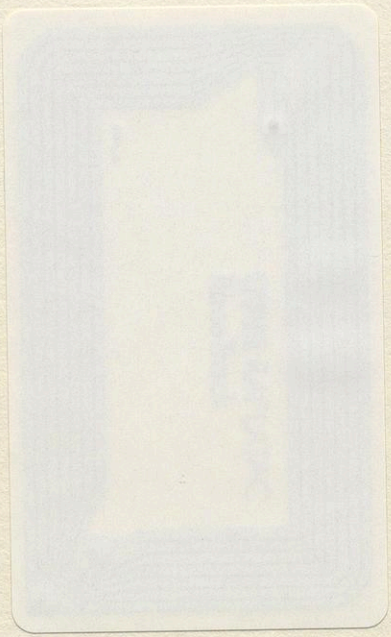


N11< 37066663 021

UB Tübingen

576

D 21 472 F

Ökumenische Rundschau

34. Jahrgang
Heft 1
Januar 1985

TR

KONRAD RAISER
Dank an Philip Potter

KARL-CHRISTOPH EPTING
Konferenz der Kirchen für Frieden und Freundschaft 1914

WOLFGANG LORENZ
Die Lima-Erklärung aus freikirchlicher Sicht

BURCKHARD OHNESORGE
Kultur und Evangelisation in Ostjava

ÖKUMENE GEWINNT PROFIL (I)
Zum Beispiel Frankfurt

202
mdl

VERLAG OTTO LEMBECK FRANKFURT/M.

Tübingen
11. MRZ 1985
ZA 4521

INHALT

ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU 34. Jahrgang 1/85

	Seite
Konrad Raiser, Zeuge der teuren Gnade Gottes. Dank an Philip Potter	1
Karl-Christoph Epting, Die erste internationale Konferenz der Kirchen für Frieden und Freundschaft in Konstanz 1914	7
Wolfgang Lorenz, Die Lima-Erklärung über Taufe, Eucharistie und Amt. Anmerkungen aus ev.-freikirchlicher Sicht	26
Burckhard Ohnesorge, Kultur und Evangelisation. Theologische Versuche in der Evangelischen Kirche von Ostjava	42
Zur Praxis	
Ökumene gewinnt Profil (I) — *Zum Beispiel Frankfurt (Dieter Trautwein, Michael Frodien, Marlies Flesch-Thebesius, Hartmut Grimm)*	54
Dokumente und Berichte	
Die VII. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes *(Gyula Nagy)*	71
Jubiläum der Evangelisch-methodistischen Kirche mit Blick in die Zukunft *(Karl Heinz Voigt)*	77
Zusammenwirken in zwischenkirchlichen Beziehungen *(Hermann Sticher)*	81
Gottes Volk dient in Hoffnung. Mennonitische Akzente für die Ökumene *(Heinold Fast)*	83
Mitgliedschaft aus der BRD in Kommissionen und Arbeitsgruppen des ÖRK	88
Chronik / Von Personen / Zeitschriftenschau / Neue Bücher	90
In eigener Sache	113
Nachwort der Schriftleitung	114

Dieser Ausgabe liegt das Jahres-Inhaltsverzeichnis 1984 und ein Prospekt des Verlages Otto Lembeck bei.

ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU — Eine Vierteljahreszeitschrift

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuß (Vors.: Prof. Dr. Dietrich Ritschl, D. D.) herausgegeben von Prof. Dr. Hans Helmut Eßer; Prof. Dr. Heinrich Fries; Prof. Dr. Günther Gaßmann; Prof. Dr. Gerhard Grohs; Bischof D. Hans Heinrich Harms; Präsident Dr. Heinz Joachim Held; Prof. D. Dr. Hanfried Krüger; Prof. Dr. Niels-Peter Moritzen; Prof. Nikos A. Nissiotis; Prof. Dr. Christian Oeyen; Seminardirektor Dr. Eduard Schütz; Prof. Dr. Reinhard Slenczka; Bischof Hermann Sticher.

Schriftleitung: Prof. Dr. Konrad Raiser, Pfarrer Dr. Hans Vorster (presserechtlich verantwortlich), OKR Uwe-Peter Heidingsfeld; *Redaktionssekretariat:* Hannelore Pohlenz, Friedrichstraße 2-6, Postfach 170254, 6000 Frankfurt am Main, Ruf (069) 7 15 92 41. 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
Postgirokonto 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: 1.1.1985)

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

Ökumenische Rundschau

INHALTSVERZEICHNIS 1985 34. JAHRGANG



2
ZA 4521

Hauptartikel

Verfasser	Titel	Seite
Außermair, Josef	Paul Couturiers vergessener Ökumenismus	309
Döring, Heinrich	Nahziel: „Schwesterkirchen"	265
Echternach, Horst	Gemeinsamkeiten und Unterschiede in evangelischem und römisch-katholischem Eheverständnis	155
Epps, Dwain C.	Endzeitlicher Völkerkampf oder der Regenbogen? Religion, Politik und die Kirchen in den USA-Präsidentschaftswahlen 1984	143
Epting, Karl-Christoph	Die erste internationale Konferenz der Kirchen für Frieden und Freundschaft in Konstanz 1914	7
Gaßmann, Günther	Taufe, Eucharistie und Amt 1982–1985	121
de Gruchy, John W.	Bonhoeffer, Barmen und das Bekenntnis Christi heute	130
Krüger, Hanfried	Friedrich Siegmund-Schultze – ein deutscher Wegbereiter der Ökumene	315
Larentzakis, Grigorios	Die Konvergenzerklärungen über Taufe, Eucharistie und Amt der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung als Ansporn zur intensiveren ökumenischen Arbeit der Kirchen	428
Link, Hans-Georg	Ein neuer Anfang. Die Stuttgarter Erklärung in ökumenischer Sicht, Teil 1	484
Lorenz, Wolfgang	Die Lima-Erklärung über Taufe, Eucharistie und Amt. Anmerkungen aus ev.-freikirchlicher Sicht	26
Mehlhausen, Joachim	Die Konvention von Treysa	468
Nørgaard-Højen, Peder	Wege und Irrwege katholisch-lutherischer Kirchengemeinschaft	401
Ohnesorge, Burckhard	Kultur und Evangelisation. Theologische Versuche in der Evangelischen Kirche von Ostjava	42
Raiser, Konrad	Zeuge der teuren Gnade Gottes. Dank an Philip Potter	1
Ritschl, Dietrich	Theologie als Erkenntnis. Edmund Schlinks Verständnis von Wahrheit vor dem Hintergrund der Theologen seiner Generation	287
Slenczka, Reinhard	25 Jahre theologische Gespräche zwischen Evangelischer Kirche in Deutschland und Moskauer Patriarchat	446
Springe, Christa	Die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche	298

Zur Diskussion gestellt

Verfasser	Titel	Seite
Rücker, Heribert	Der kontradiktorische Widerspruch und die Einigung der Kirchen	171

Zur Praxis

Ökumene gewinnt Profil (I) – Zum Beispiel Frankfurt *(Dieter Trautwein, Michael Frodien, Marlies Flesch-Thebesius, Hartmut Grimm)* 54

Ökumene gewinnt Profil (II) – Zum Beispiel ökumenische Gemeindezentren *(Hartmut Köllner)* 184

Ökumene gewinnt Profil (III) – Zum Beispiel Ökumene in Berlin *(Klaus Schimpf und Helga Krüger-Day)* 321

Dokumente und Berichte

Die VII. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes *(Gyula Nagy)* 71

Jubiläum der Evangelisch-methodistischen Kirche mit Blick in die Zukunft *(Karl Heinz Voigt)* 77

Zusammenwirken in zwischenkirchlichen Beziehungen *(Hermann Sticher)* 81

Gottes Volk dient in Hoffnung. Mennonitische Akzente für die Ökumene *(Heinold Fast)* 83

Mitgliedschaft aus der BRD in Kommissionen und Arbeitsgruppen des ÖRK 88

„Wurzeln des Rassismus". Zu einer Studie der Theol. Studienabteilung beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR *(Götz Planer-Friedrich)* 200

„Intensivere Gemeinschaft" in den USA. 16. Vollversammlung der COCU *(Reinhard Groscurth)* 208

Die Orthodoxe Kirche Äthiopiens im zehnten Revolutionsjahr *(Friedrich Heyer)* 216

Kirche im Aufbruch. Eindrücke einer China-Reise *(Hermann Göckenjan)* 222

„Die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft". Studie der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK 338

„Grundverschiedenheit – Grundkonsens". Problemskizze zu einer Studie des Straßburger Instituts für Ökumenische Forschung *(Harding Meyer)* 347

„Unser Glaube – Quelle der Hoffnung". KEK und CCEE in Riva del Garda im Oktober 1984 *(John Arnold)* 359

Auf dem Weg zu einer ev./alt-katholischen Eucharistie-Vereinbarung *(Christian Oeyen)* 362

Die Religiöse Gesellschaft der Freunde zur Zeit der NS-Diktatur *(J. Roger Carter)* 370

Die ökumenische Bekehrung des Petrus. Eine Bibelarbeit *(Willy Beppler)* 373

Bericht des Generalsekretärs Emilio Castro vor dem Zentralausschuß des ÖRK 501

Der Zentralausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen in Argentinien *(Walter Arnold)* 514

Auf dem Weg zum gemeinsamen Aussprechen des apostolischen Glaubens heute *(Ökumenische Centrale)* 522

Buchbesprechungen

Verfasser	Titel	Seite
Altner, Günter u.a.	Manifest zur Versöhnung mit der Natur	105
Andresen, Carl (Hg.)	Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Bd. 3	258
Baadte, G./*Boyens,* A./ *Buchbender,* O. (Hg.)	Frieden stiften. Die Christen zur Abrüstung	253
Ben-Chorin, Schalom	Mein Glaube – mein Schicksal	107
Ben-Chorin, Schalom	Jüdische Ethik, anhand der patristischen Perikopen	107
Bentley, James	Martin Niemöller	550
Bethge, Eberhard	Bekennen und Widerstehen. Aufsätze, Reden, Gespräche	237
Biser, Eugen u.a.	Paulus – Wegbereiter des Christentums	109
Borge, Tomás	Tagesanbruch gegen den Tod. Zu Krieg und Frieden in Nicaragua	395
Bsteh, Andreas	Beiträge zur Religionstheologie, Bd. 2–4	546
Collet, Giancarlo	Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion	545
Deutsche Bischofskonferenz	Katholischer Erwachsenenkatechismus	532
Dietzfelbinger, Hermann	Veränderung und Beständigkeit. Erinnerungen	96
Eberhard, Ernst (Hg.)	Lutherische Kirche in der Welt. Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 1985	556
Ev. Akademie Bad Boll	Ökumenische Geschichten. Vancouver 1983	103
EKD/Deutsche Bischofskonferenz (Hg.)	Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung	555
Ev. Missionswerk (Hg.)	Bekenntnis und Widerstand. Kirchen in SA im Konflikt mit dem Staat	237
Evang./Röm.-kath. Gesprächskommission der Schweiz	Das Amt der Kirche und die kirchlichen Ämter	243
Evangelisches Zentralarchiv	Friedrich-Siegmund-Schultze 1885–1969. Begleitbuch zu einer Ausstellung	550
Felmy, Karl Christian	Die Deutung der Göttlichen Liturgie in der russischen Theologie	391
Fink, Barbara E.	Der Weg zur Bewegung für Praktisches Christentum	540
Frank, Karl Suso	Grundzüge der Geschichte der Alten Kirche	110
Geller, Helmut (Hg.)	Ökumene in Gemeinden. Struktur und Prozesse ökumenischer Beziehungen	549

