religiösen und ideologischen Dimension unterschieden, so versuchten wir gewöhnlich, sie entweder als Gegner zu schlagen oder mehr über sie zu erfahren, nur um effektiver mit ihnen umgehen zu können. Mit anderen Worten, wir traten gewöhnlich jenen, die sich von uns unterschieden, in der Konfrontation entgegen — manchmal mit größerer unverschleierter Polemik, manchmal eher subtiler, aber gewöhnlich mit dem letztendlichen Ziel, den anderen zu überwältigen, weil wir überzeugt waren, daß wir allein die Wahrheit besaßen.

Aber dies trifft nicht das Wesen des Dialogs. Ein Dialog ist *keine* Debatte. In einem Dialog muß jeder Partner dem anderen zuhören — so offen und mitfühlend als er oder sie es kann in dem Versuch, die Position des anderen so präzise und, situationsbedingt, so weit wie möglich von innen heraus zu verstehen. Solch eine Haltung schließt automatisch die Annahme ein, daß wir an jedem beliebigen Punkte die Position des Partners so überzeugend finden, daß, würden wir mit Integrität handeln, wir uns zu ändern hätten.

Wir sprechen hier natürlich von einer besonderen Art des Dialogs, nämlich des interreligiösen und interideologischen Dialogs. Um ihn stattfinden zu lassen, ist es nicht ausreichend, daß die Dialogpartner ein religiöses oder ideologisches Thema diskutieren, das heißt ein Thema, welches sich mit dem Sinn des Lebens und richtiger Lebensführung beschäftigt. Vielmehr müssen sie den Dialog als Menschen beginnen, die auf irgendeine Weise bedeutungsvoll mit einer religiösen oder ideologischen Gemeinschaft identifiziert werden können. Wäre ich zum Beispiel weder Christ noch Marxist, so könnte ich nicht als „Partner" an einem christlich-marxistischen Dialog teilnehmen, obschon ich zwar zuhören, einige Fragen stellen und konstruktive Kommentare abgeben könnte.

Es folgen einige Grundsatzregeln des interreligiösen und interideologischen Dialogs, welche beachtet werden müssen, wenn der Dialog tatsächlich stattfinden soll. Dies sind keine theoretischen Regeln, von „oben" gegeben, sondern Regeln, die durch mühseliges Lernen gewonnen wurden.

ERSTE REGEL: *Der primäre Zweck des Dialogs ist zu lernen, das heißt, sich zu verändern und zu wachsen in der Wahrnehmung und dem Verstehen von Wirklichkeit und als Konsequenz demgemäß zu handeln.* Wir beginnen den Dialog, damit wir lernen, uns ändern und wachsen können, aber nicht um dem anderen Veränderung aufzuzwingen, wie man es in einer Debatte zu tun erhofft — eine Hoffnung, die in umgekehrter Proportion zu Häufigkeit und Schroffheit steht, mit der eine De-

---

* Der Verf. ist Leonard Swidler, Herausgeber des *„Journal of Ecumenical Studies"*, Professor in der religionswissenschaftlichen Fakultät der Temple University, Philadelphia. Seine Spezialgebiete sind katholische Theologie und interreligiöser Dialog.

batte begonnen wird. Auf der anderen Seite, gerade weil jeder Partner mit der Intention zum Dialog kommt, zu lernen und sich zu ändern, wird sich in der Tat auch der andere Partner ändern. Deshalb wird das angebliche Ziel einer Debatte — und so viel mehr! — weitaus effektiver durch einen Dialog erzielt.

ZWEITE REGEL: *Der interreligiöse und interideologische Dialog muß als zweiseitiges Projekt unternommen werden — innerhalb jeder religiösen oder ideologischen Gemeinschaft und zwischen den religiösen oder ideologischen Gemeinschaften selbst.* Dank des „korporativen" Charakters des interreligiösen und interideologischen Dialogs und weil es sein primäres Ziel ist, daß jeder Partner lernt und sich verändert, ist es auch nötig, daß jeder Teilnehmer den Dialog nicht nur mit seinem Partner jenseits der Glaubensgrenzen beginnt — zum Beispiel die Katholikin mit der Protestantin —, sondern auch mit den eigenen Glaubensbrüdern und -schwestern, um mit ihnen die Früchte des interreligiösen Dialogs zu teilen. Nur auf diese Weise kann schließlich die ganze Gemeinschaft lernen und sich ändern und sich auf eine wachsendere Einsicht in die Wirklichkeit hinbewegen.

DRITTE REGEL: *Jeder Teilnehmer muß den Dialog mit völliger Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit beginnen.* Es sollte klargestellt werden, in welche Richtung die Haupt- und Nebenströmungen einer Tradition tendieren, welches die möglichen zukünftigen Entwicklungen sein könnten und, wenn nötig, wo die Teilnehmer Schwierigkeiten mit der eigenen Tradition haben. Unrichtig dargestellte Positionen haben keinen Platz in einem Dialog.

Und umgekehrt: Jeder Teilnehmer muß die gleiche völlige Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit in seinen Partnern voraussetzen. Nicht nur wird das Fehlen von Ehrlichkeit den Dialog verhindern, sondern ebenso das Nichtvorhandensein des guten Glaubens an die Aufrichtigkeit des Partners. Kurz gesagt: ohne Vertrauen keinen Dialog!

VIERTE REGEL: Im interreligiösen, interideologischen Dialog sollten wir nicht unsere Ideale mit der Praxis unserer Partner vergleichen, sondern unsere Ideale mit den Idealen unserer Partner, unsere Praxis mit der Praxis unserer Partner.

FÜNFTE REGEL: *Jeder Teilnehmer muß seine Position selbst erläutern und klar umreißen.* Nur der Jude, zum Beispiel, kann von innen heraus definieren, was es bedeutet, Jude zu sein. Die anderen können lediglich beschreiben, wie eine Lebensform von außen her erscheint. Überdies, da Dialog ein dynamisches Medium ist, wie jeder Teilnehmer feststellen wird, wird sich der als Beispiel genannte jüdische Gesprächspartner ändern und deshalb kontinuierlich an Tiefe gewinnen, seine/ihren Horizont erweitern und seine/ihre eigene Definition des Jüdischseins modifizieren und dabei darauf achten, in konstantem Dialog mit seinen/ihren Glaubensgenossen zu bleiben. Deshalb ist es unerläßlich, daß jeder Dialogpartner selbst definiert, was es bedeutet, authentisches Glied der eigenen Tradition zu sein.

Umgekehrt — der/die von außen her Interpretierte muß in der Lage sein, sich selbst in der Interpretation wiederzuerkennen. Dies ist die Goldene Regel interreligiöser und interideologischer Hermeneutik, wie sie oft von dem „Apostel des interreligiösen Dialogs", Raimundo Panikkar, wiederholt worden ist. Um des Verstehens willen wird jeder Dialogpartner natürlicherweise versuchen, für sich selbst auszudrücken, was er/sie unter der Aussage eines anderen Gesprächsteilnehmers versteht; der/die andere muß sich in diesem Verständnis wiederfinden. Der Advokat einer „Welttheologie", Wilfred Cantwell Smith, würde hinzufügen, daß eine Inter-

pretation des anderen auch durch nicht involvierte kritische Beobachter verifizierbar sein muß.

SECHSTE REGEL: *Jeder Teilnehmer muß den Dialog ohne unveränderliche Annahmen beginnen, was Meinungsverschiedenheiten betrifft.* Vielmehr sollte jeder Partner nicht nur dem anderen mit Offenheit und Sympathie zuhören, sondern ebenso versuchen, mit dem Dialogpartner so weit wie möglich übereinzustimmen, ohne dabei an Integriät in der eigenen Tradition zu verlieren. Exakt dort, wo sie nicht mehr zustimmen kann, ohne die eigene Integrität zu verletzen, befindet sich der wirkliche Punkt einer Meinungsverschiedenheit, welcher sich oft als verschieden von früher fälschlich angenommener Differenz erweist.

SIEBTE REGEL: *Dialog kann nur zwischen Gleichgestellten stattfinden: par cum pari, wie es Vaticanum II ausdrückte.* Beide müssen beginnen, voneinander zu lernen. Deshalb, sieht zum Beispiel ein Muslim den Hinduismus als etwas Minderwertiges oder sieht der Hindu den Islam auf diese Weise, kann von einem Dialog nicht die Rede sein. Soll authentischer interreligiöser Dialog zwischen Muslimen und Hindus stattfinden, dann müssen sowohl der Muslim als auch der Hindu kommen, um hauptsächlich voneinander lernen zu wollen; nur dann wird es eine Begegnung unter gleichberechtigten Partnern geben, *par cum pari.* Diese Regel weist auch darauf hin, daß es nicht so etwas wie Einbahnstraßen-Dialoge gibt. Zum Beispiel waren die jüdisch-christlichen Dialoge, begonnen in den 60ern, lediglich Prolegomena zum interreligiösen Dialog. Verständlicherweise und ganz korrekt kamen die Juden zu diesem Austausch nur, um die Christen zu informieren, obwohl auch die Christen hauptsächlich nur lernen wollten. Wenn jedoch authentischer interreligiöser Dialog zwischen Christen und Juden stattfinden soll, dann müssen auch Juden kommen, um vorrangig lernen zu wollen; nur dann wird es *par cum pari* sein.

ACHTE REGEL: *Dialog kann nur auf der Basis gegenseitigen Vertrauens stattfinden.* Obwohl der interreligiöse und interideologische Dialog in einer Art „korporativer" Dimension unternommen werden muß, das heißt, seine Teilnehmer müssen als Mitglieder einer religiösen oder ideologischen Gemeinschaft engagiert sein — zum Beispiel als Marxisten oder Taoisten —, so ist es ebenso grundsätzlich wahr, daß nur Personen als *Personen* den Dialog beginnen können. Ein Dialog zwischen Personen jedoch kann nur auf persönlichem Vertrauen basieren. Deshalb ist es weise, die schwierigsten Probleme nicht gleich zu Beginn anzupacken, sondern eher erst solche Themen zu berühren, welche am wahrscheinlichsten einen gemeinsamen Nenner sichern und solchermaßen die Grundlage für menschliches Vertrauen schaffen. Dann, in dem Maße, in dem dieses persönliche Vertrauen sich vertieft und erweitert, können die dornigeren Angelegenheiten in Angriff genommen werden. Auf diese Weise, so wie wir in einem Lernprozeß vom Bekannten zum Unbekannten vordringen, bewegen wir uns auch im Dialog von den Gemeinsamkeiten zur Diskussion von Meinungsverschiedenheiten; die ersteren, unsere gegenseitige Unwissenheit, Ergebnis von Jahrhunderten der Feindschaft, vorausgesetzt, werden uns allein schon einige Zeit in Anspruch nehmen, um in ihrer Fülle entdeckt zu werden.

NEUNTE REGEL: *Der Teilnehmer eines interreligiösen oder interideologischen Dialogs muß zumindest ein Minimum an Selbstkritik und Kritik an der eigenen religiösen oder ideologischen Tradition besitzen.* Das Nichtvorhandensein solch einer Selbstkritik setzt voraus, daß die eigene Tradition bereits alle Antworten hat. Diese Haltung macht den Dialog nicht nur unnötig, sondern sogar unmöglich, da wir ja

den Dialog primär beginnen, *um zu lernen* — was offensichtlich unmöglich wäre, hätte unsere Tradition niemals einen falschen Schritt getan und hätte sie alle passenden Antworten. Sicher: in interreligiösem und interideologischem Dialog muß man seine religiöse oder ideologische Tradition mit Integrität und Überzeugung vertreten, diese Integrität und Überzeugung jedoch muß gesunde Selbstkritik ein- und nicht ausschließen. Ohne dies kann es keinen Dialog geben — und in der Tat keine Integrität.

ZEHNTE REGEL: *Jeder Teilnehmer muß schließlich versuchen, die Religion oder Ideologie des anderen von „innen heraus" zu erfahren,* denn eine Religion ist nicht nur eine Angelegenheit des Kopfes, sondern auch der Seele, des Herzens und des ganzen Menschen, individuell und gemeinschaftlich. John Dunne spricht in diesem Zusammenhang von „Hinüberreichen" oder „Hineingleiten" (passing over) in die religiöse Erfahrung des anderen, um aus diesem Erleben erleuchtet, vertieft und mit weiterem Horizont wieder hervorzugehen.