Verfasser	Titel	Seite
Gensichen, Hans-Werner	Weltreligionen und Weltfriede	545
Gerl, Hanna-Barbara	Romano Guardini	256
Goertz, Hans Jürgen (Hg.)	Alles gehört allen. Das Experiment Gütergemeinschaft vom 16. Jahrhundert bis heute	394
Gosling, David/ *Musschenga,* Bert (Hg.)	Science Education and Ethical Values	538
Greschat, Martin (Hg.)	Gestalten der Kirchengeschichte: Alte Kirche I und II, Bd. 1 und 2	110
	Das Papsttum I und II, Bd. 11 und 12	551
de Gruchy, J./*Villa-Vicencio,* Ch. (Hg.)	Wenn wir wie Brüder beeinander wohnten ... Von der Apartheid zur Bekennenden Kirche	389
Halkenhäuser, Johannes	Kirche und Kommunität	541
Hauptmann, Peter (Hg.)	Kirche im Osten, Bd. 27/1984	102
	Kirche im Osten, Bd. 28/1985	555
Hauschild, W.-D./ *Wilkens,* E. (Hg.)	Kirchliches Jahrbuch für die EKD 1979	101
	Kirchliches Jahrbuch für die EKD 1980	258
	Kirchliches Jahrbuch für die EKD 1981/82	554
Hauschild, W.-D./ *Kretschmar,* G./ *Nicolaisen* C. (Hg.)	Die lutherischen Kirchen und die Bekenntnissynode von Barmen	385
Henrich, Franz (Hg.)	Romano Guardini. Berichte über mein Leben	255
Herms, Eilert/ *Ringleben,* Joachim (Hg.)	Vergessene Theologen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts	254
Hildebrandt, Jörg/ *Müller,* Christine (Hg.)	Taizé – Wege der Versöhnung	242
Hirsch, Helga	Bewegungen für Demokratie und Unabhängigkeit in Polen 1976–1980	396
Hoffmann, Gottfried	Luther und die Rechtfertigung	388
Honecker, Martin/ *Waldenfels,* Hans	Zu Gast beim Anderen. Ev.-kath. Fremdenführer	104
Instituto Histórico Centroamericano	Sie leben im Herzen des Volkes – Lateinamerikanisches Martyrologium	241
Jaspert, Bernd (Hg.)	Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung	99
Jaspert, Bernd	Studien zum Mönchtum	111
Jones, George Fenwick	The Salzburger Saga	542
Katholische Akademie Hamburg	Aspekte der Ökumene. Anregungen für Theorie und Praxis	250
Kasper, Walter	Einführung in den Katholischen Erwachsenenkatechismus	536
Knuth, Hans-Christian/ *Lohff,* Wenzel (Hg.)	Schöpfungsglaube und Umweltverantwortung	555

Verfasser	Titel	Seite
Konidaris, Gerassimos J.	Ökumenischer Dialog ohne „Konsensus“	537
Küng, Hans u.a.	Christentum und Weltreligionen	543
Lengsfeld, Peter (Hg.)	Ökumenische Praxis. Erfahrungen und Probleme konfessionsverschiedener Ehepartner	247
Levinson, Pnina Nave	Einführung in die rabbinische Theologie	106
Lindhardt, Poul Georg	Kirchengeschichte Skandinaviens	245
Lohff, Wenzel	Die Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa: Leuenberger Konkordie	244
Lohse, Eduard/ *Wilckens,* Ulrich	Gottes Friede den Völkern. Dokumentation des Wissenschaftlichen Kongresses der EKD	253
Lorenz, Günther	Vancouver — erlebt und notiert	539
Meier, Kurt	Der evangelische Kirchenkampf, Bd. 3	113
Moltmann, Jürgen (Hg.)	Bekennende Kirche wagen — Barmen 1934–1984	237
Moltmann, Jürgen (Hg.)	Minjung. Theologie des Volkes Gottes in Südkorea	240
Mönnich, Conrad Willem	Bürger, Ketzer, Außenseiter	541
Negev, Avraham	Tempel, Kirchen und Zisternen	110
Neill, Stephen	A History of Christianity in India, Bd. I	112
Neuner, Peter	Kleines Handbuch der Ökumene	248
Nordholt, Heinz-H.	Apartheid und Reformierte Kirche	389
Nürnberger, Klaus	Weiß auf Schwarz. Predigten in Südafrika und Berlin	390
Nyssen, W./*Schulz,* H.-J./ *Wiertz,* P.	Handbuch der Ostkirchenkunde, Bd. I	393
Ramírez, Sergio	Mit den Waffen der Zukunft. Texte zur sandinistischen Revolution in Nicaragua	395
Rich, Arthur	Wirtschaftsethik	252
Rittner, Reinhard (Hg.)	Lima und das reformatorische Proprium	387
van Roon, Ger	Zwischen Neutralismus und Solidarität. Die ev. Niederlande und der deutsche Kirchenkampf von 1933–1942	387
Scholder, Klaus/ *Kleinmann,* Dieter (Hg.)	Protestantische Profile. Lebensbilder aus fünf Jahrhunderten	254
Schuchardt, Erika	Warum gerade ich ...? Behinderung und Glaube	250
Skowronek, Alfons (Hg.)	Martin Luther in ökumenischer Reflexion	246
Stöhr, Martin (Hg.)	Das Erbe der Bekennenden Kirche	237
Stupperich, M. und A./ *Ohlemacher,* Jörg	Zweitausend Jahre Christentum, Bd. II,1 und 2	249
Thon, Nikolaus	Quellenbuch zur Geschichte der Orthodoxen Kirche	551

Verfasser	Titel	Seite
—	Theologische Realenzyklopädie, Bd. XII	100
—	Theologische Realenzyklopädie, Bd. XIII	553
Tillich, Paul	Briefwechsel und Streitschriften, Erg.- und Nachlaßbände, Bd. VI	97
Volken, Laurenz	Jesus der Jude und das Jüdische im Christentum	108
Vorgrimler, Herbert	Karl Rahner verstehen	257
Voß, Gerhard (Hg.)	Wachsende Übereinstimmung in Taufe, Eucharistie und Amt	104
Webb, Pauline (ed.)	Faith and Faithfulness. Essays on Contemporary Ecumenical Themes	102
Wischnath, Rolf (Hg.)	Frieden als Bekenntnisfrage	105
Zoghby, Elias	Den zerrissenen Rock flicken ... Wie lange wollen Katholiken und Orthodoxe noch warten?	244

ZS 43.60

Zeuge der teuren Gnade Gottes

Dank an Philip Potter

VON KONRAD RAISER

Am Ende des vergangenen Jahres hat Dr. Philip Potter das Amt des Generalsekretärs des Ökumenischen Rates der Kirchen, das er seit 1972 innehatte, an Dr. Emilio Castro übergeben. Er hat aus diesem Anlaß vielfältige Zeichen des Dankes und der Anerkennung empfangen, zuletzt in Gestalt einer kleinen „Festschrift".[1] In der Tat markiert sein Ausscheiden aus der Leitung des ÖRK, dessen Geschicke er seit der Gründung in Amsterdam 1948 mitbestimmt hat, einen Einschnitt, der zum rückblickenden wie auch zum vorausschauenden Nachdenken Anlaß gibt.

In den deutschen Kirchen ist Philip Potter kein Unbekannter, der erst vorgestellt werden müßte. Viele Einzelzüge seiner bewegten Biographie sind zu beliebten Versatzstücken in der öffentlichen Auseinandersetzung über Wesen und Ziele des ÖRK geworden, in deren Verlauf Philip Potter die Zielscheibe von sehr persönlicher Kritik wurde. Er ist geradezu eine Symbolfigur, an der sich die Geister scheiden. Für die einen erscheint er als eine überragende prophetische Gestalt; unvergeßlich ist ihnen der Moment, wo er beim Kirchentag in Düsseldorf 1973 am Ende der liturgischen Nacht überraschend erschien und das karibische Vaterunser sang. Für sie verkörpert er die Hoffnung auf Befreiung und ökumenische Erneuerung der Kirche. Anderen erscheint er als ein bedrohlicher und gefährlicher Charismatiker, der den ÖRK in die Irre geführt hat durch sein Eintreten für die Ökumene der ganzen Menschheit, für den Kampf gegen Ungerechtigkeit und Unterdrückung und für ein neues Verständnis der Sendung der Kirche im Dialog zwischen den Kulturen.

Die einen wie die anderen spüren seine besondere Ausstrahlungskraft, der man sich schwer entziehen kann und die keine Gleichgültigkeit aufkommen läßt. Aber von Jahr zu Jahr vergrößerte sich der Abstand zwischen der aufgebauten Symbolfigur und der Person Philip Potter selbst. Seine eigene, unverwechselbare Stimme ging immer häufiger unter inmitten der zustimmenden oder ablehnenden Stilisierungen. Er hat diese Erfahrung nicht nur im Verhältnis zu den deutschen Kirchen gemacht, aber sie hat sich hier in besonderer Weise konzentriert.

Daher ist es mehr als eine freundliche Geste, wenn an dieser Stelle der Versuch gemacht wird, einige Worte des Dankes an Philip Potter zu for-

mulieren. Vielmehr drückt sich darin die Überzeugung aus, daß Philip Potter Signale gesetzt und Perspektiven eröffnet hat, die für die ökumenische Bewegung und die sie tragenden Kirchen auch in Zukunft unaufgebbar sein werden. Gemeint sind dabei nicht in erster Linie die programmatischen Initiativen, die der ÖRK während seines Generalsekretariats unternommen hat. Gewiß hat er sie entscheidend geprägt. Aber sie waren und sind Ausdruck der gemeinsamen Überzeugungen der Mitglieder in den Leitungsgremien des ÖRK. Der Dank richtet sich vielmehr auf seinen eigenen, geistlichen und theologischen Beitrag, den er nicht zuletzt in einer Reihe von Reden und Aufsätzen in deutscher Sprache formuliert hat.

Drei Impulse sollen herausgegriffen werden, die sich wie ein roter Faden durch seine öffentlichen Äußerungen der letzten 15 Jahre hindurchziehen.

1. *Gemeinschaft unter dem Kreuz*

Von seiner ersten Ansprache nach der Wahl zum Generalsekretär in Utrecht 1972 bis zu seinem letzten Bericht an den Zentralausschuß im Sommer 1984 hat Philip Potter unermüdlich versucht zu entfalten, was es heißt, wenn der ÖRK von sich selbst als einer verpflichtenden Gemeinschaft von Kirchen spricht. In dieser wiederentdeckten Gemeinschaftsgestalt des weltweiten Volkes Gottes liegt für ihn die ekklesiologische Bedeutung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Seine Versuche, den Bedeutungsgehalt des lateinischen Wortes *communio* zu erschließen, seine Auslegungen von 1Kor 12 als der Magna Charta der charismatischen Gemeinschaft werden ebenso lebendig bleiben wie seine großartige Grundriß-Skizze einer ökumenischen Ekklesiologie anhand des biblischen Bildes von dem Haus, das aus lebendigen Steinen gebaut ist. Der Konflikt mit den „statischen und an der Vergangenheit orientierten Kirchenbegriffen" der alten Konfessionskirchen war vorauszusehen und unvermeidlich.

Aber bei aller manchmal fast beschwörenden Rede von der Gemeinschaft der Kirchen im ÖRK ist er alles andere als ein Schwärmer. Er hatte und hat keine Illusionen über den tatsächlichen Zustand der Kirchen in weiten Teilen der Ökumene und ihrer Beziehungen untereinander. Er weiß, daß Gemeinschaft nicht billig zu haben ist. „Der Preis der Gemeinschaft ist das Kreuz. ... Nur wenn das Kreuz zum Zentrum unseres Lebens wird, werden wir enger miteinander verbunden in Einheit und Zeugnis. Das Kreuz aber meint die Verleugnung und Absage an vieles, was uns wertvoll erscheint, das aber nicht wirklich zentral ist für unseren Glauben an Christus, den gekreuzigten und auferstandenen Herrn."[2] In dieser Überzeu-

gung wußte er sich als Erbe einer großen ökumenischen Tradition, beginnend mit der Weltkonferenz für Praktisches Christentum in Stockholm 1925, die unter dem Motto tagte: *Communio in adorando et serviendo oecumenica.* Und so hat er immer wieder den Satz aus der Botschaft von Stockholm in Erinnerung gerufen: „Je näher wir dem gekreuzigten Christus kommen, um so näher kommen wir einander. ... Unter dem Kreuz Jesu Christi strecken wir einander die Hände entgegen."

2. *Dialog der Kulturen*

In Gemeinschaft leben heißt dialogisch leben. Philip Potter ist nicht nur ein Mensch, der im Dialog mit anderen Menschen lebt und denkt, sondern er hat dem ökumenischen Dialog eine neue Tiefendimension erschlossen. Ausdrücklich greift er auf Martin Buber zurück, wenn er Dialog versteht als „Begegnung von Leben mit Leben, als Beziehung zwischen Personen in Offenheit und gegenseitigem Respekt aus der Tiefe ihrer Existenz heraus"[3].

Aber vor allem liegt ihm daran, daß dieser Dialog wirklich in ökumenischer Weite geführt wird. Für ihn bedeutet „ökumenisch" nicht „*nur das* Zusammenkommen und Zusammensein der Kirchen ..., sondern in zutiefst biblischer Sicht ‚die ganze bewohnte Erde' von Männern und Frauen in dem Ringen, das zu sein, was sie im Heilsplan Gottes sein sollen. Der Psalmist drückt es liturgisch aus: ‚Die Erde ist des Herrn und was darinnen ist, der Erdkreis (oikoumene) und die darauf wohnen' (Psalm 24,1). In diesem Verständnis ist die ökumenische Bewegung überall dort, wo Christen und andere in irgendeiner Weise um die Einheit der Menschheit bemüht sind"[4].