Interreligiöser oder interideologischer Dialog operiert in drei Gebieten: dem Praktischen, wo wir zusammenarbeiten, um der Menschheit zu helfen; der Tiefen- oder „spirituellen" Dimension, in der wir versuchen, die Religion des Partners oder seine Ideologie „von innen heraus" zu erfahren; der kognitiven Dimension, in der wir Verstehen und Wahrheit suchen. Interreligiöser, interideologischer Dialog hat ebenso drei Phasen. In der ersten Phase (aus der wir niemals vollständig herauswachsen) räumen wir falsche Informationen über einander aus dem Wege und beginnen, einander so kennenzulernen, wie wir wahrhaftig sind. In der zweiten Phase beginnen wir, Werte in der Tradition des Partners zu unterscheiden und sie in unsere eigene Tradition aufzunehmen. Zum Beispiel können Christen in einem buddhistisch-christlichen Dialog größere Wertschätzung der meditativen Tradition lernen und Buddhisten eine größere Aufgeschlossenheit für die prophetische Tradition sozialer Gerechtigkeit — beides Werte, die in großem Maße, wenn auch nicht exklusiv, mit der Gemeinschaft des anderen assoziiert wurden.

Erzeigen wir uns als ernsthaft, ausdauernd und sensibel genug, so können wir zuweilen Phase drei des Dialogs beginnen. Hier beginnen wir, zusammen neue Dimensionen der Wirklichkeit, der Bedeutung des Lebens, der Wahrheit zu erforschen, deren keiner von uns sich jemals zuvor bewußt war. Wir werden mit dieser neuen, uns noch unbekannten Ebene der Wirklichkeit ausschließlich dank der Fragen, Einsichten und Untersuchungen, die der Dialog hervorbrachte, konfrontiert. Aus diesem Grunde wagen wir es zu sagen, daß geduldig betriebener Dialog ein Instrument neuer „Revelation" und „Enthüllung" der Wirklichkeit werden kann, mit dem wir dann tätig werden müssen.

Leonard Swidler

Chronik

Über die großen ökumenischen Tagungen des vergangenen Sommers wird in diesem Heft ausführlich berichtet: über die Zentralausschußsitzung des ÖRK (S. 537), die VII. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes (S. 544) und den Europäisch-Baptistischen Kongreß (S. 550).

Als neue Mitgliedskirchen wurden vom Zentralausschuß in den ÖRK aufgenommen: die Presbyterianische Kirche im Sudan, die Bischöflich-baptistische Gemeinschaft in Afrika in Zaire und die Brüder-Unität in Nicaragua. Der ÖRK zählt damit 303 Mitgliedskirchen. Angeschlossene Mitgliedskirche wurde die Vereinigte Presbyterianische Kirche in Brasilien, angeschlossener Rat der Rat der Kirchen im Sudan.

Als Nachfolger von Philip Potter wurde vom Zentralausschuß der aus Uruguay stammende methodistische Pfarrer Emilio Castro zum neuen Generalsekretär des ÖRK gewählt. Castro, der sein Amt am 1. Januar 1985 antreten wird, war von 1972-83 Direktor der Abteilung für Weltmission und Evangelisation.

Das neue Exekutivkomitee des LWB hat den bisherigen Generalsekretär Carl Mau bis zu seinem Eintritt in den Ruhestand im Dezember 1985 in seinem Amt bestätigt. Zum Vizepräsidenten des LWB wurde u.a. Landesbischof Johannes Hanselmann (München) gewählt.

Vom 24.-29. Juli tagte in Straßburg der 11. Weltkongreß der Mennoniten (Bericht folgt im nächsten Heft).

Vom 23. August bis 1. September fand in Nairobi die IV. Weltkonferenz der Religionen für den Frieden mit mehr als 500 Delegierten aus 60 Ländern statt. Offizieller Beobachter der EKD auf diesem Kongreß war OKR Michael Mildenberger (Frankfurt/M.). Bisherige Tagungsorte der 1969 gegründeten „Weltkonferenz der Religionen für den Frieden" waren Kyoto/Japan (1970), Löwen/Belgien (1974) und Princeton/USA (1979).

In der Volksrepublik China sind jetzt wieder 1 600 Kirchen geöffnet. Etwa 3 Millionen Chinesen bekennen sich heute zum christlichen Glauben (gegenüber 70 000 im Jahre 1949).

Die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West) hat auf ihrer Sitzung am 6./7. September in Bonn erklärt, daß trotz berechtigter Kritik an einigen Aussagen das Zustandekommen der sog. Lima-Texte über „Taufe, Eucharistie und Amt" grundsätzlich zu begrüßen und als ein markanter Schritt auf dem Wege zur Einheit zu würdigen sei. Die Mitgliedskirchen wurden von der Arbeitsgemeinschaft ermutigt, die ihnen angebotene Bereicherung auch anzunehmen und über die erbetenen Stellungnahmen hinaus auf allen Ebenen wirksam werden zu lassen.

Der Reformierte Bund hält die Konvergenzerklärung von Lima für unannehmbar, da sie dem reformierten Verständnis von Schrift, Taufe, Abendmahl und Amt nicht entspreche. (Text in: Ref. Kirchenzeitung 9/1984, 249f.).

Von Personen

Der Bischof der Evangelisch-methodistischen Kirche in der DDR Armin Härtel, zugleich stellv. Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der DDR, ist von der Zentralkonferenz seiner Kirche für weitere vier Jahre in seinem seit 1970 geführten Amt bestätigt worden.

Auf den neueingerichteten Lehrstuhl für Orthodoxe Theologie innerhalb der Katholischen Fakultät der Universität München ist der griechisch-orthodoxe Theologe Prof. Theodor Nikolaou (Bonn) berufen worden.

Pastor Wilhelm Gilbert, von 1970-77 Vorsitzender der Deutschen Evangelischen Allianz und langjähriger Vertreter der Freien evangelischen Gemeinden in der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen, wurde am 11. Juli 80 Jahre alt.

Der frühere Generalsekretär des Deutschen Evangelischen Kirchentags, Dr. Hans Hermann Walz, von 1949-52 im Genfer Stab des ÖRK für die Laienarbeit tätig, von 1952-54 stellv. Direktor des Ökumenischen Instituts in Bossey, wurde am 3. August 70 Jahre alt.

Der evangelische Theologe und Bonhoeffer-Biograph Prof. Eberhard Bethge wurde am 28. August 75 Jahre alt.

Prof. Robert Stupperich, Gründer und langjähriger Direktor des Ostkirchen-Instituts an der Universität Münster, wurde am 13. September 80 Jahre alt.

Pfarrer Walter Sigrist, 1970-78 Präsident des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, starb am 17. Juni im Alter von 71 Jahren.

Am 21. Juli starb im 84. Lebensjahr Bischof Stephen Charles Neill, der sich als Missionswissenschaftler — er wirkte als Professor von 1962-69 auch in Hamburg — ebenso einen Namen gemacht hat wie durch das von ihm zusammen mit Ruth Rouse herausgegebene Standardwerk „Geschichte der ökumenischen Bewegung 1517-1948".

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 31.8.1984)

I. *Der Papst beim ÖRK*

Eine Dokumentation über den Besuch des Papstes im ÖRK (wie auch im Orthodoxen Zentrum in Chambésy) findet der Leser in One World Nr. 97/1984; im L'Osservatore Romano, Nr. 95, 22.6.84, wie auch in epd-Dokumentation, Nr. 36/84. Weitere Kommentare dazu in Herder-Korrespondenz, 7/1984, 300f.; *Karlheinz Schuh,* „Zur Einheit der Christen. Papst Johannes Paul II. und die ökumenische Begegnung", KNA-ÖKI, Nr. 25/1984, 5-7 (s. auch Dokumentation); *Max Schoch,* „Der Papst, seine Priester und die Welt", Lutherische Monatshefte, 8/1984, 345-348.

II. *Ökumenischer Rat der Kirchen*

In zwei Ausgaben bringt epd-Dokumentation eine ausführliche Dokumentation und Berichterstattung

über die Sitzung des Zentralausschusses (ZA) in Genf: Nr. 33/84 enthält die Berichte des ZA-Vorsitzenden, Dr. H. J. Held, und des Ende dieses Jahres ausscheidenden Generalsekretärs, Philip Potter, sowie weitere Berichte und ein Porträt des neugewählten Generalsekretärs Emilio Castro. Nr. 35/84 enthält u.a. Vorlagen und Texte zu den Programmeinheiten „Glauben und Zeugnis", „Bildung und Erneuerung" sowie den Bericht des Generalsekretärs an den ZA über den Papstbesuch am 12.6.1984 (s.o.). Eine dritte Folge soll den umfangreichen Bericht von „Gerechtigkeit und Dienst" sowie die wichtigsten Beschlüsse der Tagung umfassen. Weitere Literatur zum selben Thema in One World, Nr. 98/1984; Publik-Forum, Nr. 14-15/1984, 42f.; *Ulrich Ruh,* „Ein neuer Generalsekretär für den ÖRK", Herder-Korrespondenz, 8/1984, 351f.; *Theo Wurm,* „Das Konklave von Genf. Der Weltkirchenrat unter neuer Führung", Evangelische Kommentare, 8/1984, 417f.; *Heinrich Stubbe,* „Wechsel in der Genfer Ökumene. Philip Potters aufrechter Gang", Rheinischer Merkur, Nr. 27/1984, 18; *Wolfgang Thielmann,* „Neuer Generalsekretär im Ökumenischen Rat. Ein Kirchendiplomat als Dirigent", ebd., Nr. 29/1984, 18.

Der ehemalige Generalsekretär *W. A. Visser 't Hooft* geht der Kontroverse über das Selbstverständnis des ÖRK nach: „The World Council of Churches as Koinonia and as Institution", Mid-Stream, 2/1984, 143-161.

Gerald Moede beweist mit seinem Beitrag „God's Power and Human Ability" erneut die enge Verbindung zwischen der Einheit der Kirche und der Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft, einer Studie des ÖRK, deren Programmrichtlinien ebenfalls in der Julinummer der Ecumenical Review, 323-329, wiedergegeben sind. Es folgt ein Bericht über eine Faith and Order-Konsultation in Rom im Oktober 1983 zur Studie „The Apostolic Faith in the Scriptures and in the Early Church", 329-337.

III. *Siebente Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes*

Einen ersten Teil von Dokumenten und Berichten der Vollversammlung des LWB in Budapest (22.7.-5.8.1984) bringt epd-Dokumentation, Nr. 34/84. Die Referate von *W. H. Lazareth* zum Thema „Ökumene" und von *Jan Kardinal Willebrands* „Ökumenische Verpflichtung" sind u.a. in epd-Dokumentation Nr. 36/84 publiziert. Heft 15-16/1984 der Nachrichten der Ev.-Luth. Kirche in Bayern enthält Texte der Vollversammlung. Im Zusammenhang mit Budapest ist auch eine Reihenfolge von theologischen Beiträgen in KNA-ÖKI zu sehen: *Günther Gaßmann,* „Der LWB — Selbstverständnis und Aufgabe", Nr. 26/1984; *ders.,* „Dialoge des LWB — ihre Bedeutung für das interkonfessionelle Gespräch", Nr. 27-28/1984; *Harding Meyer,* „Der LWB — das Engagement für die Einheit der Kirche", Nr. 29-30/1984; Hermann Dietzfelbringer, „Der LWB — Gottesdienst und christliches Leben in lutherischer Sicht", Nr. 31-32/1984; *Jürgen Jeziorowski,* „Der LWB — Mission und Evangelisation muß neu ermittelt und diskutiert werden", Nr. 31-32/1984; *Eva von Hertzberg,* „Der LWB — Das allgemeine Priestertum aller Gläubigen", Nr. 33/1984; *Karlheinz Schuh,* „In Christus — Hoffnung für die Welt. Siebente Vollversammlung des LWB", Nr. 34/1984 und „Verstärktes Ringen um Einheit. Ein Gespräch mit Landesbischof Dr. Hanselmann", Nr. 37/1984.

IV. *Ökumenische Theologie und Einheit der Kirche*

Zwei Schwerpunkte beherrschen vor allem z. Z. das ökumenisch-theologische Gespräch in Deutschland: zum einen, ob es in der Ökumene neben einem „Grundkonsens" auch einen „Grunddissens" gibt und wenn ja, wie diese Polarisierung zu überwinden ist, und zum anderen — nach wie vor — die Rezeption der Lima-Texte.

Zum ersteren grundsätzlichen Thema sei vor allem auf ein vielbeachtetes Interview von *Reinhard Frieling* über die Beziehungen zwischen protestantischen und katholischen Christen in epd-Dokumentation Nr. 36/1984 hingewiesen. Katholischerseits geht *Peter Neuner* auf das Problem ein mit seinem lesenswerten Beitrag „Der konfessionelle Grundentscheid — Problem für die Ökumene?", Stimmen der Zeit, 9/1984, 591-604. Auf frühere Publikationen zum selben Thema (Ratzinger/Fries, H. Meyer u. a.) sei auch an dieser Stelle aufmerksam gemacht.

In Italien hat sich nach der Lima-Konferenz 1982 eine Gemischte Theologische Arbeitsgruppe gebildet, die am 7. 1. 1984 ein „Memorandum" verabschiedet hat, das eine bessere Rezeption der Texte im eigenen Land gewährleisten möchte: The Ecumenical Review, 3/1984, 337-341. Eine theologische Kritik kommt von *J. F. Eagan SJ* „Ordained Ministry in BEM", ebd. 263-277. Auf eine Reihe von Beiträgen zu Lima sei im Journal of Ecumenical Studies, 1/1984, verwiesen; unter den Autoren des Heftes: *W. Lazareth, R. Trbuhovich, E. Kilmartin, Th. Hopko, R. Bertram, G. Wainwright, F. Cardman, D. Willis, J. R. Chandran* und *W. Rusch*. Aus dem deutschsprachigen Raum sei besonders ein Beitrag von *Ulrich Kühn*, „Eine ökumenische Schlüsselfrage. Erwägungen zum kirchlichen Amt im Lima-Papier", Evangelische Kommentare, 6/1984, 306-309, genannt.

Grundsätzlicher Natur, doch gerade deshalb für das ökumenische „Amtsgespräch" wichtig ist der Beitrag von *Wolfgang Beinert*, „Theologie — Tradition — kirchliches Lehramt", Catholica, 2/1984, 185-198.

Schließlich seien einige Beiträge aus derselben Nummer der Zeitschrift genannt, die sich mit ökumenischen Fragen aus dem Bereich „Gottesdienst" befassen: *Athanasios Basdekis*, „Gesetz oder Philantropia? Gemeinschaft in den Sakramenten und im Gottesdienst zwischen ‚Akribia' und ‚Oikonomia'. Ein orthodoxer Beitrag", 150-178; *Reinhold Bärenz*, „Christusbegegnung — Grund und Ziel sonntäglicher Eucharistieverpflichtung. Pastoraltheologische Anmerkungen zur Neufassung des Sonntagsgebotes im CIC", 179-184; *Paul Nordhues*, „Gemeinsame Gesänge als ökumenische Bausteine", 199-208.

V. *88. Katholikentag in München 1984*

Zu den erfreulichen Erscheinungen der letzten Jahre gehört auch, daß die Ökumene aus konfessionellen Großveranstaltungen nicht mehr wegzudenken ist. Der im Juli stattgefundene Katholikentag hat dies in besonderer Weise bestätigt, wenn auch mancherlei Vorkommnisse sehr kritisch angemerkt werden. Die nachstehenden Beiträge deuten dies auch an: *Karlheinz Schuh*, „Katholikentag und Ökumene — ein unüberhörbares Bekenntnis zur Einheit", KNA-ÖKI, Nr. 29-30/1984; *Rüdiger Bieber*, „Der Rausch des Großartigen trübt den Blick", Der Evangelische Bund, 3/1984, 4-6; *D. Seeber*, „Katholikentagskatholizismus", Herder-Korrespondenz, 8/1984, 345-348 (s.

auch ebd . S. 348f.); *Friedrich Weigend,* „Ökumenische Perspektiven", Evangelische Kommentare, 8/1984, 418f.; „Katholikentag in München — ein kritischer Rückblick" (u.a. mit den Ansprachen von Küng und Zink), Publik-Forum, 14-15/1984, 19-31; *E. von Rotenhan,* „Katholikentag ohne Perspektiven?", Nachrichten der Ev.-Luth. Kirche in Bayern, Nr. 14/1984, 271-273; *Marianne Möhring,* „Ökumene war da — war Ökumene da?", ebd., 273f.; *Elisabeth Emmerich,* „Freiraum für Vermißtes", Lutherische Monatshefte, 8/1984, 378f.; *Christian Feldmann,* „Alternativ, nicht anti. Der ‚Katholikentag von unten' will Ergänzung sein", Rheinischer Merkur, Nr. 28/1984, 24.

VI. *Neuere Beiträge zu Barmen*

Klauspeter Blaser, „The Barmen Declaration and the Present Theological Context", The Ecumenical Review, 3/1984, 299-315; *Martin Honecker,* „Wächteramt mit Argusaugen. Viele neue Probleme seit Barmen 1934", Rheinischer Merkur, Nr. 27/1984; *Günter Jacob,* „Barmen 1934 im Zwielicht", Pastoraltheologie, 7/1984, 267-276; *Martin Kriele,* „Kein Spielzeug für die Pershing-Gegner. Die Präzedenz-Wirkung der Barmer Erklärung für heute", ebd., Nr. 30/1984; *E. Lohse/J. Hempel,* „Wort an die Gemeinden", Evangelische Kommentare, 6/1984, 333f.; *G. Ludwig Müller,* „Theologie und Ideologie. Bonhoeffer und die Anfänge der Bekennenden Kirche 1933", Catholica, 2/1984, 135-149; *Hanfried Müller,* „Barmen — Selbstrechtfertigung der Kirche?", Standpunkt, 7/1984, 183f.; *Robert T. Osborn,* „Barmen in Amerika. Zu zwei Konferenzen in den USA", Evangelische Kommentare, 8/1984, 435-437.

VII. *Mission und Evangelisation*

Um Erfahrungen von Frauen im Bereich von Mission und Evangelisation, um ihre Sicht missionstheologischer Herausforderungen geht es in der Juli-Ausgabe von International Review of Mission. *M. M. Thomas* nimmt in seinem Beitrag „Mission and Modern Culture" Stellung zu Bischof Newbigins Buch „The other side of 1984" und möchte den Leser mit in die Diskussion hineinnehmen: The Ecumenical Review, 3/1984, 316-322. Über eine neue Indianerpastoral in den Anden schreibt *Beat R. Dietschy* „Evangelisieren muß nicht europäisieren heißen", Zeitschrift für Mission, 2/1984, 85-95.

VIII. *Weitere beachtenswerte Beiträge*

Werner Pelz, „Der Dialog zwischen der Alt-Katholischen und der Römisch-Katholischen Kirche in Deutschland in den Jahren 1968-1973", Internationale Kirchliche Zeitschrift, 2/1984, 85ff.

Ernst Käsemann, „Zur ekklesiologischen Verwendung der Stichworte ‚Sakrament' und ‚Zeichen'", Die Zeichen der Zeit, 6/1984, 143-146.

Gustave Thils, „Hierarchie des vérités de la foi et dialogue oecuménique", Revue Théologique de Louvain, 2/1984, 147-159.

Albert Nicolas, „La Cène du Seigneur et la vie oecuménique", Istina, 2/1984, 152-168.

Roger Greenacre, „L'identité confessionelle et les 'traditions' de la Communion anglicane dans la quête de l'unité de tous", Irénikon, 2/1984, 163-175.

Christine Gleixner, „Eine erstaunliche Entwicklung — Ökumene in Österreich — Neue Etappe im katholisch-orthodoxen Dialog", Herder-

Korrespondenz, 7/1984, 308-312.

„Gesicht und Aufgabe einer Glaubensbehörde. Ein Gespräch mit *Joseph Kardinal Ratzinger* über die römische Glaubenskongregation", ebd., 8/1984, 360-368.

Reinhard Thöle, „Wo Weihnachten und Ostern zusammenfallen. Fortschritte im Dialog mit den orthodoxen Kirchen", Lutherische Monatshefte, 6/1984, 252-254.

Eckhard Lessing, „Die Bedeutung der Heilsgeschichte in der ökumenischen Diskussion", Evangelische Theologie, 3/1984, 227-240.

Gert Haendler, „Arbeiten zur Geschichte des Papsttums 1980-82", Theologische Literaturzeitung, Nr. 6/1984.

Günther Gaßmann, „Wegweiser im ökumenischen Gespräch. Zum Tode von Edmund Schlink", Lutherische Monatshefte, 7/1984, 291-293.

„In memoriam: Father Alexander Schmemann", St. Vladimir's Theol. Quarterly, 1/1984.

„La situation de L'Eglise en Lituanie (1977-1983)", Istina, 3/1984, 267-332.

Paul A. Crow, Jr., „Global and Local Ecumenism in Bulgaria", Mid-Stream, 2/1984, 206-210.

Russel D. Legge, „Ecumenical Life in Canada", ebd., 214-216.

Neue Bücher

THEOLOGISCHE STUDIEN

Paul-Gerhard Müller, Der Traditionsprozeß im Neuen Testament. Kommunikationsanalytische Studien zur Versprachlichung des Jesusphänomens. Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien 1982. 364 Seiten. Kart. DM 98,—.

Der Verf. stellt sich die Aufgabe, das Traditionsproblem unter neuen methodischen Prämissen zu behandeln. Eine Erörterung des Traditionsprozesses unter sprach- und kommunikationstheoretischen Aspekten ist eine notwendige und hilfreiche Aufgabe, nicht zuletzt im Blick auf die Anfänge dieses Prozesses im Urchristentum. Mit Recht wird darauf hingewiesen, daß die Sprachbewegung im ältesten Christentum nicht nur von Ostern aus zurück auf den irdischen Jesus untersucht werden darf, sondern ebenso einer Erörterung der Sprachbewegung von Jesus zur Gemeinde hin bedarf (S. 116). Mit Bedauern stellt man allerdings fest, daß der Verf. zur exegetischen Methodik, wie sie ausgebildet worden ist und seit mehreren Jahrzehnten in beiden Konfessionen angewandt wird, nur ein sehr gebrochenes Verhältnis hat. Statt seine methodischen Neuzugänge in die herkömmliche Methodik einzubringen, um diese zu erweitern und soweit erforderlich zu korrigieren, will er sie mit seinem methodischen Verfahren ersetzen. Mag er einzelne Probleme der historischen Kritik klar sehen und betonen, die positiven Möglichkeiten, die diese Methodik bietet, sind bei ihm nicht erkannt. Für den Rezensenten ist es insbesondere unverständlich, wie eine Untersuchung des Traditionsprozesses im Neuen Testament durchgeführt werden soll, wenn Formkritik und Formgeschichte, die doch einen Zugang zu der anfänglichen

mündlichen Tradition erschließen wollen, so beiseite geschoben werden, wie das hier geschieht. Das gilt um so mehr, als an dieser Stelle über die ursprünglichen Grundsätze der Formgeschichte hinaus, die allein die Entwicklung der nachösterlichen Gemeindetradition aufhellen sollten, neue Schritte vollzogen wurden, die durchaus mit dem Anliegen des Verf. konvergieren, sofern etwa von Heinz Schürmann gerade auf formgeschichtlichem Wege die Anfänge der Tradition in der vorösterlichen Geschichte Jesu gesucht und nachgewiesen worden sind. Aber die historisch-kritische Forschung, nicht zuletzt die Formgeschichte, wird in diesem Buch weitgehend nur als Negativfolie verwendet und entsprechend auch unzureichend dargestellt. Bedauerlicherweise verkennt der Verf., daß beides sich, richtig angewandt, sehr wohl ergänzen könnte.

Überlegt man dann, was die vom Verf. angewandte Methode selbst leistet, so ist deren Relevanz für die Exegese und speziell das Traditionsproblem voll anzuerkennen. Das gilt auch in der Hinsicht, daß eine zunächst für die synchrone Textanalyse ausgearbeitete Methodik auf einen diachronen Sachverhalt, den Traditionsprozeß, angewandt werden soll. Allerdings muß sofort gefragt werden, ob in dem vorliegenden Buch die Möglichkeiten und Grenzen des Verfahrens richtig eingeschätzt sind, und es muß festgestellt werden, daß dieser Methodik eine Argumentationslast aufgebürdet worden ist, der sie keinesfalls gerecht werden kann. Das zeigt sich an zwei Punkten, die für die Darlegungen und Ergebnisse des Verf. eine zentrale Stellung einnehmen, mit besonderer Deutlichkeit: bei der angeblichen Beweiskraft für die historischen Anfänge der Tradition und bei der Wahrheitsfrage. Im einen Fall wird m.E. so etwas wie eine Quadratur des Kreises versucht, im anderen Fall ein theologisches Postulat der linguistischen und kommunikationstheoretischen Argumentation untergeschoben. Die Linguistik ist ihrem eigenen Ansatz nach gerade nicht an der vorgegebenen „Objektwelt", also den historischen Phänomenen, orientiert, sondern ausschließlich an der „Vorstellungswelt" der sprachlichen Äußerungen und deren Relativität. Von der Linguistik her kann man zwar allenfalls von dem „semantischen Konstrukt" der „Jesuswirklichkeit", nicht aber von dem „semantischen Konstrukt" der „objektiven Jesuswirklichkeit" sprechen und dementsprechend auch keine Rückschlüsse auf eine am Anfang des Sprachprozesses stehende „Objektwirklichkeit" ziehen; denn auch dieser Anfang ist im Sinne dieser Methode bereits ein „semantisches Konstrukt". Hier zeigt sich eben, daß die Linguistik nur beschränkte Möglichkeiten für die Exegese hat und wir auf zusätzliche und andere methodische Mittel zurückgreifen müssen, wenn wir etwas über die konkrete geschichtliche Wirklichkeit Jesu aussagen wollen.