Wenn Philip Potter von der „Einheit der Menschheit" spricht, dann denkt er an den Dialog der Kulturen. Als Mann der Karibik, der viele Kulturen in sich vereinigt, ist er nach eigenem Zeugnis „fasziniert vom Ruf zum Dialog, von der Begegnung von Leben mit Leben und ganz besonders vom Dialog der Kulturen. Ich persönlich bin in meinem Glauben und Leben durch die Literatur vieler Kulturen bereichert worden und ganz besonders durch meine Begegnung mit Menschen der unterschiedlichsten Lebensart in vielen Teilen der Welt. Es gibt heute eine Tendenz, die Begegnung der Kulturen, auch der Theologien, als Quelle von Spaltung und Konflikt zu sehen. Ich habe gefunden, daß mit Demut, Phantasie, Humor und Mut in dieser Begegnung der Kulturen wirklich die einzige Hoffnung der Menschheit liegt, die Fülle des Lebens in seiner ganzen Vielfalt in Christus zu finden, in dem, der alle Dinge erfüllt und zusammenhält"[5].

Zum 500jährigen Gründungsjubiläum der Universität Tübingen hat er 1976 einen Vortrag gehalten über die „Erfahrung Gottes im Dialog zwischen den Kulturen". Der Vortrag schließt mit den folgenden Sätzen: „Gott zu erfahren oder über diese Erfahrung nachzudenken, (und) das heißt Theologie zu treiben, wird nur dann glaubwürdig, wenn wir uns mit unserem ganzen Wesen auf das Werk Gottes in unserer besonderen Kultur einlassen, auf sein Werk mit und für unsere Mitmenschen, die sein Bild tragen. Dies ist der einzige Dialog, der uns die vielfältige Gnade und Weisheit Gottes erschließen kann und uns füllt mit seiner Fülle."[6]

Dialog zwischen den Kulturen — darin liegt eine Anfrage und Herausforderung an unsere europäische Tradition von Theologie und Kirche. „Das westliche Christentum ist nur eine spezifische Erfahrungsweise des christlichen Glaubens. Die ökumenische Bewegung sollte eine Atmosphäre schaffen, die es möglich macht, daß es unter verschiedenen Weisen des Denkens, der Betrachtung von Glaubensproblemen sowie verschiedenen Erfahrungen des *einen* Glaubens zu gegenseitiger Korrektur und Bereicherung und damit zu einem relevanteren Zeugnis in der heutigen Welt kommt."[7] So hat Philip Potter immer neu dazu aufgerufen, über die früheren scholastischen und deduktiven Konzeptionen Europas von der Theologie hinaus zu neuen Formen einer „realitäts- und praxisbezogenen Theologie" vorzudringen, „die unserem Wissen um die größere Vielfalt von kulturellen und linguistischen Denkstrukturen und der Dynamik der Aktion/Reflexion, die unser christlicher Glaube uns zur Pflicht macht, gerecht würden"[8]. Hier liegt für ihn ein entscheidender Beitrag, den die Kirchen der Dritten Welt für die ökumenische Bewegung leisten. So hat er auch seine eigene Aufgabe als Theologe verstanden.

3. *Ruf zum prophetischen Zeugnis*

Seit der Zeit der Bekennenden Kirche ist vom „prophetischen Auftrag der Kirche" die Rede. Auch der ÖRK hat seit seinen Anfängen seine öffentlichen Stellungnahmen und Initiativen im Horizont des prophetischen Zeugnisses verstanden, das der Kirche aufgetragen ist. Philip Potter steht in dieser Tradition und ist so von vielen Seiten wegen einer angeblich mißbräuchlichen Berufung auf das prophetische Amt der Kirche angegriffen worden.

In einem grundsätzlichen Beitrag „Der prophetische Auftrag des Ökumenischen Rates der Kirchen in biblischer Perspektive"[9], den er für die Festschrift zu Ehren von Landesbischof D. Helmut Claß geschrieben hat,

entwickelt Philip Potter sein Verständnis des Prophetischen. Er spricht hier in erster Linie als Exeget, dessen Liebe seit seinen Studienjahren dem Alten Testament galt. Aber sein Bemühen zielt weiter und richtet sich darauf, die Prophetie als „Grundfunktion der Kirche" zu beschreiben, deren Auftrag es ist, „Menschen zu der durchdringenden und verwandelnden Erkenntnis des Willens Gottes und zur Erbauung des Volkes Gottes zu führen. Sie ist eine Gnadengabe (charisma) und eine Äußerung des Geistes, der durch die Kirche in der Welt wirkt"[10].

Aber in diesem Aufsatz erweist Philip Potter sich nicht nur als überzeugender biblischer Theologe und Ausleger, sondern auch als mahnender Zeuge für die grundlegende Berufung der ökumenischen Bewegung. Sie wußte sich in ihrem Selbstverständnis immer verpflichtet, dem Rufe Christi „zu voller Hingabe an den Anspruch des Evangeliums gehorsam zu sein"[11]. So ist es nicht überraschend, daß Philip Potter hier wie auch an vielen anderen Stellen immer neu auf die Botschaft der Vollversammlung in Amsterdam 1948 zurückkommt als der verpflichtenden Urkunde des Bundesschlusses zwischen den Kirchen. „Hier in Amsterdam haben wir uns von ihm und damit voneinander aufs neue in Pflicht nehmen lassen ... Wir müssen wieder aufs neue miteinander lernen, mutig im Namen Christi zu unseren Völkern zu sprechen und zu denen, die Macht über sie haben. Wir müssen lernen, dem Terror, der Grausamkeit, dem Rassenhaß zu widerstehen, dem Ausgestoßenen, dem Gefangenen, dem Flüchtling zur Seite zu sein und die Kirche überall zum Mund zu machen für die Stummen und zur Heimat, in der jeder ein Zuhause finden kann ... Wir wollen Gott bitten, daß Er uns miteinander lehre, ein echtes Nein und ein echtes Ja zu sprechen."

„Ein Nein zu allem, was der Liebe Christi zuwider ist, zu jedem System, zu jedem Programm, zu jedem Menschen, die den Menschenbruder behandeln, als wäre er nicht Gottes Geschöpf, sondern ein Stück Ware, das man ausnutzen kann; ein Nein zu denen, die im Namen der Ordnung das Unrecht zum Recht machen, zu denen, die die Saat des Krieges säen oder zum Kriege drängen, weil er doch unvermeidbar sei."

„Ein Ja zu allem, was mit der Liebe Christi zusammenstimmt, zu allen Menschen, die das Recht aufrichten, zu allen, die in der Welt einen echten Frieden schaffen möchten, zu allen, die um des Menschen willen hoffen, kämpfen und leiden; ein Ja zu allen denen, die — selbst ohne es zu wissen — sich ausstrecken nach einem neuen Himmel und einer neuen Erde, in welchen Gerechtigkeit wohnt."[12]

Auf diesem Hintergrund, und d.h. als Ausdruck eines mutigen und gehorsamen Zeugnisses für den Willen Gottes, hat Philip Potter die so hef-

tig umstrittenen Initiativen des ÖRK während der Zeit seines Generalsekretariats verstanden und mit Überzeugung vertreten. Es entspricht diesem Verständnis des prophetischen Amtes, wenn er sein Leben unter das Leitwort gestellt hat: „Wenn ihr alles getan habt, was euch befohlen ist, so sprecht: Wir sind unnütze Knechte, wir haben getan, was wir zu tun schuldig waren" (Lk 17,10).

Das Dankvotum, das der Zentralausschuß bei seiner letzten Sitzung im Juli 1984 zum Abschied von Philip Potter angenommen hat, schließt mit den Worten: „Eine ökumenische Bewegung, eine Gemeinschaft von christlichen Kirchen, die zusammen auf der Wanderschaft sind, und die Hoffnung auf die eine Menschheit, die Gott verheißen hat — dies ist die innere Einheit des Wirkens von Dr. Potter." Für diese Wegweisung auf der ökumenischen Wanderschaft des Volkes Gottes gebührt ihm auch unser Dank.

ANMERKUNGEN

1 Faith and Faithfulness. Essays on Contemporary Ecumenical Themes. A Tribute to Philip A. Potter, hrsg. von Pauline Webb, Genf 1984.
2 S. Utrecht 1972. Beiheft zur ÖR 23, hrsg. von Hanfried Krüger, Stuttgart 1973, S. 73.
3 S. Philip A. Potter, Erfahrung Gottes im Dialog zwischen den Kulturen, in: Heute von Gott reden, hrsg. von Martin Hengel und Rudolf Reinhardt, München 1977, S. 139.
4 S. Genf 1973. Beiheft zur ÖR 24, hrsg. von Hanfried Krüger. Stuttgart 1974, S. 27.
5 S. Philip Potter, Leben in seiner ganzen Fülle, Frankfurt 1982, Vorwort S. 6f.
6 A.a.O. S. 155.
7 S. Philip Potter, Die dritte Welt in der Ökumenischen Bewegung, in: ÖR 1971, S. 383.
8 S. Genf 1973, a.a.O. S. 38.
9 S. Zukunft aus dem Wort. Helmut Claß zum 65. Geburtstag, hrsg. von Günther Metzger, Stuttgart 1978, S. 173—194.
10 A.a.O. S. 174.
11 A.a.O. S. 182.
12 Zitiert bei Ph. Potter, a.a.O. S. 182f.

Die erste internationale Konferenz der Kirchen für Frieden und Freundschaft in Konstanz 1914

VON KARL-CHRISTOPH EPTING

Hansjörg Sick zum 60. Geburtstag in Dankbarkeit gewidmet

I. *Voraussetzungen*

Im Mai 1914 richtete der Berliner Pfarrer und Sekretär des Deutschen Kirchlichen Komitees zur Pflege freundschaftlicher Beziehungen zwischen Großbritannien und Deutschland, Friedrich Siegmund-Schultze, an Hofprediger Kessler in Dresden folgenden Brief: „In der ersten August-Woche dieses Jahres soll in Konstanz eine Konferenz von protestantischen Delegierten aller Länder stattfinden, in der man sich darüber aussprechen will, welche Haltung die Kirchen gegenüber der Friedensfrage einzunehmen haben. Im Einvernehmen mit der Church Peace Union in Amerika und unseren englischen Freunden habe ich es übernommen, die Delegierten Deutschlands und Österreichs einzuladen. Es sollen etwa zwölf deutsche Kirchenmänner, in erster Linie natürlich Geistliche, eingeladen werden. ... Könnten Sie in der angegebenen Zeit, das heißt hauptsächlich am 3. und 4. August in Konstanz (Insel-Hotel) sein?“[1]

Die Einladung galt der ersten internationalen Konferenz der Kirchen über Friedensfragen, die im Insel-Hotel der Stadt Konstanz am Bodensee zwischen dem 1. und 5. August 1914 tagen sollte. Das Thema des Friedens und der internationalen Freundschaft hatte in den Jahren zuvor kirchliche Vertreter vor allem in den Vereinigten Staaten, in Großbritannien und in Deutschland besonders beschäftigt. Im Zusammenhang mit der Zweiten Haager Friedenskonferenz (1907) sprachen der englische Quäker und Parlamentsabgeordnete J. Allan Baker und sein deutscher Freund, Eduard de Neufville aus Frankfurt/M., über die Möglichkeit, die christlichen Kirchen in Großbritannien und Deutschland für den Einsatz zugunsten freundschaftlicher internationaler Beziehungen zu gewinnen. Nach Besuchen einer 133 Personen umfassenden Delegation der Kirchen in Deutschland (vom 26.5.–3.6.1908) und einem Gegenbesuch von 110 Vertretern der Kirche in Großbritannien und Irland (vom 7.6.–20.6.1909) wurden im Jahre 1910 ständige Kirchliche Komitees zur Pflege freundschaftlicher Beziehungen zwischen Großbritannien und Deutschland gegründet. Es kann hier nicht auf die Arbeit dieser Ausschüsse genauer eingegangen wer-

den. Immerhin versuchten die Komitees durch ihre Zeitschriften — in Großbritannien seit 1911 „The Peacemaker", in Deutschland seit 1913 „Die Eiche" — das freundschaftliche Miteinander dieser Länder zu fördern. Trotzdem betrachtete z. B. J. Allan Baker diese bilateralen Bemühungen nur als einen Anfang. „Die erste Konferenz der Kirchen der Christenheit, die sich mit dem internationalen Frieden beschäftigt, muß erst noch einberufen werden ..." schrieb er im Jahre 1908.[2]

In den Vereinigten Staaten wurde das Friedensthema ebenfalls im Federal Council of the Churches of Christ und bei den bekannten Sommerkonferenzen am Lake Mohonk verhandelt. Dort berichteten im Jahre 1911 J. Allan Baker, der Dean von Worcester W. Moore Ede und der Baptist John Clifford für das englische Komitee sowie Friedrich Siegmund-Schultze als Sekretär des deutschen Komitees über ihre gemeinsamen Bemühungen. Die versammelten Vertreter der amerikanischen Kirchen beschlossen daraufhin:

„1. daß die Aufgabe von Versöhnung und Frieden zwischen den Nationen von solcher ethischer und religiöser Bedeutung ist, daß sie vorrangig die Verantwortung jeder Kirche ist;

2. daß die Führung bei der Verwirklichung internationalen Friedens von den amerikanischen Kirchen in Angriff genommen werden sollte, weil ihre geographische Lage sie von den geerbten Antipathien, die die Menschen Europas trennen, entfert sein läßt, und sie in ihrer Zusammensetzung alle Nationalitäten widerspiegeln, die im Falle eines Krieges zwischen zivilisierten Nationen unter der schlimmen und gottlosen Notwendigkeit stehen, den Versuch gegenseitiger Vernichtung zu unternehmen."

Am 10. Februar 1914 wurde auf Initiative des amerikanischen Industriellen Andrew Carnegie die Church Peace Union gegründet. Sie hatte 2 Millionen Dollar zur Verfügung, um „möglichst erfolgreich den Menschen friedliches Miteinander vor Augen zu führen durch entsprechende Schiedssprüche bei internationalen Konflikten"[3].

Wie für Carnegie selbst, so war es für die amerikanischen Kirchen schon länger ein besonderer Wunsch, eine „Weltkonferenz von Vertretern aller Kirchen der verschiedenen Nationen" zusammenzubringen.[4]

Trotz verschiedener Ansätze von christlichen Kirchen und Gruppierungen waren solche Bemühungen um den Frieden noch Einzelaktionen. So herrschte z. B. Überraschung, als im Namen der Schweizerischen Reformierten Kirchenkonferenz im Januar 1914 ein „Aufruf an die christlichen Kirchen von Europa" erging. Darin wurde die gefährliche Situation „in diesem bis an die Zähne bewaffneten Europa" dargestellt und zu einem

„Kongreß offizieller Abgeordneter der Kirchen Europas" eingeladen, um „zu prüfen, was die Kirchen als Kirchen tun könnten, um unter und zwischen den Völkern den Geist der Gerechtigkeit und des Friedens zu fördern und so allmählich zu einer Verringerung der Militärlasten und der Kriegsgefahren zu gelangen"[5].

Durch diesen Aufruf geriet der Plan der Amerikaner, dem auch der Vorsitzende des englischen Komitees zustimmte, zunächst eine Konferenz der drei bestehenden Gremien in Großbritannien, Deutschland und den Vereinigten Staaten einzuberufen, unter Zeitdruck. Die Bedenken, ob eine so großangelegte Konferenz, wie sie die Schweizer vorschlugen, wenn sie erfolgreich sein sollte, nicht längere und gründlichere Vorbereitung benötige, wurden nach intensiven Diskussionen zwischen den bestehenden Gremien in den Vereinigten Staaten, in Großbritannien und Deutschland hintangestellt. Man machte sich an die Verwirklichung des Gedankens einer weltweiten Kirchenkonferenz für Friedensfragen.

II. *Vorbereitungen*

Entscheidende Gespräche fanden am 8. und 9.5.1914 im Hause von J. Allan Baker in London statt, an denen Vertreter der englischen, deutschen und schweizerischen evangelischen Kirchen teilnahmen. Dabei stimmte man überein, „daß es wünschenswert wäre, die Mitarbeit der Kirchen der Welt zu gewinnen für eine Bewegung, die freundliche Beziehungen zwischen den verschiedenen Nationen fördert". Man stimmte auch überein, „daß die Methoden, durch die das erreicht werden sollte, nach einem freien Meinungsaustausch zwischen Vertretern der verschiedenen Kirchen und Nationen sorgfältig bedacht werden müssen"[6].

Nachdem das Vorhaben der Schweizerischen Reformierten Kirchenkonferenz aufgegeben worden war, die amerikanische Church Peace Union die Finanzierung zugesagt hatte und aufgrund der Besuche von J. Allan Baker und Willoughby Dickinson (dem Freund Bakers, Sekretär des britischen Komitees und ebenfalls Parlamentsmitglied) in Frankreich und Belgien das Interesse und die Bereitschaft zu dort feststanden und nachdem auch deutlich war, daß eine Konferenz der römisch-katholischen Kirche in Lüttich geplant wurde, trat man an die Vorbereitung einer internationalen kirchlichen Friedenskonferenz heran. Die Federführung bei der Vorbereitung sollte in den Händen von Dickinson und Baker bleiben, die deutschen und österreichischen Vertreter sollte Siegmund-Schultze einladen, auf amerikanischer Seite sollte die Kontaktperson F. Lynch sein, der Sekretär der

Church Peace Union. Die Vorbereitungsgruppe hatte als Konferenzort zunächst Bern und Zürich im Blick. Man entschied sich dann aber für Konstanz, „weil die Sekretäre des deutschen und britischen Komitees dachten, daß es für die Deutschen eine besonders freundliche Geste wäre, eine solche Konferenz im Lande zu beherbergen; zudem würde es auch die Aufmerksamkeit der deutschen Presse wecken, die wenig über Friedenstreffen berichtete“[7].

In der zweiten Maihälfte wurden die Einladungen verschickt. Dabei galt für den europäischen Bereich, „die Einzelnen persönlich einzuladen und nicht die Kirchen um die Delegation einzelner anzufragen“[8]. Den persönlichen Charakter der Einladungen betonte auch F. Siegmund-Schultze, wenn er immer wieder schreibt, „daß die Beteiligung an der Konferenz nicht in irgendeinem Sinne eine offizielle Vertretung irgendwelcher Vereinigungen, Körperschaften oder Kirchen bedeutet, und daß die Herren, die uns eine Zusage gegeben haben, nicht als Vertreter bestimmter Gruppen zu sprechen haben werden, wenn wir auch die Auswahl nach Möglichkeit so getroffen haben, daß möglichst verschiedene Gruppen und Richtungen innerhalb der deutschen evangelischen Kirchen vertreten sind“[9].

Wenn allerdings im Vorwort des offiziellen Berichts davon gesprochen wird, daß die Konferenz „durch persönliche Einladungen zusammengerufen wurde, die an Pfarrer und Mitglieder von verschiedenen evangelischen Kirchen Großbritanniens, Frankreichs, Deutschlands, der Vereinigten Staaten, Österreich-Ungarns, Belgiens, Italiens, Hollands, der Schweiz, Dänemarks, Norwegens und Schwedens gerichtet waren“[10], so stimmt das nicht ganz.

Die amerikanischen Teilnehmer waren offizielle Delegierte des Federal Council of the Churches of Christ in America und ihre Vorstellung von Größe und Publizität der Konferenz war anders. J. Allan Baker schrieb an Friedrich Siegmund-Schultze: „Die Amerikaner verstehen noch nicht unser Friedensproblem auf dem europäischen Kontinent und wollen zu viele Delegierte bei der Konferenz und zuviel Publizität in der Presse“[11].

Die Erwartungen an die Konferenz waren hoch. In einem Artikel heißt es: „Die Konferenz sollte eine der eindrücklichsten Demonstrationen internationaler Brüderlichkeit bringen, die jemals erlebt wurde; und sie sollte die Kirchen zu einer Aktivität entfachen, die nicht aufhören darf, bis der internationale Sieg für den Frieden gesichert ist“[12].

Das Friedensproblem auf dem europäischen Kontinent, von dem J. A. Baker spricht, bestand vor allem auch darin, daß man sich mit dieser Thematik nur sehr zögernd und eher ablehnend befaßte. Ganz allgemein

begegnete die Friedensfrage nur geringem Interesse. Auf den „Aufruf an die christlichen Kirchen von Europa" der Schweizerischen Reformierten Kirchenkonferenz antwortete beispielsweise der Ev. Oberkirchenrat in Karlsruhe mit Schreiben vom 13. 2. 1914 ähnlich ablehnend wie der Deutsche Ev. Kirchenausschuß oder andere deutsche Landeskirchen: „Die im Aufruf vom Januar d. J. zum Ausdruck gebrachten Gedanken haben an sich bei uns einen warmen Widerhall gefunden. Wenn wir uns trotzdem zur Entsendung eines Vertreters zu dem in Anregung gebrachten Kongreß nicht entschließen können, so bestimmt uns dazu die Erwägung, daß wir uns einen praktischen Erfolg von einem derartigen allgemeinen Kongreß von Vertretungen der christlichen Kirchen Europas nichts versprechen, vielmehr befürchten müssen, daß seine Stimme ungehört verhallen würde"[13]. Auf die persönliche Einladung zur Konferenz in Konstanz schreibt der Konsistorialpräsident Friedrich Curtius aus Straßburg: „Ich bin überzeugt, daß die Erziehung unseres Volkes zur Friedensgesinnung und die Bekämpfung des Völkerhasses eine unabweisbare Pflicht der Kirche ist. Ich habe mich deshalb mit voller Überzeugung für den Friedenssonntag in unserer Kirche eingesetzt und mich über den Erfolg gefreut. Unsere Kirche ist auch die einzige deutsche Landeskirche, welche die Einladung der schweizerischen Kirchenkonferenz zu einer internationalen Besprechung der Frage in Bern angenommen hat. Allein die Ablehnung dieser Forderung des Tages an die Christenheit ist in unseren deutschen Landeskirchen eine so allgemeine und entschlossene, daß es mir z. Z. peinlich wäre, als Vertreter einer deutschen Landeskirche an einer internationalen Besprechung teilzunehmen. Ich würde mich vor den Engländern beschämt fühlen. M. E. muß noch viel mehr innerhalb des deutschen Protestantismus gearbeitet werden, um den Sinn für die Bedeutung dieser Aufgabe zu heben und ehe in dieser Arbeit nichts erreicht ist, können wir deutschen Protestanten uns vor den Ausländern nicht sehen lassen. Alles, was etwa in Konstanz beschlossen würde, müßte, wie die Sache z. Z. steht, an der kalten Gleichgültigkeit unserer Geistlichkeit und unserer Kirchenvertretungen abprallen"[14]. Für die öffentliche und kirchliche Stimmungslage im deutschsprachigen Bereich bzw. auf dem europäischen Kontinent im Blick auf das Thema „Frieden" ist vielleicht auch kennzeichnend, daß innerhalb der badischen Landeskirche, zu deren Gebiet Konstanz gehört, sowohl die Vorbereitung wie auch die Veranstaltung der Konferenz kaum zur Kenntnis genommen wurde. Da die badische Großherzogin Luise sich schon längere Zeit für die deutsch-englischen Freundschaftsbeziehungen durch die Kirchen und für die Zeitschrift „Die Eiche" interessiert hatte, wurde sie von F. Siegmund-

Schultze in einem Schreiben vom 3. 7. 1914 informiert: „Unter den Plänen, die Ihrer königlichen Hoheit von besonderem Interesse sein werden, möchte ich die beabsichtigte Zusammenkunft evangelischer Kirchenmänner aller Völker in Konstanz erwähnen. Dieselbe soll der Frage dienen, welche Haltung die Kirchen zu den Fragen der Förderung des Friedens und der Freundschaft der Völker einzunehmen haben“[15]. In ihrem Antwortschreiben von Schloß Mainau aus läßt sie für die Mitteilung danken und läßt schreiben, daß der Konstanzer Stadtpfarrer Zandt „jetzt erst durch Ihre Königliche Hoheit von der Versammlung“ erfahren habe. Außerdem heißt es: „Allerhöchstdieselbe bedauern lebhaft die geringe Beteiligung der evangelischen Geistlichkeit des Landes, welche durch die z. Z. in Karlsruhe tagende Synode abgehalten ist, an der Versammlung teilzunehmen“[16]. Es ist bemerkenswert, daß auf der vom 3.–25. Juli in Karlsruhe tagenden badischen Synode die Konstanzer Konferenz mit keinem Wort erwähnt wurde. Immerhin wurde dort ja über den Antrag auf Einführung eines Friedenssonntags verhandelt. Dazu sprach der Berichterstatter folgende interessante Sätze: „Von Amerika her hat über England die Friedensbewegung in Deutschland Eingang gefunden, doch ohne bisher große äußere Erfolge zu sehen. Die offiziellen Kirchen Deutschlands haben jedenfalls nach der Vermutung eines Gelehrten der Gegenwart noch keine Zeit gefunden, sich darauf zu besinnen, ob sie als berufene Hüterinnen des Evangeliums nicht auch zu dem gegenseitigen Verhältnis der Nationen positiv beizutragen hätten. Die inneren Spannungen und Reibungen in der evangelischen Christenheit verbrauchen offenbar eine Fülle von Kräften, die sich in England und Amerika für die großen idealen Aufgaben des Christentums, Mission, soziale Arbeit, Weltfriede fruchtbar machen lassen. Dazu kommt dann die geographische Lage Deutschlands inmitten unversöhnlicher Gegner und die unumstößliche Tatsache, daß vielleicht kein Volk Europas weniger der Friedenspredigt und der Beschwichtigung nationaler Leidenschaften bedarf als gerade das deutsche, und daß doch sicher kein Volk dringender der Waffen- und der Kriegstüchtigkeit bedarf als das deutsche“[17].