Analoges ist dort zu sagen, wo es um die Wahrheitsfrage geht. Wenn in diesem Zusammenhang auf die Autorität der Zeugen, die pneumatische Führung der Kirche durch die Apostel und den sensus fidelium hingewiesen wird (S. 77f, 102f), dürfte der Verf. nicht so tun, als würde sich das alles notwendigerweise aus einer sprach- und kommunikationstheoretischen Analyse ergeben bzw. dieser inhärent sein. So unerläßlich es ist, die Wahrheitsfrage mit der Tradition und dem Traditionsprozeß zu verbinden, mit Hilfe der vom Verf. gewählten Methode ist dies gerade nicht möglich und legitim. Hier sind andere Zugänge und Kriterien erforderlich.

Weder die historische Frage noch die

Wahrheitsfrage, und beides ist für den Verf. unlösbar miteinander verbunden, läßt sich unter Anwendung der Linguistik und einer darauf aufbauenden Kommunikationstheorie beantworten. Diese sprachwissenschaftliche Methode hat nun einmal andere Aufgaben und Ziele. Das eigentlich Bedenkliche an dem Buch ist, daß der Verf. meint, auf diese Weise eine Lösung wesentlicher Probleme anbieten zu können, „die vor der Wissenschaft bestehen kann" (S. 68). Wie die Frage nach der konkreten historischen Wirklichkeit mit historischen Mitteln angegegangen werden muß, so die Frage nach der Wahrheit allein mit theologischen Gründen, auch wenn sich dies dann „vor der Wissenschaft" im Sinne der Profanwissenschaft nicht ausweisen und evident machen läßt. Die Sprachanalyse kann in beiden Fällen bestimmte Aspekte klären, nicht mehr, auch angesichts der Tatsache, daß diese Methode für das Phänomen der Traditionsweitergabe einen sehr guten Dienst leisten kann. Daß der Verf. mit seinem Buch die bestehenden exegetischen Probleme und angeblichen „Scheinprobleme" (S. 15) alle auf einmal bewältigen möchte, darüber hinaus auch noch historische und theologische Grundsatzfragen klären will, trägt leider dazu bei, daß für eine weiterführende Untersuchung des Traditionsproblems eine Chance verspielt ist. Das ist gerade auch deswegen zu bedauern, als an dieser Stelle kontroverstheologische Probleme immer noch offen sind. Die Art und Weise, wie der Verf. auf ganz traditionelle katholische Positionen zurücklenkt, versperrt zudem eher den Dialog als es ihn fördert. Immerhin sind wir in der exegetischen, theologiegeschichtlichen und fundamental-theologischen Beurteilung des Traditionsproblems in mancher Hinsicht gemeinsam schon ein Stück weiter vorangekommen, als das hier sichtbar wird.

Ferdinand Hahn

Christine Lienemann-Perrin (Hrsg.), Taufe und Kirchenzugehörigkeit. Studien zur Bedeutung der Taufe für Verkündigung, Gestalt und Ordnung der Kirche. (Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft, Bd. 39.) Chr. Kaiser Verlag, München 1983. 540 Seiten. Ln. DM 58,—.

Aus ihrem 1977 eingerichteten Forschungsbereich „Freiheit und Gehorsam der Kirche" veröffentlicht die Evangelische Studiengemeinschaft einen ersten Bericht mit Studien zum Verhältnis von Taufe und Kirchenzugehörigkeit. Das Feld dieser Studien ist weit gespannt. Das 1. Kapitel „Der Ort der Taufe im Leben der Kirche" sucht den volkskirchlichen Ist-Zustand anhand von Erfahrungsberichten einzelner Pfarrer zu erfassen und zu analysieren. Ein 2. Kapitel, das umfangreichste des Bandes, enthält „Theologische Reflexion der Stellung der Taufe im Leben der Kirche". Ch. Lienemann-Perrin behandelt das „Problem von Taufe und Kirchenzugehörigkeit im Lichte des Neuen Testaments", K. Koschorke „Taufe und Kirchenzugehörigkeit im 4. und frühen 5. Jahrhundert", W. Lienemann unter dem Titel „Taufe — Mitte und Grenze der Kirche" die „theologische Vorgeschichte der neuzeitlichen Taufproblematik", G. Scharffenorth „Taufe und Kirchengliedschaft in der Theologie Luthers und in den Kirchenordnungen der Reformation" und W. Lienemann „Taufe und Kirchenzugehörigkeit in der ‚kirchlichen Dogmatik' Karl Barths". Ein 3. Kapitel ist „Ökumenische(n) Erfahrungen im Umgang mit Taufe" gewidmet. D. Ruthsatz-Franzen berichtet von der „Taufe im Leben mennoniti-

scher Gemeinden in der Bundesrepublik Deutschland", R. Weth bedenkt „Taufverständnis und Taufpraxis in den Freikirchen als Anfrage an die landeskirchliche Taufpraxis", G. Planer-Friedrich unter dem Titel „Taufe im Übergang" die „Bedeutung der Taufpraxis für den Gemeindeaufbau in den evangelischen Kirchen der Deutschen Demokratischen Republik" und Ch. Lienemann-Perrin berichtet über „Taufe und Kirchenzugehörigkeit in der Kimbanguistenkirche (Zaire)". In einem abschließenden 4. Kapitel „Freiräume für Veränderungen" werden „Erfahrungsberichte aus vier Kirchengemeinden" für eine erneuerte Taufpraxis gegeben und W. Huber zieht unter dem Thema „Auf dem Weg zu einer Kirche der offenen Grenzen" Folgerungen für die kirchenrechtliche Behandlung der Kirchenmitgliedschaft in den Landeskirchen der Bundesrepublik.

Diese Inhaltsangabe läßt etwas von dem Reichtum an Informationen, Erfahrungen und Gesichtspunkten ahnen, der in diesem Band ausgebreitet ist. Der Wille zu ökumenischer und differenzierter Betrachtung ist auf allen Ebenen zu spüren; wo ich es nachprüfen kann (im Bereich des NT und der Freikirchen), sind die Angaben korrekt und die Urteile angemessen. Gelegentlich wäre eine Straffung möglich gewesen, die dem Leser angesichts der Fülle geholfen hätte.

Die Tendenz des Bandes scheint mir trotz unterschiedlicher Akzente der Autoren deutlich. Er plädiert in der Praxis der Volkskirche für eine Freigabe der Mündigentaufe ohne jede Diskriminierung bei gleichzeitiger Neugestaltung der Säuglings- bzw. Kindertaufe durch Intensivierung von Tauferinnerung und Tauferneuerung in Feier und kirchlichem Unterricht. Entsprechende Konsequenzen für das Mitgliedschaftsrecht sind zu ziehen, gerade weil die Taufe mehr ist als nur Eingangspforte zur Kirchengliedschaft. Dieser Tendenz möchte ich voll zustimmen.

Walter Klaiber

Peter Steinacker, Die Kennzeichen der Kirche. Eine Studie zu ihrer Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität. (Theologische Bibliothek Töpelmann, Bd. 38.) Walter de Gruyter, Berlin 1982. 370 Seiten. Ln. DM 98,—.

Die Habilitationsschrift (Marburg 1980) von Peter Steinacker behandelt ein Thema, dessen Aktualität offenkundig ist. Dies gilt gerade auch für die ökumenische Diskussion, die längst über die naheliegende und gewiß auch weiterhin zentral bleibende Konzentration auf das „Kennzeichen" der Einheit der Kirche hinausgegangen ist. Spätestens seit der Vollversammlung des ÖRK 1968 in Uppsala und deutlich beeinflußt durch die aktive Beteiligung der orthodoxen Kirchen und römisch-katholischen Kirche am ökumenischen Gespräch wird die Frage nach dem Verständnis vor allem der Katholizität und Apostolizität der Kirche eingehend erörtert. Dabei ist bereits jetzt erkennbar, daß sich die klassischen „Kennzeichen" des Credos auch angesichts neuer Fragestellungen im ökumenischen Dialog wie im Blick auf die Klärung des Wesens und Auftrags der Kirche in unserer Zeit und Welt auch weiterhin als grundlegende Orientierungen erweisen.

Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt auch die Arbeit Steinackers. Sie wählt einen langen, für den Leser jedoch instruktiven Anmarschweg. Zunächst werden in zwei kurzen Überblicken Stellung und Interpretation der *notae ecclesiae* in der gegenwärtigen Theologie und in der „Ekklesiologie des Ökumenischen Rates" (eine unzutreffende For-

mulierung, die der Verf. auch selbst relativiert) referiert. Zwei ausführlichere Teile behandeln dann die Kennzeichen der Kirche im Blick auf das Neue Testament und in der „evangelischen Tradition" (CA, Apologie, Luther, die Täufer, Calvin, reformierte Bekenntnisschriften). Am Beispiel von drei zeitgenössischen Theologen identifiziert Steinacker sodann drei Strukturelemente des Glaubens, auf die er dann seine eigene Darstellung der notae ecclesiae gründet: Kirche und Rechtfertigung (H. Küng), Kirche und Trinität (J. Moltmann), Kirche und Eschatologie (W. Pannenberg). Rechtfertigung, Trinität und Eschatologie werden zunächst grundsätzlich auf ihre Auswirkungen auf die notae ecclesiae befragt, und im großen systematischen Teil der Arbeit werden dann anhand dieser drei Strukturen des Glaubens die vier Kennzeichen der Kirche beschrieben.

Aufbau und Inhalt der Arbeit werden bestimmt, und darum geht es dem Verf. vor allem, von einer „Arbeitshypothese", die mit Hilfe der exegetischen, theologiegeschichtlichen und systematischen Ausführungen verifiziert werden soll. Die Arbeitshypothese lautet: „Die Kennzeichen der Kirche, ihre Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität sind evangelisch aus dem prozeßhaften Glauben in jeweils neuer historischer Situation zu begründen." Dabei füllt der Verf. „evangelisch" inhaltlich mit den genannten drei Strukturen des Glaubens. „Prozeßhafter Glaube" ist die jeweilige Erfahrung des Glaubens, die theologisch reflektiert und geklärt werden muß im Vermittlungsprozeß (Tradition) der Übernahme und Neuaneignung des Glaubens. „In jeweils neuer historischer Situation" wird im Blick auf die gegenwärtige Situation der Kirche und der Glaubenden ausgelegt. So ergibt sich für den Verfasser, daß auch heute, wie schon in der Alten Kirche und in der Reformationszeit in der bewußten Zusammenschau von Tradition und Situation die Kennzeichen der Kirche neu bestimmt werden können und auch für eine solche Neubestimmung, die gleichzeitig eine Wesensbeschreibung von Kirche ist, offen sind.

Das ist zweifellos ein interessantes und anregendes Verfahren, das auch die Breite heutiger Fragestellungen z. B. im Blick auf die Strukturen und Lebensformen der Kirche oder deren Weltverantwortung mit aufzunehmen erlaubt. Mit der bewußten Entscheidung aber, die reformatorischen „Kennzeichen" der Kirche, die ja gleichzeitig auch deren Wirkgrund angeben, nicht mit in die Überlegungen aufzunehmen, gerät diese Darstellung der Ekklesiologie in ein merkwürdiges neuprotestantisches Abseits. Das sieht dann — vergröbernd — so aus, als ob der Glaube lediglich aus dem Traditionszusammenhang des Glaubens erwachse, die Kirche sich auf den Glauben der Glaubenden gründe und ihre Gemeinschaft auf der Sozialisation der Glaubenden beruhe. Eine Ekklesiologie im Zusammenhang der vier Kennzeichen der Kirche, die wie hier ohne Bezug auf die hier und jetzt Glauben stiftende Verkündigung des Evangeliums, auf die in den Leib Christi einverleibende Wirkung der Taufe und auf die Gemeinschaft mit Christus und untereinander stiftende und erneuernde Feier des Herrenmahls entfaltet wird, eine solche Ekklesiologie ignoriert nicht nur den grundlegenden Ansatz reformatorischer Ekklesiologie. Sie geht auch völlig an der gegenwärtigen ökumenischen Diskussion und Entwicklung vorbei. Darin scheint mir der entscheidende Mangel dieser Arbeit zu bestehen, die im übrigen viele bedenkenswerte und gute Überlegungen enthält und damit zweifellos auch einen Beitrag zur gegen-

wärtigen Neubestimmung der Kennzeichen der Kirche liefert.

Günther Gaßmann

Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament. Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands. Verlag Bonifatius-Druckerei, Paderborn / Lutherisches Verlagshaus, Hannover 1984. 110 Seiten. Brosch. DM 12,80.

Die „Bilaterale Arbeitsgruppe" war tätig im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz und der VELKD als regionale Entsprechung zu der „Gemeinsamen römisch-katholischen / evangelisch-lutherischen Kommission", um die dort geleistete Arbeit weiterzuführen. Ziel ist, „ein verantwortliches und kritisches Gespräch in beiden Kirchen anzuregen". Deshalb wird nicht nur das Gemeinsame, sondern auch das Trennende zur Sprache gebracht.

Wort, Sakrament und Amt sind die drei Hauptthemen. Die ökumenische Annäherung im Bereich des Wortes scheint, was die Bibel selbst angeht, weit fortgeschritten zu sein. Immerhin bleibt beim „Bekenntnis" (Tradition) die Frage, inwieweit eine wechselweise Rezeption möglich ist. Schwieriger gestaltet sich der Konsens beim Sakrament. Aber hier kommt den Verfassern der Reichtum der Tradition zur Hilfe, der für jeden Begriff — auch z. B. für das „Opfer" bei der Eucharistie — soviel Bedeutungen bereithält, daß sich die Konturen verwischen. Sehr ausführlich wird die Frage der „Gemeinschaft im apostolischen Amt" behandelt. Da das Luthertum in sich selbst über Amt und Ordination uneinheitlich denkt, ist die Ausgangslage für das Gespräch mit der katholischen Theologie nicht einfach. Bei diesem Gespräch geht es dann vor allem um das dreistufige Amt und um die apostolische Sukzession (eingeschlossen das Papstamt), welche für die lutherische Theologie schwer zu rezipieren sind. Freilich verliert die Bilaterale Arbeitsgruppe auch an den hoffnungslosesten Punkten ihren Optimismus nicht. So versucht sie z. B., die lutherische Ordination so freundlich ins Licht der apostolischen Sukzession zu stellen, daß sie den katholischerseits geforderten wirksamen „Zeichen" recht ähnlich sieht.

Der „Weg zur vollen Kirchengemeinschaft" ist freilich noch weit. Die Verfasser verstehen ihr Dokument nur als ein Zwischenergebnis, erhoffen aber, daß seine Rezeption den Annäherungsprozeß vorantreibt. Ob diese Hoffnung in Erfüllung geht — und ob sie durch die immer umfangreicher werdenden Konvergenztexte wirklich gefördert wird — muß die Zeit erweisen.

Rolf Schäfer

Karlheinz Stoll, Status confessionis. Das Bekenntnis des Glaubens zu Jesus Christus im Zeitalter der atomaren Gefahr. (Heft 24 der Schriftenreihe „Zur Sache — Kirchliche Aspekte heute".) Lutherisches Verlagshaus, Hannover 1984. 219 Seiten. Kart. DM 9,80.

Der seit der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Daressalam (1977) und der Erklärung des Moderamens des Reformierten Bundes „Das Bekenntnis zu Jesus Christus und die Friedensverantwortung der Kirche" (1982) vieldiskutierte Begriff des status confessionis veranlaßt den Verf., Leitender Bischof der VELKD, zu einer historischen wie systematischen Untersuchung dessen, was „Bekenntnis" und „Bekennen" im Neuen Testament, in der Reformation und in der Neuzeit

(Karl Barth, Barmen, Kirchliche Bruderschaften) bedeuten. Im Rahmen dieses ersten Teils „Studien zur Problemstellung" (S. 11-109) liegt der Schwerpunkt auf der Auseinandersetzung mit der Erklärung des Reformierten Moderamens (S. 62-75) und der „Weiterarbeit an der Sache" (S. 75-102). In 17 Thesen wird abschließend eine „Zusammenfassung grundlegender Einsichten" versucht (S. 103-109). Fazit dieser aus lutherischer Sicht angestellten Überlegungen: Das Bekenntnis bezieht sich ausschließlich auf das Handeln Gottes durch Jesus Christus in Gericht und Gnade. Nur hier kann darum der status confessionis gegebenenfalls gefordert sein. Dem menschlichen Handeln, das aus dem Gehorsam des Glaubens erwächst, ist hingegen kein Bekenntnisrang zuzuerkennen. Es ist dieser christliche Gehorsam, der das Gewissen des einzelnen prägt, aber es kann auch ein irrendes Gewissen sein, das menschlichen Entscheidungen deshalb keine absolute, vom Evangelium her allein mögliche Gültigkeit verleiht. Erst von diesen, vom Verf. in ihren Grundzügen entfalteten Einsichten her läßt sich die von den Kirchen geforderte Mitwirkung an einer Weltfriedensordnung gestalten.

Die theologisch subtile und darum die gedachte Adressatengruppe (laut Vorwort: „interessierte und in der Mitverantwortung stehende Christen") streckenweise wohl überfordernde Schrift wird als wichtiger Beitrag zur Sachdiskussion gewertet werden dürfen.

Der ausführliche Textteil „Anwendung und Verarbeitung" (S. 110-214) läßt konkrete Folgerungen zum Problemkreis des status confessionis erwarten, doch ist dies nur in begrenztem Maße der Fall. Die vom Verf. in seinen verschiedenen bischöflichen Funktionen gemachten Ausführungen umspannen eine vielfältige theologische und kirchenpolitische Thematik, woran zugleich deutlich wird, daß die Frage des status confessionis nicht isoliert gesehen werden darf, sondern in einem Gesamtgefüge konfessionellen Selbstverständnisses ihren Platz hat und nur auf diesem Hintergrund verstanden und interpretiert werden kann. Hier eröffnet sich für den ökumenischen Dialog noch ein weites Feld. Das Literaturverzeichnis (S. 215-219) gibt Hilfestellung dazu.

Kg.

Geoffrey Wainwright, The Ecumenical Moment. Crisis and Opportunity for the Church. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1983. 263 Seiten. Paperback $ 8,95.

Im deutschsprachigen Bereich ist man im allgemeinen nicht gerade verwöhnt mit Publikationen aus der Feder methodistischer Theologen, erst recht, wenn es um die Auseinandersetzung mit ökumenischen Fragestellungen geht. Mit den vorliegenden Aufsätzen meldet sich ein profilierter methodistischer Theologe zu Wort, der sowohl im britischen und amerikanischen Methodismus zuhause ist als auch auf langjährige Erfahrungen in der ökumenischen Bewegung, vor allem durch seine Mitarbeit in der Kommission für Faith and Order, zurückschauen kann. Vor einigen Jahren machte Geoffrey Wainwright, systematischer Theologe und Fachmann auf dem Felde der Liturgiegeschichte, auf sich aufmerksam durch den Entwurf einer Dogmatik, die er, überzeugt von der engen Beziehung zwischenkirchlicher Lehre und Liturgie, als eine Art Theologie des Gottesdienstes entfaltete. Derartige Bezüge sind auch in manchen Beiträgen dieses Aufsatzbandes wiederzufinden.

Die Ausführungen Geoffrey Wainwrights, die sich in erster Linie mit Fra-

gestellungen von Faith and Order auseinandersetzen, spiegeln eine große Sachkenntnis der ökumenischen Bewegung wider: wichtige Daten, Dokumente und Entwicklungen zu einzelnen Problembereichen wie Taufe, Eucharistie, ordiniertem Amt und konziliarer Gemeinschaft werden in verständlicher und übersichtlicher Weise aufgezeigt und mögliche Ansätze zu weiterreichenden Konvergenzen angedeutet. Interessant sind in diesem Zusammenhang auch Ausführungen unter der Überschrift „Between God and World"; mit Verweis auf die inneren Beziehungen zwischen Liturgie, kirchlicher Verkündigung und christlicher Ethik werden Ansätze einer kohärenten Theologie dargelegt, wie sie ihren Niederschlag u.a. in den Konvergenzerklärungen zu Taufe, Eucharistie und Amt gefunden haben.

Bei allem Engagement für die ökumenische Sache weiß sich Wainwright nicht weniger seinem methodistischen Erbe verpflichtet, was sich vor allem in zwei Aufsätzen zu „Mary and Methodism" und „Ecclesial Location and Ecumenical Vocation" zeigt. Seine Ausführungen zu diesen Themen dürften von ihren Intentionen her nicht nur für methodistische Theologen interessant sein.

Hans-Martin Steckel

Jerzy Klinger, O istocie prawoslawia (Über das Wesen der Orthodoxie). Pax Verlag, Warszawa 1983. 547 Seiten.

Wir haben es hier mit einem bedeutenden wissenschaftlichen Werk zu tun, das nicht nur bei Orthodoxen Interesse finden wird, sondern auch aufmerksam von Nichtorthodoxen — ob ökumenisch engagiert oder nicht — bedacht werden sollte.

Das theologische Schaffen Professor Klingers (1918-1976), eines hervorragenden polnischen orthodoxen Theologen, verdient es, einer breiteren Öffentlichkeit nähergebracht zu werden, besonders jenen, denen das Schicksal einer weiteren Entwicklung der ökumenischen Theologie in Polen nicht gleichgültig ist. Das vorliegende Buch, in dem die wichtigsten Aufsätze Klingers zusammengefaßt sind, ermöglicht sowohl die Erkenntnis zeitgenössischer orthodoxer Gedanken als auch der Individualität des Verf., dessen Nachlaß ein äußerst bemerkenswertes Zeugnis tiefer christlicher Intuitionen bringt.

Wollte man den Band ausführlich besprechen, müßte man einen größeren Aufsatz darüber schreiben. Begrüßenswert ist deshalb die ausführliche Einleitung von Prof. W. Hryniewicz, der die menschliche und geistliche Prägung des Verf. nachzeichnet und so wesentlich zum Verständnis der Gestalt und Sprache seines originellen Denkens beiträgt.

Die einzelnen Vorträge und Aufsätze vermitteln einen großen Reichtum an Gedanken — um nur einiges zu nennen — über Perspektiven der russisch-orthodoxen Verehrung der Heiligsten Dreifaltigkeit (sophiologische Triadologie, „ökonomische" Trinität); über die pneumatologische Christologie als Voraussetzung der Ekklesiologie; über Eucharistie und „Interkommunion"; über die Tradition als ein wirklich existentielles lebendiges Zeugnis, das sich auf die Kontinuität der Kirche gründet; über den Beitrag der Orthodoxie zur Einheit der Kirche usw. Das Buch schließt mit einer ausführlichen chronologischen Übersicht über das Leben Klingers und einer Bibliographie seiner Werke.

Als katholischer Leser kann man ein solches Angebot über das Wesentliche im Christentum nur begrüßen. Es blei-

ben allerdings gewisse Vorbehalte, die Gegenstand des ökumenischen Gesprächs sind und wohl nur durch größere geistesgeschichtliche Umwälzungen lösbar werden. Trotz dieser Bedenken ist dem Buch eine große Verbreitung zu wünschen, weil es vielen Theologen und Laien unserer Zeit helfen kann, das Christentum, seine Gabe und Aufgabe heute neu zu entdecken und auf Zukunft hin zu leben. Man kann abschließend nur sagen, daß der Sammelband eine große Bereicherung für die ostkirchliche Fachliteratur und eine durchaus geziemende Würdigung des verdienten Verf. darstellt.

Leonard Górka SVD

KIRCHENGESCHICHTE UND KIRCHENKUNDE

Karl Hartmann, Atlas-Tafel-Werk zu Bibel und Kirchengeschichte. 5 Bände. Quell Verlag, Stuttgart 1979-1983. Geb. DM 544,— (8 Teilbände à DM 68,—).

Auf insgesamt 1030 Seiten im DIN A4-Format (Composer-Satz, Farbdruck-Tabellen und Offset-Druck, in 8 Plastik-Ordnern) bietet Karl Hartmann, Dekan der württembergischen Kirche in Sulz am Neckar, eine grandiose Arbeitsblätter-Sammlung — wie er sie im Vorwort zu Band I nennt —, deren Territorium nichts weniger als die Geschichte Israels, des Neuen Testaments und der Urkirche sowie der gesamten Geschichte der christlichen Kirche bis in die heutige Zeit umfaßt. Mehr noch: die auswechselbaren und einzeln nach eigenen Interessen zusammensetzbaren Tabellen, Karten, Schemata und summierenden Texte bieten Information, didaktisch geschickte Überblicke und Gedächtnisstützen nicht nur im Gebiet der eigentlich christlichen Kirchengeschichte, vielmehr werden auch vom ersten bis zum letzten Band geistige Strömungen und Religionen in der Nachbarschaft zum alten Israel und zur Kirche aller Jahrhunderte aufgeführt. Landkarten, Tabellen und thematische Zusammenstellungen sind durch Verwendung vieler Farben, praktischer Abkürzungen und sinnvoller Stichworte hervorragend übersichtlich und einprägsam. In kurzen Texten (im Normaldruck mit Hervorhebungen) gibt Hartmann die Einsichten neuester Forschung präzise wider, spart auch nicht mit ganz kurzen, eigenen Kommentaren und Andeutungen der eigenen Meinung (harte Kritik an Kreuzzügen, an Judenpogromen, an scholastischen Verhärtungen, u. a. auch der reformatorischen Theologie usw.). Kurze Bibliographien verraten die Quellen, aus denen der Autor dieser Bände sein enormes Wissen geschöpft hat.