Die kirchliche Zurückhaltung und allzuoft sogar ablehnende Haltung gegenüber dem Friedensproblem führten auch dazu, daß presse- und öffentlichkeitswirksame Nachrichten über die geplante Konferenz zumindest im deutschsprachigen Bereich kaum zu lesen waren. Weil zur Konstanzer Konferenz einzelne Persönlichkeiten aus den verschiedensten Kirchen zu nichtöffentlichen Verhandlungen versammelt werden sollten, sollte auch die Presse nicht zugelassen werden. Nur das wollte man an die Presse

weitergeben, „was von der Versammlung dafür bestimmt wird“[18]. Selbst die Konstanzer Bevölkerung konnte nicht viel über die geplante Konferenz erfahren. Zwar teilt der städtische Kur- und Verkehrsverein Konstanz dem Stadtrat der Kreishauptstadt Konstanz mit, „daß dem Vernehmen nach — offiziell ist uns nichts angezeigt – in der Zeit vom 1.–4. August d. J. eine internationale Weltfriedenskonferenz tagen wird“[19]. Es werden in den örtlichen Zeitungen mehrere Male recht kurze Meldungen über die „Weltfriedenskonferenz“ gebracht, zuletzt am 1. August 1914: „Weltfriedenskonferenz. Zu der auf 1.–5. August in das Insel-Hotel hier einberufenen Weltfriedenskonferenz sind insgesamt 148 Teilnehmer angemeldet. Sie verteilen sich wie folgt: auf England 29, Vereinigte Staaten 50, Frankreich 14, Deutschland 22, Österreich-Ungarn 4, Italien 2, Belgien 7, Schweiz 7, Holland 4, Dänemark 3, Schweden 3, Norwegen 4“[20].

Für die Presse- und Öffentlichkeitsarbeit scheint mir jedoch die Notiz in den städtischen Akten vom 13. August bezeichnend: „Der Weltfriedenskongreß hat hier nicht getagt, da die Teilnehmer infolge der am 2. des Monats angeordneten Mobilmachung nicht alle erscheinen konnten; nach Mitteilung des Verkehrsbüros waren 21 hier; die Zusammenkunft sollte nach London verlegt werden.“ Das unterschiedliche Gewicht, das der Friedensthematik in den Vereinigten Staaten, in Großbritannien und auf dem europäischen Kontinent gegeben wurde und das sich auch in der Form der Delegation der Teilnehmer und in der publizistischen Vor- und Nacharbeit auswirkte, ist wohl mit ein Grund dafür, daß diese erste internationale kirchliche Friedenskonferenz hierzulande kaum bekannt ist. Die Veröffentlichungen über sie sind fast ausschließlich in englischer Sprache erschienen.[21] Die Vorbereitungen der Konferenz gingen allerdings zügig voran, und auf die Einladungen durch das Vorbereitungskomitee waren 153 Persönlichkeiten als Teilnehmer zu erwarten. Das Vorbereitungskomitee ließ die Teilnehmerliste drucken und bereitete weitere Materialien vor.[22] Aufgrund der Vorbereitungsarbeit konnte die Konferenz stattfinden, wenn auch F. Siegmund-Schultze bereits Mitte Juli feststellte, „daß die schwere Lage Europas unserem Konstanzer Friedenskongreß hinderlich ist“[23].

III. *Die Konferenz*

Die erste internationale Konferenz von Vertretern der Kirchen, deren Thema die Förderung freundschaftlicher Beziehungen und Frieden zwischen den Völkern war, fand dann in einer außerordentlich unfriedlichen

Situation statt: Krieg zwischen Deutschland, Rußland und Frankreich stand im Raum. Trotz großer Erschwernisse während der Anreise[24] erreichten aber mehr als 80 von 153 Delegierten Konstanz.[25] Nach der verspäteten Ankunft zahlreicher verantwortlicher Mitglieder am 1. August tagte das Provisional International Committee um 22.30 Uhr unter dem Vorsitz von J. Allan Baker. Außer der Annahme der Debattenordnung und des von W. Dickinson vorgelegten Programmentwurfs war die Hauptfrage: „Soll man die Konferenz abhalten oder sofort nach England aufbrechen, bevor Deutschland und Frankreich die Grenzen völlig schließen und alle Züge für die Mobilmachung der Truppen in Anspruch nehmen?"[26] Die Entscheidung war, daß man angesichts der zugänglichen Informationen[27] über die allgemeine politische Lage die Konferenz abhalten wolle. „Im Hinblick darauf, daß praktisch alle Teilnehmer anwesend waren und daß die, die erst am Montag eintreffen wollten, wahrscheinlich Konstanz nicht erreichen würden, wurde schließlich beschlossen, mit der Tagung schon am Sonntagmorgen zu beginnen und nicht bis zum Montag zu warten."[28]

Man beschloß, für den Sonntagmorgen (2.8.1914) auf 10.30 Uhr eine Gebetsversammlung einzuberufen und ein Telegramm vorzubereiten, das der Konferenz zur Verabschiedung vorgelegt werden und das an die Regierungen in Europa und den Präsidenten der Vereinigten Staaten den dringlichen Aufruf richten sollte, den drohenden Krieg zu verhindern.

So trafen sich am Sonntagmorgen die Teilnehmer im Inselhotel zu ihrer ersten Zusammenkunft. Dieses Hotel, das auf einer kleinen Insel des Bodensees liegt, ist das frühere Dominikanerkloster, in dem der berühmte tschechische Reformator Jan Hus im Jahre 1414 gefangengehalten wurde. Während des Konzils von Konstanz wurden im oberen Saal zahlreiche Verhandlungen durchgeführt. Jetzt tagte genau 500 Jahre später hier „ein zweites Konzil von Konstanz, um die mögliche Führung der christlichen Kirchen im Kampf für Gerechtigkeit und Frieden organisatorisch vorzubereiten"[29]. (Immer wieder wurde die einzigartige Schönheit und die geschichtliche Bedeutung des Tagungsortes hervorgehoben.)

Angesichts des Vorhabens war die Stimmung der Zusammenkunft allerdings besonders drückend. „Eine feierliche Stille brütete über der Versammlung. Jedes Herz war schmerzerfüllt. Die Last einer Welt, die dabei war, ins Fegefeuer gestürzt zu werden, beschwerte jedes Herz. Jeder wußte, daß an diesem Sonntag das Schicksal Europas, der Zivilisation, vielleicht auch der Christenheit selbst zur Entscheidung stand."[30] Im Mittelpunkt des Treffens stand das Gebet. J. Allan Baker wurde gebeten, den Vorsitz

zu übernehmen. Er eröffnete die Konferenz, hielt aber nicht seine vorbereitete Rede, sondern erzählte mit Tränen in den Augen von den englisch-deutschen kirchlichen Bemühungen der zurückliegenden Jahre, die davon geprägt waren, Freundschaft zwischen den beiden Ländern zu schaffen. Zu den Versammelten sagte er: „Ich denke, Sie werden mit mir übereinstimmen, daß wir uns während eines der schlimmsten Krisenaugenblicke des Jahrhunderts treffen. Die Christenheit ist überschattet von der dunkelsten Wolke, die seit Generationen da war. Trotzdem sollte unsere Haltung die in vielen Ländern und Nationen sein. Sie besteht darin, daß wir mit allem Ernst dafür beten, daß noch in dieser elften Stunde die dunkle Wolke nicht bersten möchte und die Blitze und Donnerschläge zum Stillstand gebracht werden." Dann führten einige Lesungen (Dan 9,3-19; Joh 13,31-35) und kurze Ansprachen auf das gemeinsame Gebet hin. Durch das offene Fenster konnten die Teilnehmer von der Stadt her die ständigen Tritte der marschierenden Truppen und das Rufen und die Lieder betrunkener Männer hören. Es wurde gebetet. „Draußen waren Deutsche, Franzosen und Engländer dabei, gegeneinander zu kämpfen. Hier knieten Deutsche, Franzosen und Engländer gemeinsam zum Gebet. Draußen riefen Menschen nach Blut. Hier beteten Menschen aus 12 Völkern für das Wachsen gegenseitiger Liebe. Draußen schleuderten Deutsche, Franzosen und Engländer Worte des Hasses und der Rache einander zu. Hier verpflichteten sie sich erneut zu Brüderlichkeit in Christi Reich des guten Willens."[31] Es waren Vertreter von fünf Ländern, die mit der Versammlung beteten. Eine Zeit des stillen Gebets schloß sich an.

Das eindrückliche Treffen endete mit der einstimmigen Verabschiedung des vorbereiteten Telegramms an die Staatsoberhäupter und Regierungschefs Europas sowie den Präsidenten der Vereinigten Staaten: „In Konstanz tagt eine Konferenz von Mitgliedern christlicher Kirchen aus 12 Ländern und 30 Konfessionen, um freundschaftliche Beziehungen zwischen den Nationen zu fördern. Diese Konferenz wendet sich feierlich an christliche Regenten, doch Krieg zwischen Millionen von Menschen zu verhindern, zwischen denen Freundschaft und gemeinsame Interessen ständig gewachsen sind. Die Konferenz bittet, die christliche Zivilisation vor der Katastrophe zu bewahren und die Kraft christlichen Geistes in den menschlichen Angelegenheiten geltend zu machen." Ein Brief des Erzbischofs von Canterbury und Oberhaupts der anglikanischen Kirche, Randall Cantuar, vom 31. Juli wurde verlesen. Dieser versicherte, daß er mit seinen Gedanken und Gebeten die Konstanzer Konferenz in diesen Tagen begleite. Ein amerikanischer Lutheraner, George U. Wenner aus New York, der gerade

von einer Teilnahme am Gottesdienst in der Stadt Konstanz zurückgekehrt war, wurde schließlich um einen Situationsbericht gebeten. Allen Delegierten wurde nahegelegt, auf der Insel zu bleiben und im Blick auf den weiteren Verlauf und eine möglicherweise notwendig werdende Abreise die weiteren Informationen abzuwarten, die durch einen Besuch beim Polizeipräsidenten der Stadt eingeholt werden sollten. Die nächste Zusammenkunft wurde auf 17.00 Uhr nachmittags festgesetzt.

Beim nachmittäglichen Treffen berichteten F. Siegmund-Schultze und W. H. Dickinson über ihr Gespräch mit dem Polizeipräsidenten. Dieser war über die Konferenz genau informiert und hatte Anweisung, jede nur mögliche Hilfe zu gewähren. Er sicherte zu, daß der Aufenthalt für alle Konferenzteilnehmer bis zum Abschluß der Verhandlungen gewährleistet werde. Sobald ein Aufbruch nötig sei, würden besondere Eisenbahnwagen alle Konferenzteilnehmer nach Köln bringen und von dort entweder an die belgische oder holländische Grenze. Wann eine Abreise nötig sein könnte, war nicht klar. Bemerkenswert ist, daß die Teilnehmer die Konferenz trotz der unklaren und unruhigen Situation fortsetzen wollten. Der Generalsekretär des Federal Council der Vereinigten Staaten, Charles S. Macfarland, schlug vor, am Abend die praktische Konferenzarbeit aufzunehmen: „Könnten wir uns nicht heute abend zu einem Gebetsgottesdienst versammeln, der uns auf die praktischen Aufgaben hinführt? Wir könnten dann die Programmpunkte der Konferenz behandeln, damit wir das, was wir uns vorgenommen haben, auch tun."[32] Auch wenn man sich nicht einig darüber war, ob die praktische Konferenzarbeit schon vor dem ursprünglich für Montag vorgesehenen Konferenzbeginn erledigt werden sollte, stimmten doch alle darin überein, an diesem Sonntagabend eine weitere Zusammenkunft durchzuführen und dabei verschiedene vorbereitete Reden zu hören.