Band I: Altes Testament und Geschichte des Judentums bis Jesus Christus (120 Seiten): Der Verf. hat eine gute Balance gefunden zwischen historischem, bibelkundlichem und theologischem Material; auch allgemein religionsgeschichtliche Informationen sind geschickt eingeflochten, wie auch ein nützlicher Überblick über die griechische Kultur und ihre Einflüsse. Ein relativ großes Gewicht erhält die nachexilische Zeit, die Makkabäeraufstände und -siege bis zur römischen Herrschaft über Palästina.

Band II: Neues Testament und Geschichte der Kirche bis zu Karl dem Großen (170 Seiten): In diesem Band tritt das Bibelkundliche zum Neuen Testament etwas in den Hintergrund, und die Paulusreisen werden zwar übersichtlich, aber doch etwas knapp erörtert. Hingegen wird die Gnosis im 1. und 2. Jahrhundert ausführlich dargestellt. Die Entwicklung der frühen Liturgien und die der Dogmen mit ihren Auswirkun-

gen werden übersichtlich und klar gezeichnet in Tabellen und Schaubildern. Nützliche und ersichtliche Zusammenstellungen bietet dieser Band weiter zur Entwicklung des Islams, der Geschichte des Mönchtums, weiter zur Ausdehnung der iro-schottischen Mönche (Aufbau der Missionstätigkeit) sowie zur karolingischen Renaissance.

Band III (2 Teilbände): Geschichte der Kirche von Karl dem Großen bis zum Vorabend der Reformation (224 Seiten). Beachtenswert an diesem Band ist die weitfassende Zusammenstellung der Geschichte des Mittelalters, wobei politische und Sozialgeschichte gut mit der Kirchengeschichte verwoben wurden. Ebenso erfreulich ist der Blick nach Osten: Die Geschichte des frühen Rußlands und seiner Kirche und als weitere Beispiele die Ereignisse in Polen, Wendenland und Böhmen. Wir finden auch einen Exkurs über den Islam und seine Überlieferungs- und Theologiegeschichte und über islamische Wissenschaft und Philosophie. Mehrfach werden Geschichte der Juden und deren Verfolgungen eingeblendet. Im Vergleich etwa zu Band II tritt die Theologiegeschichte zugunsten des Historischen etwas zurück.

Band IV (2 Teilbände): Geschichte der Kirche im Zeitalter der Vorreformation, Reformation und Gegenreformation (244 Seiten): Als sehr positiv muß herausgestrichen werden, daß dieser Band nicht wie sonst üblich mit der (deutschen) Reformation beginnt, sondern mit dem 14. Jahrhundert, mit Wyclif, Hus, der Brüderkirche und mit der devotio moderna, dem Humanismus und der Renaissance. Nach einer allgemeinen Übersicht über Geschichte und Kirchengeschichte der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts (auch von England, Niederlanden, Frankreich, Skandinavien) wird die lutherische Reformation nicht unkritisch betrachtet. Erwähnenswert ist, daß die calvinische Reform und auch die von Zwingli nicht wie so oft nur am Rande erwähnt bleiben. Auch die Gegenreformation und die Aktivitäten der Jesuiten werden keineswegs polemisch dargestellt. Ferner finden wir in diesem Band auch eine Einblendung der osteuropäischen Geschichte (Baltikum, Polen, Ungarn, Siebenbürgen, Rußland) wie einen Blick zum Fernen Osten, nämlich in die Geschichte des Islam, Buddhismus u.a. in Indien und Fernost.

Band V (2 Teilbände): Geschichte der Kirchen in der Neuzeit (272 Seiten): Obwohl, wie der Verf. im Vorwort schreibt, „das Verhältnis von säkularer und Kirchengeschichte sich verändert hat" und „der Zusammenhang zwischen beiden sich in der Neuzeit langsam" auflöst, verzichtet er nicht, mit einer Fülle von Informationen über politische Geschichte, Marxismus, Architektur, usw. die Kirchengeschichte — die sich im übrigen nicht auf die deutsche oder europäische Kirchengeschichte beschränkt — anzureichern. Ebenso werden neuere Strömungen im Islam und in den ostasiatischen Religionen aufgezeichnet. Vor allem die ökumenischen Strömungen und die neuesten kirchlichen Entwicklungen innerhalb wie außerhalb Europas nehmen einen breiten Raum ein.

Jeder Band ist mit einem Index ausgestattet.

Das Gesamtwerk ist aus der Feder eines evangelischen Theologen entstanden, aber es ist insofern ein ökumenisches Werk, als keinerlei undurchsichtige Urteile oder unklare Gewichtungen vorgenommen werden, die aus konfessionellen Vorurteilen stammen könnten. Im Gegenteil, die Liebe für die ökumenische Arbeit und für ein neues Verstehen der konfessionell unterschiedlichen

Gruppen steht im Vordergrund, sofern überhaupt die eigene Meinung des Autors deutlich wird. Damit ist ein wohltuender Kontrast etwa zu K. Heussis Kompendium markiert. Letztlich ist der Verfasser einer heilsgeschichtlichen Sicht der Geschichte verpflichtet. Auch wenn daran Kritik geübt werden kann, so ist dies der schlechteste Faden nicht, auf den die ungemein vielen Informationen aufgereiht werden können.

Ist dieser mehrbändige „Atlas" ein Lehrbuch für Studierende? So wird man gewiß fragen wollen. Man möchte ihn in den Händen der Studenten sehen, denn etliche Teile des Gesamtwerkes bieten derart originelle Schemata und Zusammenstellungen, wie man sie sonst nicht findet. Aber die Fülle des Materials könnte Studierende auch entmutigen. Ganz ohne Probleme sieht man die Bände in den Händen von Lehrenden, sei es in Gemeinden, Schulen oder auch in Grundkursen in der Universität. Nicht wenige Blätter eignen sich auch für die Projektion mit dem Epidiaskop. Dem Verf. lag es natürlich fern, seine Leser von der Lektüre anderer Geschichtsbücher (oder gar Quellen) abzuhalten. In Verbindung mit dem heutzutage so erfreulich zahlreich erschienenen Lehrbüchern und Quellensammlungen ist dieses ökumenisch angelegte Informationswerk ein hochwillkommenes, didaktisch meisterhaft angelegtes Hilfsmittel zum Studium der Bibel und der Geschichte der Kirche.

Barbara E. Fink

Gerhard Besier, Die protestantischen Kirchen Europas im Ersten Weltkrieg. Ein Quellen- und Arbeitsbuch. Mit 33 Abbildungen. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984. 282 Seiten. Kart. DM 38,—.

Die vorliegende Veröffentlichung muß im Zusammenhang mit der Untersuchung des Vf's über die Haltung der europäischen und amerikanischen Kirchen zur Frage der deutschen Kriegsschuld 1914-1933 („Krieg — Frieden — Abrüstung", vgl. ÖR 4/1982, S. 516ff) gesehen werden. Die hier zusammengestellten Texte bieten „eine repräsentative Auswahl der kirchenpolitisch-theologischen Äußerungen zum Ersten Weltkrieg. Sie beleuchten das Verhältnis der europäischen Kirchen zueinander sowie deren Anbindung an die jeweilige Doktrin ihrer Staaten" (Vorwort). Der Schwerpunkt der Dokumentation liegt auf den öffentlichen Stellungnahmen europäischer Kirchenführer, sodann auf deren Korrespondenz miteinander und schließlich auf einigen religiösen Äußerungen zum Krieg, soweit diese im vorgenannten Kontext eine Rolle spielen. Dem Vf. gebührt Dank, daß er diese zum Teil noch ungedruckten Quellen aus in- und ausländischen Archiven zugänglich gemacht und als ein verläßliches Arbeitsinstrumentarium dargeboten hat. Das beigegebene Bildmaterial vermittelt einen Eindruck von der kirchlichen und gesellschaftlichen Atmosphäre jener uns sonst kaum noch zugänglichen Zeit.

Kg.

E. Clifford Nelson, The Rise of World Lutheranism. An American Perspective. Fortress Press, Philadelphia 1982. 448 Seiten. Ln. $ 24,95.

Der Titel dieses Buches ist mehrdeutig. Er weist primär hin auf das Aufkommen eines Bewußtseins für die weltweite Gemeinschaft lutherischer Kirchen, die damit einhergehende ekklesiologische und ökumenische Reflexion und die sich allmählich herausbildenden strukturellen Ausdrucksformen dieser

Entwicklung bis hin zur Gründung des Lutherischen Weltbundes (LWB) 1947. Damit sind Inhalt und Orientierung dieses Buches angedeutet, das einer der besten Kenner zeitgenössischer lutherischer Kirchengeschichte geschrieben hat. Clifford Nelson, der eng und in verschiedenen Funktionen (u.a. Hauptvortrag auf der Vollversammlung des LWB in Helsinki 1963) mit dem Weg und der Arbeit des LWB verbunden ist, gründet seine Darstellung auf eingehende Archivstudien in den USA, in Dänemark, in der Bundesrepublik und in Genf. Das verleiht dem Buch nicht nur anschauliche Konkretheit und Lebendigkeit, sondern vermittelt dem Leser auch viele Fakten und Aspekte, die bisher wenig oder nur einem kleinen Kreis von Beteiligten bekannt waren. Dadurch stellt Nelsons Buch eine wesentliche Ergänzung zu den beiden anderen Arbeiten zur Vorgeschichte des LWB von Bengt Wadensjö (1970) und Kurt Schmidt-Clausen (1976) dar.

Nelsons Buch beginnt beim Endpunkt der zu beschreibenden Entwicklungen, d.h. bei der Gründung des Lutherischen Weltbundes auf der Vollversammlung 1947 in Lund. Der Weg dorthin wird in den folgenden Kapiteln beschrieben. Diese setzen ein bei den europäischen Wurzeln des internationalen Luthertums, den ersten Bemühungen um engere Gemeinschaft unter den deutschen und europäischen Lutheranern in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, der weitgehend defensiven Haltung des europäischen Luthertums angesichts neuer geistiger und gesellschaftlicher Strömungen in der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg und dem mühsamen Ringen um die Zusammenführung des zersplitterten amerikanischen Luthertums. Der Hauptteil des Buches behandelt die Aufnahme internationaler Kontakte zwischen den drei lutherischen Zentren Deutschland, Skandinavien und USA, die dann 1923 zur Gründung des Lutherischen Weltkonvents in Eisenach führte.

Die Tagungen, theologischen und ökumenischen Diskussionen und Perspektiven und die praktische Hilfsarbeit des Weltkonvents werden eingehend und unter Heranziehung vieler zeitgenössischer Dokumente, Protokolle, Berichte und Briefe beschrieben, wobei ein größeres und vor allem auch für deutsche Leser höchst aufschlußreiches Kapitel der Situation und internationalen Beziehungen der lutherischen Kirchen und des Weltkonvents in der Nazizeit gewidmet ist. Das Buch schließt mit einem faszinierenden, durch Berichte von Augenzeugen unmittelbar lebendig werdenden Bericht über die „Wiedergeburt und Rekonstruktion des Weltluthertums 1944-1947".

Nelson hat keine Erfolgsstory geschrieben, sondern eine kritische Darstellung des gerade für das Luthertum so beschwerlichen Weges hin zum Bewußtsein und zur Gestaltwerdung einer weltweiten Gemeinschaft. Dabei zieht sich wie ein roter Faden durch die Darstellung die theologische Überzeugung und Hoffnung des Autors, daß sich auch im Luthertum die weltweite Dimension im Verständnis von Kirche immer stärker durchsetzen möge. Nelson hat mit diesem Buch einen grundlegenden, authentischen und den Leser fesselnden Beitrag zur neueren Kirchengeschichtsschreibung geleistet.

Günther Gaßmann

Helga Anschütz, Die syrischen Christen vom Tur 'Abdin. Eine altchristliche Bevölkerungsgruppe zwischen Beharrung, Stagnation und Auflösung. (Abhandlungen im Auftrag des Ost-

kirchlichen Instituts, Bd. 34.) Augustinus-Verlag, Würzburg 1984. 258 Seiten. Brosch. DM 68,—.

15 000 — andere sagen jetzt schon 22 000 — syrisch-orthodoxe Christen aus dem Tur 'Abdin als Gastarbeiter oder Asylanten oder nachgezogene Familienglieder in der Bundesrepublik: das macht das Thema aktuell. Warum bleiben sie nicht in ihrer Heimat?

Ein Autor, der mit einer solchen Fülle an Detail über den „Berg der Knechte Gottes" Auskunft gibt, ist als Person interessant. Dr. Helga Anschütz ist Geographin. Fachliches Interesse hat sie in den Tur 'Abdin, jenes kirchliche und ethnische Einsprengsel in der Osttürkei, gezogen. Couragiert durchstreifte sie im VW, Baujahr 1956, mit seinem unverwüstlichen Karosserieblech mutterseeleneinsam die Berglandschaft. Ihr Herz blieb an den dortigen Christen hängen. Aus einer Familie deutscher Bildungstradition stammend, war Frau Anschütz fähig, sich sprachlich, historisch, theologisch, in Filmtechnik weiterzubilden und das orthodoxe Syrertum unter den verschiedensten Aspekten zu würdigen.

Das jetzt von den Würzburger Augustinern in ihre Reihe aufgenommene Werk ist die reifste Frucht ihrer Feldforschung. Man erfährt: Das frühe Christentum entwickelte sich in den städtischen Zentren am Rande des Tur 'Abdin und an den damaligen Verkehrsknotenpunkten. Von da aus besiedelten Mönche das unzugängliche Gebirgsgebiet. Noch jetzt konzentriert sich das geistliche Leben auf die verbliebenen Klöster: Deir Mar Gabriel, Deir Mar Jakub, Deir Mar Sarkis, Deir Mar Malke, Deir Mar Augen, Deir Mar Abraham. Freilich, da kaum mehr als 10 Mönche im Tur 'Abdin leben, reicht ihre Zahl nicht, alle Klöster ständig zu besetzen. Bis etwa 1200 blieben die kulturell bedeutenden Städte außerhalb des Tur 'Abdin kirchlich führend. Dann aber gewannen die abgelegenen Gebiete des zentralen Tur 'Abdin ihre Bedeutung für die syrische Kirche. Jetzt gewannen auch die Ortschaften mit ihrer christlichen Bevölkerung (Midyat) mehr Gewicht gegenüber den Klöstern, deren Leben gegen Ende des 19. Jh. verkümmerte. Die fortgesetzte Aggressivität der Kurden bestimmt seit 1960 die syrischen Christen zur Abwanderung: erst über die Grenze in die Jazirah, dann nach Deutschland, Holland und Schweden. Sie geben ihre Heimat preis. Eine umfängliche Dokumentation führt 99 Ortschaften und Klöster auf, einst Stätten christlicher Kultur, jetzt verlassen oder nur teilbewohnt, nur wenige, in denen der Bestand gehalten ist. Der in den einzelnen geschichtlichen Epochen gültige Besitzstand ist auf 6 Kartenblättern festgehalten — durchscheinende Folien, die auf eine Grundkarte aufzulegen sind. Ein Bildteil zeigt Kirchenarchitektur, Bischöfe und Priester in ihren Handlungen. Einzelbeobachtungen machen das Buch interessant: z. B. die Beschreibung der Frauen, die man Kaschischtho nennt und den sonst ihrem Geschlecht verbotenen Altarraum betreten, konvertierte Frauen taufen und die Kommunion an Frauen und Mädchen austeilen. Oder: der Hinweis auf den inneren Konflikt, der dadurch aufkam, daß die junge Generation sich als Bluterbe des einst mächtigen Assyrertums verstand, die kirchliche Autorität diesen Anspruch aber ablehnte.

Den eigentlichen geistlichen Reichtum des Syrertums, seine liturgische Tradition, seine hagiographischen Schätze, die Poesie eines Ephräm Syrus oder Philoxenos von Mabbugh kann dieses Buch natürlich nicht ausbreiten, aber es beschreibt die Schicksale der le-

bendigen Menschen, bei denen diese Schätze aufgehoben werden.

Fast gleichzeitig mit dem Erscheinen des Anschützschen Werkes — im Juli 1984 — konnte Patriarch Zakka Iwas das St. Ephrämkloster bei Glare in Holland, in dem bereits seit 2 Jahren der für die Bundesrepublik zuständige Erzbischof Julius Cicek, einst Abt von Mar Gabriel, residiert und das auch als Standort eines Priesterseminars vorgesehen ist, unter Anwesenheit fast der gesamten syrischen Hierarchie weihen. Doch in einem Verkehrsunfall kam der eben erst geweihte Bischof für den Tur 'Abdin, Elias, ums Leben — ein unersetzlicher Verlust.

Friedrich Heyer

ÖKUMENISCHE FRIEDENSETHIK

Frieden in Sicherheit. Zur Weiterentwicklung der katholischen Friedensethik, hrsg. von Norbert Glatzel und Ernst Josef Nagel. Verlag Herder, Freiburg 1981. 288 Seiten. Geb. DM 45,—.

Politik und Ethik der Abschreckung. Theologische und sozialwissenschaftliche Beiträge zur Herausforderung der Nuklearwaffen. Hrsg. von Franz Böckle und Gert Krell unter Mitwirkung von Thomas Risse-Kappen. (Entwicklung und Frieden, Bd. 31.) Chr. Kaiser, München / Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1984. 300 Seiten. Kart. DM 36,—.

Schritte zum Frieden. Theologische Texte zu Frieden und Abrüstung, hrsg. von Berthold Klappert und Ulrich Weidner. Aussaat-Verlag, Neukirchen-Vluyn 1983. Kart. DM 19,80.

Kirchen für den Frieden. Internationale lutherische Beiträge zur Friedensethik, hrsg. von Eckehart Lorenz im Auftrag der Studienkommission des Lutherischen Weltbundes in Genf. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1983. 191 Seiten. Kart. DM 29,80.

Wenn man die hier zu besprechenden vier Bände noch um die Veröffentlichungen „Christliche Ethik und Sicherheitspolitik. Beiträge zur Friedensdiskussion", hrsg. v. Erwin Wilkens, Frankfurt/M. 1982 (in Heft 1/1983 dieser Zs. besprochen) und „Christen im Streit um den Frieden. Beiträge zu einer neuen Friedensethik", hrsg. von Aktion Sühnezeichen / Friedensdienste, Freiburg 1982, ergänzt und wenn man zwei oder drei neuere Dokumentensammlungen hinzufügt (vor allem „Kirche und Frieden", EKD-Texte 3, Hannover 1982, „Bischöfe zum Frieden", Stimmen der Weltkirche 19, Bonn 1984, „Peace and Disarmament", Genf — Rom 1982), hat man eine repräsentative Sammlung der wichtigsten friedensethischen Beiträge zumeist deutscher Sprache aus den letzten drei Jahren beisammen. Natürlich hat es vor allem im vergangenen Jahr eine Fülle von Publikationen zur aktuellen Friedensdiskussion gegeben, aber die anzuzeigenden Beiträge bilden so etwas wie eine ökumenische Basisliteratur. Ihrem inhaltlichen Reichtum kann eine Kurzrezension natürlich nicht gerecht werden; ich beschränke mich deshalb auf die beiden Aspekte der sicherheitspolitischen Analyse und der theologisch-ethischen Ansätze.

„Frieden in Sicherheit" bietet nach einem Einführungsteil zur historischen und gegenwärtigen Bedeutung der Theorien vom „gerechten Krieg" eine „Gegenwartsanalyse", wobei der frühere Oberbefehlshaber der NATO-Streitkräfte in Mitteleuropa, Franz-Joseph Schulze, eine „Wehrpolitische Lage-

beurteilung" beisteuert. Der Beitrag bietet eine Begründung und Apologie der geltenden NATO-Strategie; Schulze macht deutlich, daß die Unterscheidung von „Abschreckungsstrategien" und „Kriegführungsstrategien" in die Irre führt, weil beide einander unlösbar bedingen — eine Einsicht, die von kirchlich-theologischen Stellungnahmen beharrlich verdrängt wird. „Verteidigungsfähigkeit muß stets zur Kriegsführung ausgelegt sein, um wirksames Mittel der Kriegsverhütung zu sein." (112) — Im dritten Teil werden die neueren Stellungnahmen des kirchlichen Lehramtes analysiert, die kirchliche Friedensarbeit vorgestellt und, von Ernst Josef Nolte, auch für protestantische Ethiken bedenkenswerte methodische Überlegungen vorgetragen. Hervorzuheben ist dabei die Verbindung, die Nagel zwischen einer theologischen Ethik, welche jeweils nach dem geringeren Übel der voraussehbaren Handlungsfolgen fragt, und den Positionen von Karl Rahner und Karl Barth herstellt, die beide bekanntlich keine Pazifisten um jeden Preis waren.

Die Beiträge in *„Politik und Ethik der Abschreckung"* sind hervorgegangen aus einem Symposium des Katholischen Arbeitskreises Entwicklung und Frieden (KAEF) im Frühjahr 1983 und bilden eine Zwischenbilanz des KAEF-Projektes „Ethische Probleme der Sicherheitspolitik". Die Studien stehen im Zusammenhang mit dem Wort der Deutschen Bischofskonferenz „Gerechtigkeit schafft Frieden" vom April 1983 und dem Pastoralbrief der Katholischen Bischofskonferenz der USA vom Mai 1983. Behandelt werden die normativen Grundlagen der Sicherheitspolitik, Abschreckung und Friedenssicherung im Ost-West-Konflikt sowie die kirchlich-friedensethischen Stellungnahmen. Unter den Autoren befinden sich mehrere Mitglieder der Hessischen Stiftung Friedens- und Konfliktforschung (HSFK), deren militärpolitischer Sachverstand dem Band eine solide Basis gibt. Hervorheben möchte ich den völkerrechtlichen Beitrag von Otto Kimminich, der einen nuklearen Ersteinsatz im völkerrechtlichen Sinne der Repressalie unter bestimmten Voraussetzungen für zulässig hält, solange keine vertragliche Ächtung dieser Waffen erfolgt ist, sowie die moraltheologischen Überlegungen von Hans Langendörfer, der sich vor allem mit dem in den USA einflußreichen (Protestanten) Paul Ramsey und dessen Just-War-Theory sowie seinem Kritiker Michael Walzer auseinandersetzt. Insgesamt sind die Orientierung an der Figur des bellum iustum sowie die Auseinandersetzung mit neuerer, auch analytischer Moralphilosophie kennzeichnend für die Beiträge katholischer Herkunft; biblisch-exegetische Erwägungen treten auffällig zurück.

„Schritte zum Frieden" ist dagegen fast ausnahmslos dem (west-) deutschen Diskussionszusammenhang verpflichtet; die (viel zu kurzen) Beiträge von Konrad Raiser und John Stott können diese Einseitigkeit nicht wettmachen. Dafür bietet der Band andere Vorzüge: man findet die wichtigsten neueren positionellen Grundsatzerklärungen aus der protestantischen Friedensdiskussion, „Pietisten und Evangelikale" kommen, wenn auch ziemlich knapp, zu Wort — u.a. Walter Künneth mit einem Plädoyer für den Wehrdienst. Der mit Abstand umfangreichste Teil bringt „Stimmen der Bekennenden Kirche zur Friedensfrage", wobei der Begriff „Bekennende Kirche" sehr großzügig verwendet wird, reichen doch die dokumentierten Texte von Dietrich Bonhoeffer und Karl Barth (seine berühmten 10 Thesen vom März 1958, soweit ich sehe: erstmals im Druck) bis in die Gegenwart zu Walter

Kreck und Joachim Beckmann. Man findet Heinrich Vogels 60 Thesen von 1958 und, für mich am eindrucksvollsten, vier Texte aus der Feder von Hans Joachim Iwand. Diesen Dokumenten haben die Herausgeber knappe, den zeitgeschichtlichen Kontext erläuternde Einführungen beigegeben, die nicht zuletzt wegen der sorgfältig gewählten weiterführenden Belege das Buch besonders für theologische und zeitgeschichtliche Seminarübungen geeignet erscheinen lassen. Das Buch enhält dagegen, seiner Zielsetzung gemäß, keine politisch-militärischen Analysen.

„Kirchen für den Frieden", eine Veröffentlichung des Lutherischen Weltbundes, ist das Ergebnis eines langjährigen Studienprogramms innerhalb des LWB. Gleichwohl kann man nicht behaupten, daß damit eine repräsentative Selbstdarstellung des internationalen Luthertums gegeben sei; es handelt sich eher um eine Momentaufnahme eines Bildausschnittes. Neben einem politisch-ethischen Aufsatz, in dem Trutz Rendtorff vor allem die Friedensdenkschrift der EKD zum Ausgangspunkt wählt, stehen Beiträge exegetischer Art wie psychologisch-soziologische und politische Abhandlungen (u. a. von Michael Voslensky, früher an der Akademie der Wissenschaften in Moskau). Das Verhältnis dieser sehr unterschiedlichen Texte zueinander wird nicht näher erläutert. In dem militärpolitischen Beitrag von Heinz Vetschera (Wien) finde ich keine neuen Gesichtspunkte, zumal die im Titel genannte Rüstungskontrolle in ihrer Problematik nicht analysiert wird. Ein weiterer Beitrag zum Nahostkonflikt und eine „Einschätzung" der westdeutschen Friedensbewegung durch Walter Schmithals bestärken den Eindruck einer gewissen Heterogenität, wie sie Protokollen von Tagungsverläufen eigen ist.