Die abendliche Versammlung, die ganz im Zeichen der praktischen Aufgaben stand, begann wieder mit einem Gebetsgottesdienst. Der amerikanische Presbyterianer William Merrill, der für diesen Teil den Vorsitz innehatte, begann die Zusammenkunft u.a. mit den Worten: „Ich weiß, daß ein kraftvolles Element in der morgendlichen Zusammenkunft die Erkenntnis war, daß wenn diese Bewegung auf irgendeine wirkliche und andauernde Weise erfolgreich sein will, muß sie es als geistliche Bewegung sein. ... Ich glaube, daß die Hauptsache an dieser Konferenz das ist, was wir an Erfahrung von hier mitnehmen werden, was wir als das Ergebnis dieser Konferenz in unseren jeweiligen Gegenden und an den Arbeitsplätzen einbringen."[33]

Wiederum führten Konferenzteilnehmer ins Gebet, es folgte Zeit für stilles und freies Gebet. Verschiedene Delegierte aus Schweden, den Vereinigten Staaten, aus Japan, Dänemark und Norwegen sprachen. Sie betonten alle die Dankbarkeit für die Inspiration, die dieses Zusammensein ihnen gebe, und unterstrichen die notwendige Einbettung des Friedensgedankens in die gesamte Lebensweise und das gesamte Denken. Besonders eindrücklich wirkten die Ausführungen des amerikanischen Missionars Sidney L. Gulick, der langjährig an der Universität Kyoto in Japan tätig war. Er stellte den Möglichkeiten der neuen Zeit die Aufgabe der Christen gegenüber. Der Mensch meistere die Natur in einem so erstaunlichen Maße, daß ihm dadurch neue Macht entstehe und die Teile der Welt sich einander annäherten. Solange man aber glaube, daß die Grundlage der Zivilisation und der Erfolg auf nackter Gewalt beruhen würden, solange würden Kriege geführt. Er rief die Kirche auf, ihre Sünden zu bekennen und zwei Wirklichkeiten der frühen Christenheit neu zu beherzigen, nämlich die Gleichheit und Brüderlichkeit zwischen den Rassen und die Feindesliebe. „Die erste Aufgabe für die Kirche ist, die Bedingungen im Buch der Apostelgeschichte wiederzuentdecken, durch die die Rassen in jener Zeit ihre rassischen Vorurteile verloren und einander als Brüder zu lieben begannen. Wir, die Weißen, haben zu lernen, daß die Asiaten genauso gut sind wie wir selbst."[34] Und: „Wenn die Europäer und die Amerikaner nur ein Zehntel von dem, was sie für Rüstung ausgeben, in uneigennütziger Hilfsbereitschaft geben würden, um anderen Rassen zu helfen, dann wäre es unnötig, die anderen neun Zehntel auszugeben."[35] Nach weiteren Gebeten wurde der gottesdienstliche Teil abgeschlossen, und J. Allan Baker übernahm erneut den Vorsitz.

Zunächst gab W. Dickinson die neuesten Informationen bekannt. Es sei für die deutschen Behörden jetzt nicht mehr möglich, eine sichere Durchfahrt zur Grenze zu garantieren, wenn die Teilnehmer nicht am nächsten Morgen aufbrechen würden. Es wurde daher vorgeschlagen, am Montagmorgen um 9.00 Uhr mit dem Expreßzug abzureisen. Ihm sollten besondere Wagen mit Plätzen für alle Konferenzteilnehmer angehängt werden. Dieser Zug sollte nach Köln und dann bis an die Grenze fahren. Über den Vorschlag entbrannte eine längere Diskussion. Am Ende stimmte man aber allgemein zu, am nächsten Morgen mit dem vorgeschlagenen Zug nach Köln und bis zur Grenze zu fahren.

Jetzt wurde sofort der Vorschlag aufgenommen, die verschiedenen Anträge zu behandeln. Es ging dabei vor allem um die Art und Weise, wie die künftige Arbeit geschehen könnte. Und es sollte die Organisation einer

weltweiten Bewegung besprochen werden. W. H. Dickinson hatte dazu „Vorschläge“[36] vorbereitet. Auf dem Hintergrund dieser und verschiedener weiterer Überlegungen[37] sind die Anträge zu verstehen, die der Konferenz nun zu nächtlicher Stunde vorgetragen und dann einstimmig verabschiedet wurden:

„1. Sofern das Werk der Versöhnung und Förderung von Freundschaft eine wesentlich christliche Aufgabe ist, ist es ratsam, daß die Kirchen aller Länder ihren Einfluß auf Volk, Volksvertretung und Regierung anwenden, um gute und freundschaftliche Beziehungen zwischen den Völkern herzustellen, so daß sie auf dem Wege friedlicher Zivilisation den Zustand gegenseitigen Vertrauens hervorbringen, den zu erstreben das Christentum die Menschheit gelehrt hat.

2. Sofern alle Gruppen der christlichen Kirchen gleichmäßig an der Aufrechterhaltung des Friedens und an der Förderung guter Beziehungen aller Rassen der Welt interessiert sind, empfiehlt es sich für sie, sich zu gemeinsamer Aktion zusammenzuschließen in ihren Bemühungen, die vorliegende Resolution zur Ausführung zu bringen.

3. Um es den verschiedenen Kirchen zu ermöglichen, miteinander Fühlung zu gewinnen, sollten in jedem Lande Komitees eingerichtet werden, die entweder einen denominationellen oder interdenominationellen Charakter tragen (den jeweiligen Umständen Rechnung tragend), deren Zweck es sein soll, die Kirchen zu gewinnen, um in ihrer korporativen Eigenschaft und in vereinigtem Bemühen die internationale Freundschaft zu fördern und die Abwendung der Kriegsgefahr zu befürworten; zu diesem Zweck soll ein Zentralbüro eingerichtet werden zur Erleichterung der Korrespondenz zwischen solchen Komitees, zum Sammeln und Verbreiten von Nachrichten und um im allgemeinen die Arbeit, die mit der Bewegung verbunden ist, einheitlich und harmonisch zu gestalten.

4. Die Aufgabe der Ausführung der auf der Konferenz gefaßten Beschlüsse soll einem Komitee übertragen werden, zusammengesetzt aus folgenden Mitgliedern[38] mit Ermächtigung der Zuwahl; dieses Komitee soll eine Konferenz für später festsetzen, auf der es über das Ergebnis seiner Arbeit berichten und Vorschläge für weitere Aktionen vorbringen soll.“[39]

Im Zusammenhang mit dem vierten Antrag wurde ausdrücklich die Zuwahl von Frauen erbeten. Nach der Verabschiedung der vier Anträge war die wichtigste Aufgabe der Konferenz erledigt. Der Amerikaner Macfarland stellte daraufhin den Antrag, die Konferenz zu vertagen, „um angemessen weiterzubedenken, wie die große Aufgabe, die man sich im

Blick auf die Erziehung der Kirchen vorgenommen habe, auszuführen sei“[40]. Dem Antrag wurde zugestimmt. Man dankte noch dem geschäftsführenden Ausschuß „für den Einsatz, die Weisheit, den Ernst und die Behutsamkeit, mit der die Konferenz durchgeführt wurde“, und beendete die Zusammenkunft.

Am Montagmorgen, dem 3. August 1914, verließen die Konferenzteilnehmer Konstanz und gelangten inmitten der Mobilmachung und der Aufregungen des Kriegsausbruchs[41] nach London. Der Deutsche, der für die praktische Durchführung der Konferenz besonders verantwortlich war, Friedrich Siegmund-Schultze, schrieb an die Großherzogin Luise: „Was den äußeren Verlauf der Konferenz betrifft, so können wir jetzt mit Dank feststellen, daß während unseres Aufenthaltes in Konstanz irgendein mißlicher Zwischenfall nicht vorgekommen ist. Dank der allerhöchsten Vorsorge Ihrer königlichen Hoheit, der Frau Großherzogin, waren die in Betracht kommenden Stellen mit unserer Sache vertraut und gern bereit, uns jedes Entgegenkommen zu gewähren.“[42]

Die nach London gelangten Konferenzteilnehmer (vor allem Amerikaner und Engländer) versammelten sich am 5. August um 16.00 Uhr zu einer weiteren Zusammenkunft im Westminster Palace Hotel. Außer technischen und organisatorischen Dingen beschäftigte sie vor allem die Frage, was die Konstanzer Konferenz angesichts der Lage bedeute. J. A. Baker sagte dazu: „Persönlich glaube ich, daß unser Weg nach Konstanz von Gott gewollt war. Wir waren dort, weil wir den Eindruck hatten, wir waren gerufen worden zu gehen. Wir gingen dorthin mit einem starken Sinn für die Verantwortung und die Aufgabe. Und wir erlebten dort zusammen eine Zeit, in der wir in der Einheit des Geistes und im Band des Friedens untereinander zusammengebunden waren, und wir entdeckten, daß da aus den jetzt kriegführenden Ländern Männer und Frauen zusammenkamen, die gleich wie wir selbst dachten. Das wird nicht verloren sein oder vernichtet werden können.“[43]

Der englische Baptist John Clifford beantwortete die Frage ähnlich: „Es war von Gott gewollt. Er hat uns, Amerikaner und Engländer und andere, enger zusammengebunden als Anwälte des Friedens, und wir werden um so mehr und stärker für Frieden kämpfen als Folge der Erfahrung am letzten Sonntag. Was für ein Tag war das, Brüder! Ein Tag der Wunder! Geistlicher Wunder! Der Herr war selbst gegenwärtig, er leitete uns, zeigte uns die Richtung und wirkte in uns.“[44]

Angesichts des Kriegsausbruchs war man dankbar für die Tatsache, daß die Konferenz in Konstanz stattgefunden hatte und — wie der Amerikaner

F. Lynch es ausdrückte — „die Kirchenleute aus aller Welt nicht davongelaufen waren, sondern als die Kriegswolken über Europa sich zusammenzogen und Millionen vom Krieg sprachen, sie in Konstanz waren und dort vom Frieden sprachen“[45]. Am folgenden Tage nahm der in Konstanz beschlossene Fortsetzungsausschuß der Konferenz in London seine Tätigkeit auf und hielt seine erste Besprechung ab.[46]

IV. *Erkenntnisse*

Wenige Tage nach dem Ende der Konferenz erhielten die deutschen Delegierten der Konferenz, die fast alle Konstanz nicht mehr erreicht hatten, von F. Siegmund-Schultze ein Rundschreiben: „Eine Absage der Konferenz konnte trotz der Verschlimmerung der Lage nicht mehr stattfinden, weil die meisten ausländischen Delegierten zu dieser Zeit bereits unterwegs waren. Zumal die Vertreter der amerikanischen Kirchen waren Ende Juli über ganz Europa verstreut. Aber abgesehen von der Unmöglichkeit, diese Delegierten abzubestellen, waren die Einberufer der Konferenz der Meinung, daß das Zusammentreffen dieses Weltkrieges und der ersten internationalen Konferenz der Kirchen für Freundschaftsarbeit providentiell sei. Es waren über 90 Delegierte von 12 verschiedenen Nationen und von 30 evangelischen Konfessionen zusammengekommen, darunter die hervorragendsten Vertreter ausländischer Kirchen. Die Beratungen waren ohne den geringsten Mißklang, die Beschlüsse völlig einmütig. Die verkürzte Besprechung endete mit der einstimmigen Annahme aller im Programm vorgesehenen Resolutionen. Ein Protokoll der Sitzungen wird denen, die ihre Teilnahme zugesagt hatten, später zugehen. ... Daß wir trotz der schweren Zeit die Konferenz in einer Grenzstadt ungestört abhalten durften, verdanken wir dem besonderen Eingreifen unseres Kaisers und der Großherzogin Luise von Baden. Die Konstanzer Delegierten haben Deutschland in dankbarer Gesinnung verlassen; der Unterzeichnete konnte sie in einem Extrazuge bis zur holländischen Grenze begleiten und hofft, daß sie ihre Heimat inzwischen erreicht haben oder bald erreichen werden.“[47]

Inzwischen sind seit jener Zusammenkunft 70 Jahre vergangen. Angesichts heutiger Friedensdiskussionen und -überlegungen verdient sie es, hiermit in Erinnerung gerufen zu werden. Vielleicht können wir sogar für unsere Situation von den Vätern lernen:

1. Die Konstanzer Friedenskonferenz läßt erkennen, daß das Thema Frieden für die ökumenische Bewegung dieses Jahrhunderts von Anfang an

großes Gewicht hatte. In Konstanz waren Vertreter der Missionsbewegung wie Sidney L. Gulick, der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung wie deren Sekretär Robert H. Gardiner, aber auch Persönlichkeiten anwesend, die später in der Bewegung für Praktisches Christentum führend waren. Der Missionswissenschaftler Julius Richter schrieb in einem Zeitungsartikel: „Der Weltbund für Freundschaftsarbeit hat überhaupt dem Kongreß für Praktisches Christentum die Wege geebnet."[48] Die Friedensbewegung in den Kirchen war Ausdruck für ein Bemühen, das auf ökumenisches Handeln drängte: „Was auch die Glaubensunterschiede der verschiedenen Konfessionen sein mögen, alle stehen im Lichte dessen, der den Frieden auf die Erde brachte. Wer das Evangelium Christi verkündet, predigt Frieden zwischen den Menschen. Die Nachfolger Christi verkünden Nächstenliebe, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit; Tugenden, die Christus ihnen auferlegt hat. Sie haben nur ihre religiöse Anschauung vom Individuum auf die Nation auszudehnen und sie werden die Apostel internationaler Freundschaft. Dadurch würden sie nicht etwa ihren Einfluß im Volk, unter dem sie arbeiten, vermindern, sondern eher erhöhen; auch die Unabhängigkeit der verschiedenen Kirchengemeinschaften bliebe unangetastet. Das Ziel wäre von Natur aus derart, daß die Anhänger aller Kirchen diesem beistimmen könnten, und dazu könnte die nötige Organisation auf gemeinschaftlicher oder getrennter Basis aufgebaut werden; je nachdem es die Verhältnisse in den verschiedenen Kirchen erfordern."[49]

2. Für J. A. Baker und W. H. Dickinson war es bei ihren ökumenischen Bemühungen von Anfang an wichtig, daß auch die römisch-katholische Kirche am Einsatz für den Frieden zwischen den Völkern beteiligt würde. Durch Reisen im April und Mai 1914 nach Frankreich und Belgien wurde das Interesse erkundet. Es konnte — eine Konferenz zusammen mit römisch-katholischen Vertretern schien noch nicht möglich — immerhin erreicht werden, daß fast parallel eine römisch-katholische Friedenskonferenz geplant wurde. Sie sollte am 10. August 1914 in Lüttich beginnen, „um die katholische Priesterschaft langsam für den Gedanken gemeinsamer Aktion im Blick auf den Frieden zu gewinnen"[50]. Die Absicht war, durch die beiden Konferenzen möglicherweise ein gemeinsames Vorgehen zu entwickeln. Diese Absicht bleibt bis heute eine Aufforderung und Herausforderung.

3. Die Bedeutung der geistlichen Gemeinschaft für unser ökumenisches Begegnen und Handeln, aber auch für gemeinsames gottesdienstliches Feiern sind der bestimmende Grundzug, der aus der Konstanzer Konferenz zu erheben ist. In einem Brief an die Großherzogin Luise von Baden

schreibt F. Siegmund-Schultze: „Das Wichtigste, was zugleich auch Ihrer Königlichen Hoheit von Interesse sein wird, scheint mir der innere Charakter der Verhandlung zu sein. Fast die ganze Konferenz war eine Gebetsversammlung, an der die Vertreter der verschiedenen Nationen sich trotz des zwischen ihnen ausbrechenden Krieges in engster Gemeinschaft zusammenfanden. Besonders die Versammlung am Sonntagvormittag, an der etwa 100 Delegierte aus aller Welt teilnahmen ..., hat bei allen Beteiligten einen tiefen Eindruck hinterlassen. Wohl alle, die an diesen Versammlungen teilgenommen haben, sind zur Überzeugung gekommen, daß das Zusammentreffen der ersten Kirchenkonferenz für Freundschaftsarbeit mit dem Ausbruch des großen Krieges zwischen den christlichen Völkern providentiell war. Die großen Versäumnisse der Kirche sind uns noch schwerer auf die Seele gefallen."[51] Diese Äußerungen, die sich auf die Spiritualität der Konferenz beziehen, werden durch zahlreiche Ausführungen von Teilnehmern bestätigt. Die Spiritualität des Gottesdienstes und des Miteinanderlebens ist für christliches Handeln und für jedes ökumenische Bemühen, gerade auch beim Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden, die Quelle zum Tun. Die Anrufung Gottes, das Gebet, der Zuspruch, das Lied und die gegenseitige Annahme in der Verschiedenheit sind wesentlich für ökumenisches Leben im Glauben.

4. Es stimmt nachdenklich, wenn man die Ausführungen zur Friedensthematik liest, die vor 70 Jahren gemacht wurden. Wie zeitnah ist das alles! Was haben wir eigentlich hinzugelernt? Vielleicht sollten wir die damaligen Erkenntnisse, Einsichten und Erfahrungen intensiver zur Kenntnis nehmen! Vielleicht würde das manchmal bescheidener, auch ohnmächtiger stimmen. Vielleicht würde es auch bußfertiger machen. Vielleicht würde aber auch sichtbarer und neu entdeckt, daß Gott inmitten von Katastrophen und schweren Situationen der Hilflosigkeit seinen Willen zum Frieden und zur freundschaftlichen Gemeinschaft zwischen Menschen und Völkern aufleuchten läßt. J. A. Baker schreibt: „So wurde inmitten des Tumults einer bebenden Welt, während die Gewehre ihre Arbeit entlang der Frontlinien in Europa begannen, während Männer schweren Herzens in die Schlacht zogen und Frauen und Kinder zu Hause weinten, während die Nationen, vom Kriegsfieber verrückt gemacht, ihre gräßlichen Lieder von Furcht und Haß anstimmten, der Weltbund für Internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen gegründet."[52]

Für ihn war diese Gründung gerade angesichts des ausbrechenden Weltkrieges ein Hoffnungszeichen. Sein Empfinden entsprach dem aller Teilnehmer an der Konstanzer Konferenz. Die amerikanischen Delegierten

schrieben in ihrem Bericht an den Federal Council of the Churches: „Unser Entsetzen bedeutet nicht Verzweiflung. Kein Laut des Pessimismus ist auf einer der vier Sitzungen unserer Konferenz gehört worden. Allgemein standen wir unter dem Bewußtsein, daß wir jetzt mehr denn je dazu berufen sind, im Geiste Christi zu arbeiten, so daß weder Eigenwille noch Bitterkeit, noch Ungeduld auf unserer Seite unseren hellen Blick trüben oder uns hindern kann, die Gelegenheit zu ergreifen, die Gott uns gibt, seinen Willen in der Welt zu tun — auf unsren Herrn zu warten. Dieser Krieg, weit davon entfernt, die Zwecklosigkeit unserer Pläne und Bemühungen oder die Torheit christlichen Idealismus zu beweisen, zeigt uns, daß die Methoden brutaler Kraft und rücksichtslosen Egoismus ebenso unintelligent und unwirksam als unchristlich sind. Wir sind Zeugen der reductio ad absurdum der unchristlichen Zivilisation; denn der Friede wird nicht gesichert durch Kriegsvorbereitungen (selbst wenn unchristliche Männer ihre Brüder zur Selbstverteidigung zwingen und um geheiligter Verträge willen den Krieg vorbereiten). Nicht, daß es im Interesse des Friedens liegt, den Geist des Patriotismus zu verkleinern; aber ihn zu christianisieren, ist im Interesse des Friedens. Ebenso wie unsere Gesetze und unsere Kultur, unsere Erziehung, Handel und Gewerbe, so muß auch unsere Vaterlandsliebe von dem Geiste Christi durchdrungen sein und gerüstet für die Gefolgschaft des Kreuzes — das Zeichen und Symbol nicht nur der brüderlichen Liebe, sondern auch der internationalen Liebe, trotz der Kurzsichtigkeit und der Selbstsucht einzelner Menschen und ganzer Völker. Im Begriff auseinanderzugehen, wollen wir diese Botschaft von der Konferenz in unsere Heimat und in unser Vaterland bringen; sie ist zuerst und zumeist ein Ruf zur internationalen Demut und zum Gebet in dem Namen und Glauben an Christus."[53]

Die Personen, die den Weltbund für Internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen im August 1914 in Konstanz gegründet haben, sind großenteils die Väter und Mütter der ökumenischen Bewegung unseres Jahrhunderts, zumindest haben sie diese wesentlich mitgestaltet.

ANMERKUNGEN

1 Der Vf. möchte dem Ev. Zentralarchiv in Berlin recht herzlich für die Überlassung der Materialien aus dem Siegmund-Schultze-Archiv danken, die in den Anmerkungen als Siegmund-Schultze-Material (=SSM) bezeichnet werden. Auch der Stadt Konstanz möchte der Vf. für verschiedene Hinweise danken.
Vgl. SSM, Brief an Hofprediger Kessler, Dresden, stenogr. v. 25. 5. 1914.

2 Vgl. J. Allan Baker, M. P., A memoir by Elizabeth Baker and P. J. Noel Baker, London 1927, S. 206.

3 Personal Recollections of Andrew Carnegie, by F. Lynch, New York 1920, S. 163.
4 Vgl. The Churches and International Friendship, Movements leading up to Conferences at Constance and Liege, August 1914, S. 9.
5 Vgl. Aufruf an die christlichen Kirchen von Europa..., Bern im Januar 1914.
6 Vgl. SSM, The Churches of the World and International Friendship, D Ia, 1,1.
7 Vgl. Through Europe on the Eve of War, a Record of Personal Experiences; including an Account of the First World Conference of the Churches for International Peace, by Frederick Lynch, New York 1914, S. 9.
8 Vgl. SSM, Brief W. M. Dickinson an F. Siegmund-Schultze, 12. 5. 1914, D Ia, 1,1.
9 Vgl. SSM, 1. 7. 1914, D Ia, 2.
10 Vgl. The Churches and International Friendship, Report of Conferences held at Constance, 1914, published g2: World Alliance of Churches for Promoting International Friendship, S. 3.
11 Vgl. SSM, 28. 5. 1914.
12 Vgl. The Christian Commonwealth, 15. July 1914, S. 736.
13 Vgl. Schreiben des Großherz. Hess. Oberkonsistoriums, 31. 3. 1914.
14 Vgl. SSM, 8. 6. 1914, D Ia, 1,1.
15 Vgl. SSM, 3. 7. 1914, D Ia, 1,2.
16 Vgl. SSM, Brief vom 21. 7. 1914 an F. Siegmund-Schultze, gez. von Oberhofmeister Graf Andlaw.
17 Vgl. Verhandlungen der Ordentlichen Generalsynode des Jahres 1914 in der evangelisch-protestantischen Kirche des Großherzogtums Baden, S. 224, Abg. Schilling.
18 Vgl. SSM, Schreiben von F. Siegmund-Schultze an F. Curtius, 20. 7. 1914.
19 Vgl. Schreiben des Kur- und Verkehrsvereins vom 14. 7. 1914 an den Stadtrat der Kreishauptstadt Konstanz; vgl. auch ein weiteres Schreiben vom 31. 7. 1914.
20 Vgl. Konstanzer Zeitung Nr. 209, 1. 8. 1914, S. 7; vgl. auch Nr. 92 vom 15. 7. 1914; Nr. 208 vom 31. 7. 1914 und Konstanzer Nachrichten vom 23. 7. 1914, Nr. 200.
21 Vgl. u.a. Lynch; Baker; Report; zahlreiche Artikel wie z. B. die amerikanische Zeitschrift "The Living Church", August 22th, 1914, S. 563: Church Peace Conference, and November 7th, 1914, S. 16, the Peace Conference at Constance.
22 Vgl. "List of Delegates"; „Programm der Konferenz in Konstanz", „Debatten-Ordnung", "The Churches and International Friendship, Movements leading up to Conferences at Constance and Liege, August 1914", „Vorschläge zu einem Weltbund der Kirchen zur Förderung freundschaftlicher Beziehungen zwischen den Nationen von Rt. Hon. W. H. Dickinson".
23 Vgl. SSM, Brief an H. Stade, 3. 1. 1914, D Ib, 1.
24 Vgl. Lynch, besonders S. 11 ff., und Baker, S. 219 f.
25 Die in Konstanz anwesenden Persönlichkeiten finden sich bei Lynch, S. 109 ff.
26 Vgl. Lynch, S. 19.
27 Daß am 1. 8. die deutsche Regierung Rußland den Krieg erklärte, wurde den Konferenzteilnehmern erst im Verlauf des Sonntags bekannt, die Mobilmachung der Truppen hatten sie bei der Anreise erlebt. Vgl. Lynch, S. 21 f., und Baker, S. 222.
28 Vgl. Lynch, S. 22.
29 Vgl. Baker, S. 220 f.
30 Vgl. Lynch, S. 23.
31 Vgl. Lynch, S. 25.
32 Vgl. Report, S. 27.
33 Vgl. Report, S. 29.
34 Vgl. Report, S. 33.
35 Vgl. Report, S. 34, vgl. auch Lynch, S. 40 und S. 113 ff.
36 Vgl. Vorschläge zu einem Weltbund der Kirchen zur Förderung freundschaftlicher Beziehungen zwischen den Nationen des Rt. Hon. W. Dickinson.