Zusammenfassend hebe ich folgende Gesichtspunkte hervor:

1. Die beiden Bände römisch-katholischer Provenienz zeichnen sich aus durch die Verknüpfung von (militär-) politischer Analyse, völkerrechtlicher Stellungnahme und theologisch-ethischer Urteilsbildung. Sie fordern nicht, sondern verwirklichen auf diese Weise Interdisziplinarität.
2. Den protestantisch orientierten Bänden fehlt entweder die politische Analyse oder diese besteht aus heterogenen Beiträgen, deren Auswahl nicht näher begründet wird. Als repräsentativ oder umfassend in der Berücksichtigung der Diskussionslage kann man sie nicht bezeichnen; sie müssen deshalb um die eingangs erwähnten Veröffentlichungen ergänzt werden.
3. Alle Bände haben drei gemeinsame, einschneidende Defizite: sie berücksichtigen keine Stimmen aus dem Ostblock (Voslensky und Weiß in „Kirchen für den Frieden" stehen dafür nicht ein), aus den orthodoxen Kirchen und aus der Dritten Welt (außer einem Nahost-Beitrag). Nur selten wird wenigstens die Verbindung zur Friedensdiskussion in den USA geschlagen; Frankreich und Großbritannien sind terrae incognitae.

Fazit: Der Weg zu einer ökumenischen Friedensethik, die diesen Namen verdient, ist noch weit.

Wolfgang Lienemann

PRAKTISCHE ORIENTIERUNG

Walter Schöpsdau, Konfessionsverschiedene Ehe. Ein Handbuch. Kommentar und Dokumente zu Seelsorge, Theologie und Recht der Kirchen. (Bensheimer Hefte, herausgegeben

vom Evangelischen Bund, Heft 61.) Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984. 192 Seiten. Kart. DM 17,80.

Das inzwischen vergriffene und überholte Bensheimer Heft 41 von Reinhard Frieling „Mischehe — aber wie?" (^{3}1971) wird durch dieses Handbuch von Walter Schöpsdau, theologischer Referent im Konfessionskundlichen Institut in Bensheim, ersetzt. Die Neubearbeitung erfolgte aufgrund der seither eingetretenen Weiterentwicklung im Kirchenrecht wie im ökumenischen Dialog. Den Hauptabschnitten über das Verständnis der Ehe (S. 42-87) sind die thematisch wichtigsten Dokumente angefügt (S. 89-183). Daß auch die Orthodoxie einbezogen ist, erinnert daran, daß die anstehende Problematik bei uns schon längst nicht mehr nur auf das evangelisch-katholische Verhältnis beschränkt ist. Dieses Handbuch ist unentbehrlich für alle, die es in Praxis und Seelsorge, Gemeinde und Ökumene mit der konfessionsverschiedenen Ehe zu tun haben.

Kg.

Walter Meyer-Roscher, „Tagesordnungspunkt Mission". (Reihe top — Bd. 7.) Lutherhaus-Verlag, Hannover 1984. 157 Seiten. Kart. DM 12,80.

Dem „Tagesordnungspunkt Ökumene" (vgl. ÖR/1980, S. 545f.) ist in dieser für kirchliche Mitarbeiter bestimmten Reihe nun auch ein Band über Mission gefolgt. Der dargebotene Stoff ist in acht Kapitel aufgegliedert: „Mission — eine heute problematische Lebensäußerung der Kirche", „Die Geschichte der protestantischen Mission", „Mission in der gegenwärtigen Situation der Dritten Welt", „Kirchlicher Entwicklungsdienst", „Partnerschaft in der Mission", „Mission und Ökumene", „Mission im Dialog mit den Religionen" und „Mission in der Kirchengemeinde" (mit Anschriften und Literatur). Schon dieser Aufriß läßt erkennen, daß keines der brisanten Themen, etwa auch in der Auseinandersetzung mit den Evangelikalen, ausgelassen ist, die heute unsere Gemeinden beschäftigen und oft genug beunruhigen. Sachkunde, Verständlichkeit und Ausgewogenheit dieser Handreichung sind dazu angetan, nicht nur über die gegenwärtige Lage der Mission und ihre Probleme zu informieren, sondern auch zu weiterführenden Gesprächen über Sinn und Auftrag der Mission anzuleiten.

Kg.

Adressenwerk der evangelischen Kirchen 1984. 8. Ausgabe. Evangelisches Verlagswerk/Verlag Otto Lembeck, Frankfurt/Main 1984. 1108 Seiten. Kunstledereinband DM 68,—.

Die vorliegende Neubearbeitung dieses bewährten Adressenwerkes löst die im Jahre 1981 erschienene Ausgabe ab. Aufbau und Anordnung sind im ganzen die gleichen geblieben. Aus dem ökumenischen Instrumentarium zwischenkirchlicher Beziehungen ist diese reichhaltige Sammlung unentbehrlicher Informationen, gerade auch im Blick auf die jeweils einführenden Erläuterungen, nicht mehr wegzudenken.

Kg.

Für eine abschließende Besinnung auf Barmen unter ökumenischem Aspekt sind die Ausführungen des Berner Kirchenhistorikers Andreas Lindt, die am Anfang dieses Heftes stehen, sicherlich hilfreich. Auch die zusammenfassende Übersicht des Heidelberger Missionswissenschaftlers H.-W. Gensichen über Auftrag und Praxis der Mission in den letzten Jahrzehnten ist nur auf dem Hintergrund der theologischen Positionen, Tendenzen und Wandlungen verständlich. Der weitere Weg von Faith and Order im Blick auf ein gemeinsames Glaubensbekenntnis wird von Hans-Georg Link skizziert.

In das evangelische bzw. römisch-katholische Eheverständnis aufgrund der Bestimmungen des neuen Codex Iuris Canonici von 1983 führt der frühere Vizepräsident der EKD-Kirchenkanzlei, Erwin Wilkens, ein, der als einer der besten Kenner der Materie gilt. Der ökumenische Dialog, auch über die konfessionsverschiedene Ehe, ist ohne eine solche grundlegende Sachkenntnis undenkbar.

Welche Aufgaben der Ökumene auch im internationalen Wirtschaftssystem erwachsen, zeigt der langjährige Vorsitzende der EKD-Kammer für kirchlichen Entwicklungsdienst und Mitglied des Zentralausschusses des ÖRK (1975-1983), Prof. Gerhard Grohs, in seinem Artikel über die Transnationalen Konzerne und die Kirchen. Hier werden Erfordernisse sichtbar, derer sich die Kirchen bisher kaum zur Genüge bewußt geworden sind.

Die Rubrik „Dokumente und Berichte" bringt zunächst Eindrücke von drei bedeutsamen Veranstaltungen des vergangenen Sommers. Ein Bericht über den Mennonitischen Weltkongreß in Straßburg folgt im nächsten Heft.

Dem Gespräch der Dritte-Welt-Theologen haben wir in dieser Zeitschrift regelmäßige Aufmerksamkeit gewidmet. Diesmal geht es um das erste Treffen von afrikanischen und europäischen Theologen in Yaoundé (Kamerun), dessen Ablauf und Ergebnisse von Erhard Kamphausen (Missionsakademie an der Universität Hamburg) eingehend dargestellt werden. Ein „ökumenisches Unikum" ist die United Faculty of Theology in Melbourne, deren Entstehung Peter Hamm schildert. Am Schluß stellt Leonard Swidler, Herausgeber der amerikanischen Zeitschrift „Journal of Ecumenical Studies", thesenartig „Grundregeln für den interreligiösen und interideologischen Dialog" zur Debatte, die angesichts der immer noch bestehenden Meinungsverschiedenheiten auf diesem Gebiet sorgfältig bedacht werden sollten. —

Mit Ablauf dieses Jahres lege ich nach 29jähriger Tätigkeit mein Amt als Schriftleiter der „Ökumenischen Rundschau" und ihrer Beihefte nieder. Spiegelbild der ökumenischen Bewegung, ihrer Gestalt wie ihrer Probleme zu sein, ist von Anfang an Auftrag dieser Zeitschrift gewesen, um dadurch den Lesern möglichst umfassende Informationen, zugleich aber auch Anstöße zum verantwortlichen Mitdenken und Mithandeln zu vermitteln. Im Chor der internationalen Gesprächspartner galt es, den ökumenischen Beitrag aus den deutschen Kirchen zu artikulieren, ebenso aber auch, ausländische Stimmen in der innerdeutschen Diskussion über Weg und Zukunft der ökumenischen Bewegung zu Gehör zu bringen. Daß dies alles letztlich immer nur in Auswahl möglich war und ist und solchem Bemühen durch äußere Gegebenheiten oft unbeabsichtigte Grenzen gesetzt sind, liegt auf der Hand. Für das Verständnis unserer Leser habe ich darum in gleicher Weise zu danken wie für die Mithilfe und Anregungen, die meine Schriftleitertätigkeit durch fast drei Jahrzehnte

aus den verschiedensten Kirchen und ökumenischen Gremien heraus begleitet haben. Mein Dank richtet sich nicht zuletzt an die stets verständnisvolle Förderung durch den Herausgeberkreis, vor allem aber an die zahlreichen in- und ausländischen Autoren, die sich zur Mitarbeit bereit fanden in dem Wissen darum, daß die „Ökumenische Rundschau" ein ökumenisches Ausspracheforum sein will, wo in aller Freiheit auch gegensätzliche Meinungen zu Wort kommen können und sollen. Ohne einen solchen freimütigen Austausch ist ein ökumenischer Dialog letztlich undenkbar.

Nicht unerwähnt soll schließlich die dankenswerte Unterstützung durch die Ökumenische Centrale bleiben, in deren Arbeitsstruktur die „Ökumenische Rundschau" seit ihrer Gründung im Jahre 1952 eingebunden ist, insbesondere durch die Mitwirkung von Frau Hannelore Pohlenz, die seit 18 Jahren den Dienst im Redaktionssekretariat geleistet hat und auch weiterhin wahrnehmen wird.

Die Schriftleitung geht mit Heft 1/1985 an ein Dreierkollegium über, das sich zusammensetzt aus Prof. Dr. Konrad Raiser (Bochum), Pfarrer Dr. Hans Vorster (Frankfurt/M.), Oberkirchenrat Uwe-Peter Heidingsfeld (Frankfurt/M.).

Hanfried Krüger

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Athanasios Basdekis, Friedrichstr. 2-6, 6000 Frankfurt/M. / Barbara E. Fink, Am Taubertsberg 2, 6500 Mainz / Prof. Dr. Günther Gaßmann, ÖRK, 150 route de Ferney, CH-1211 Genf 20 / Prof. D. Hans-Werner Gensichen, Eckenerstr. 1, 6900 Heidelberg / Ks. dr. Leonard Górka SVD, ul. Jagiellońska 45, Pl-20-950 Lublin 8 / Prof. Dr. Gerhard Grohs, Am Jungstück 42a, 6500 Mainz / Prof. Dr. Ferdinand Hahn, Käthe-Kollwitz-Str. 1b, 8033 Martinsried / stud.theol. Peter Hamm, Frankfurter Str. 84, 6090 Rüsselsheim /Prof. Dr. Friedrich Heyer, Landfriedstr. 7, 6900 Heidelberg / Dr. Erhard Kamphausen, Rupertistr. 67, 2000 Hamburg 52 / Vikarin Margot Käßmann, Ottostr. 13, 3549 Wolfhagen / Seminardirektor Dr. Walter Klaiber, Fr.-Ebert-Str. 31, 7410 Reutlingen / Dr. Wolfgang Lienemann, Schmeilstr. 5, 6900 Heidelberg / Prof. Dr. Andreas Lindt, Burgerstr. 16, CH-3063 Ittigen/Bern / Pastor Dr. Hans-Georg Link, ÖRK, 150 route de Ferney, CH-1211 Genf 20 / OKR Prof. Dr. Rolf Schäfer, Philosophenweg 1, 2900 Oldenburg / Seminardirektor Dr. Eduard Schütz, Rennbahnstr. 115, 2000 Hamburg 74 / Pastor Hans-Martin Steckel, Friedrichstr. 2-6, 6000 Frankfurt/M. / Prof. Leonard Swidler, Temple University, Philadelphia, PA 19122, USA / Vizepräsident i.R. D. Erwin Wilkens, Fichtenweg 2, 3003 Ronnenburg 2.