37 Vgl. die von J. A. Baker vorbereitete Rede im Report, S. 69 ff., und den von Ch. S. Macfarland der kirchlichen Friedenskonferenz in Konstanz vorgelegten Bericht "The Churches of Christ in America and International Peace", 2. 8. 1914.

38 Hier wurden die Namen der Mitglieder des Provisional International Committee eingesetzt. Dies sind: Mr. J. Allen Baker, M.P., London; Rt. Hon. W. H. Dickinson, M.P., London; Monsieur Jacques Dumas, Paris; Monsieur le Professeur Louis Emery, Lausanne; Monsieur le Pasteur Elie Gounelle, Paris; Rev. E. R. Hendrix, D.D., LL.D., New York; Herr Hofprediger Kessler, Dresden; Herr Konsistorialrat Lüttgert, Berlin; Rev. Frederick Lynch, D.D., New York; Edwin D. Mead, Esq., M.A., Boston; Rev. W. P. Merrill, D.D., New York; Monsieur le Pasteur Jacques Pannier, Paris; Monsieur le Sénateur E. Réveillaud, Versailles; Herr Professor Dr. Richter, Berlin; Rev. J. H. Rushbrooke, M.A., London; Herr Pastor Dr. Siegmund-Schultze, Berlin; Very Rev. the Dean of Worcester.

39 Vgl. Report, S. 43 f.; deutsche Übersetzung aus dem „Programm der Konferenz in Konstanz".

40 Vgl. Report, S. 45.

41 Vgl. Lynch, S. 43 ff., und Baker, S. 227 ff.

42 Vgl. SSM, Brief v. 23.12.1914, stenogr.

43 Vgl. Report, S. 52.

44 Vgl. Report, S. 55.

45 Vgl. Report, S. 65.

46 Vgl. Baker, S. 236.

47 Vgl. SSM, Rundschreiben vom 12.8.1914 von F. Siegmund-Schultze.

48 Vgl. „Der Tag" vom 27.4.1926, Die Freundschaft der Kirchen, von J. Richter.

49 Vgl. Vorschläge zu einem Weltbund der Kirchen zur Förderung freundschaftlicher Beziehungen zwischen den Nationen von W. H. Dickinson, S. 2 f.

50 Vgl. Baker, S. 218; vgl. auch The Church and International Friendship, Movements leading up to Conference at Constance and Liege, August 1914, S. 7 und 15.

51 Vgl. SSM, Brief vom 23.12.1914, S. 3 f., stenogr.

52 Vgl. Baker, S. 226.

53 Vgl. Die Eiche, 5. Jahrgang, S. 92 f.

Die Lima-Erklärung über Taufe, Eucharistie und Amt

Chance und Herausforderung

Anmerkungen aus evangelisch-freikirchlicher Sicht

VON WOLFGANG LORENZ

Auf der Herbst-Synode des Bundes der Kirchen in der DDR (Potsdam-Hermannswerder 1983) gab Dietrich Mendt aus Zittau eine humorvolle Einführung in die Lima-Papiere. Da heißt es u.a.:

> Bekanntlich schon seit alten Zeiten
> die Christen sich mit Christen streiten.
> *Der* Christ sagt dies, *der* Christ sagt das.
> Der Atheist weiß nicht mehr, was
> gehauen und gestochen ist,
> und welcher ist der richt'ge Christ.
> So sehr die Spaltung schmerzen tut,
> Lima macht alles wieder gut!

Diese humoristische Einlage weist auf eine wesentliche Anfrage hin, die mich seit geraumer Zeit beschäftigt, weil sie in ökumenischen Arbeitskreisen, bei Pastorenkonventen und auch in Gemeindegruppen immer wieder gestellt wird: Was *kann* und was *will* Lima erreichen? Dieser Anfrage möchte ich in einem ersten Abschnitt nachgehen.

I. *Der Umgang mit dem Text*[1]

Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung hat den Lima-Text 1982 vorgelegt in der Überzeugung, „daß der *Heilige Geist* uns zu diesem Augenblick geführt hat, einem ‚Kairos' der ökumenischen Bewegung ..." (Vorwort S. 7). Ihr stellvertretender Vorsitzender, der kanadische Katholik J. Tillard, nannte den Text einen „Beweis, daß der Heilige Geist am Werk sei". Darum wird in dem Vorwort auch freimütig bekannt: „Daß Theologen aus so unterschiedlichen Traditionen in der Lage sind, so einmütig über Taufe, Eucharistie und Amt zu sprechen, ist in der modernen ökumenischen Bewegung ohne Beispiel" (S. 7). Es ist nur zu verständlich, wenn der damalige Direktor von Glauben und Kirchenverfassung, der Lutheraner W. Lazareth, vom Eindruck der Einigung selbst sagt, daß es schwierig war, „unsere Begeisterung in Grenzen zu halten". Was niemand der 120 Mitglie-

der erwartet hatte, war eingetreten: Nachdem noch 192 Änderungsanträge bearbeitet worden waren, konnte man am 12. Januar 1982 den vorliegenden Text einstimmig verabschieden.

Der „spontane Begeisterungsausbruch war so etwas wie ein israelitischer Freudentaumel nach gewonnener Schlacht; denn er markierte den Abschluß eines 55jährigen ökumenischen Weges aus der konfessionellen Gefangenschaft durch so manche Wüste bis hin zur Oase der 12 Apostel bei Lima, in der dieser Beschluß gefaßt wurde“[2].

Der Bedeutung dieses Vorganges entspricht es, wenn bisher kein anderer ökumenischer Text mit einer solchen Aufmerksamkeit und Intention in kirchenleitenden Gremien, ökumenischen Arbeitsgemeinschaften und vielen Konferenzen von Pastoren und Mitarbeitern behandelt wurde. Es ist zwar richtig, wenn immer wieder betont wird, daß es sich bei den in Lima verabschiedeten Texten nur um *einen* Schritt auf dem Weg zur Einheit handelt.[3] Dennoch bietet das Dokument wie bisher kein anderes Papier die große Chance, die Christenheit in großer Breite zur Beratung ein und desselben Textes zusammenzuführen. Der Bitte, die Kirchen möchten als konkreten Erweis ihrer ökumenischen Verpflichtung das Volk Gottes auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens an der Rezeption teilnehmen lassen, wird — soweit ich es beobachten konnte — weithin entsprochen. Diese Feststellung treffe ich besonders auch als Freikirchler. Ich kann mich nicht erinnern, daß in den letzten Jahren ein anderer ökumenischer Text in unseren Gemeinden, in zwischenkirchlichen Gesprächen unter Beteiligung der Freikirchen und auch auf kirchenleitender Ebene eine so starke Beachtung und Bearbeitung gefunden hat wie das Lima-Dokument. Allerdings liegen seitens der Freikirchen noch keine Stellungnahmen vor. Der Kirchenvorstand der Ev.-methodistischen Kirche hat seinen Ständigen Ausschuß für Theologie und Predigtamt beauftragt, eine entsprechende Stellungnahme vorzubereiten. Mit ihrer Veröffentlichung ist vor Frühjahr 1985 nicht zu rechnen. Der Bund Ev.-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, selbst nicht Mitglied im ÖRK, hat es trotzdem als seine Aufgabe angesehen, eine Stellungnahme auszuarbeiten und diese der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in beiden deutschen Staaten zu übergeben. Die Bundesleitung hat dazu das Dozentenkollegium des Theologischen Seminars in Hamburg um entsprechende Gutachten gebeten, die in erster Lesung von ihr im Mai 1984 behandelt wurden.[4] Eine abschließende Beratung ist für Februar 1985 vorgesehen. Auch von anderen Freikirchen ist mir keine offizielle Stellungnahme bekannt.

Im Schlußbericht „Schritte auf dem Wege zur Einheit" der VI. Vollversammlung von Vancouver heißt es: „Der Lima-Text ist eine Herausforderung und zugleich eine Chance für die Kirchen. Zum erstenmal werden verschiedene Traditionen herausgefordert, einander nicht lediglich auf der Grundlage ihrer jeweiligen Identität zu begegnen, sondern in der Gegenwart ihrer gemeinsamen Bestrebungen zu einer konvergierenden Erklärung des apostolischen Glaubens zu finden." Wenn diese Chance und Herausforderung angenommen wird, muß mehr geschehen, als daß das Lima-Dokument lediglich unter der Fragestellung gewertet wird: *annehmbar oder nicht.* Mir scheint, daß man damit dem geforderten Umgang mit dem vorliegenden Text nicht entspricht. Es muß vielmehr an die Aussage des II. Vatikanums erinnert werden, wo im Ökumenismus-Dekret darauf hingewiesen wird: „Es gibt keinen echten Ökumenismus ohne innere Bekehrung." In Übertragung dieser Feststellung auf die jetzt vorliegenden Dokumente möchte ich betonen, daß wir in dem durch Lima eingeleiteten Konvergenzgeschehen nichts dringender benötigen als eine neue Sensibilität für die Macht des Heiligen Geistes, damit wir alle gemeinsam neu zu hören vermögen, was der Geist seiner Kirche und den Gemeinden sagt. Ich möchte jedenfalls im eigenen Umgang mit diesen Texten ernst nehmen, was die Mitarbeiter der Kommission im Vorwort zum Ausdruck gebracht haben, daß für sie das Ergebnis dieses Papiers mit der Wirksamkeit des Heiligen Geistes zu tun hat. Wenn diese ökumenische Spiritualität in den Texten selbst ihren Niederschlag gefunden hat, will sie auch wirksam bleiben in unserem Umgang mit ihnen und bei ihrer Aneignung durch uns.

II. *Das Anliegen der Konvergenz*

„Die Kirchen haben begonnen", so heißt es im Vorwort, „viele verheißungsvolle Konvergenzen in ihren gemeinsamen Überzeugungen, Perspektiven zu entdecken. Diese Konvergenzen geben die Gewißheit, daß die Kirchen trotz sehr unterschiedlicher theologischer Ausdrucksformen in ihrem Verständnis des Glaubens vieles gemeinsam haben"(S. 5). Die Ergebnisse von Accra (1974) hießen noch schlicht „drei Erklärungen" (agreed statements). Zwischendurch war die Rede von Konsensus-Texten; und nun der neue Begriff der Konvergenz. Durch ihn will Lima offenbar aufeinander zulaufende Verständigungslinien aufzeigen, Standpunkte konvergieren, wenn sie im Endziel übereinstimmen und daher schon vorher einander zuneigen und sich immer mehr annähern.

Offenbar fällt es nicht leicht, wie von den Mitgliedern der Kommission vermutet, das Konvergenzgeschehen im Kontext der ökumenischen Bewegung richtig einzuschätzen. Das hängt damit zusammen, daß die Grenzen zwischen Konvergenz und Konsensus fließen und sich schwer in statischen Begriffen beschreiben lassen. Im Vorwort wird davon gesprochen, daß ein Konsensus erst erreicht ist, wenn die Lebenserfahrung und die Artikulierung des Glaubens zur Verwirklichung der sichtbaren Einheit der Kirche hinzukommen. Da ist natürlich sofort zurückzufragen, ob denn die Konvergenzerklärungen etwas anderes darstellen als ein Stück Einflußnahme und Beschreibung von Lebens- und Glaubenserfahrung der Kirchen und ihrer Mitglieder, die in der Kommission mitgearbeitet haben? Also: ist Konvergenz nicht doch *mehr,* als im Bericht deutlich wird?

Ein anderer Einwand ist zu hören: Wo bleibt das Kriterium der Wahrheit? Werden im Konvergenzprozeß nicht die Grenzen unscharf? Besteht nicht die Gefahr, von quantitativen Übereinstimmungen auszugehen und die qualitativen zurücktreten zu lassen? Reinhard Groscurth hat vor der Synode der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg darauf hingewiesen, daß es in der ökumenischen Bewegung immer sehr schwer ist, von grundsätzlichen Standpunkten, etwa im Sinne des Schriftprinzips und anderer Prinzipien her zu argumentieren. Er sieht in den Lima-Konvergenzen das Bemühen, die Erfahrung der Gemeinschaft vor alle Lehrauseinandersetzung zu stellen und diese so zu einem Kompromiß zu führen. Er sagt: „Warum denken wir bei Kompromiß eigentlich immer an den kleinsten gemeinsamen Nenner oder — um das Bild zu wechseln — an einen mehr oder weniger ungenießbaren Eintopf? Im Spanischen heißt compromiso das Eheversprechen, und damit wird Kompromiß zur Verpflichtung und Chance, aufeinander zuzugehen, voneinander zu lernen und zusammenzuwachsen."[5] Ich halte diese Ergänzung für hilfreich und notwendig, weil sie deutlich macht, daß mit den vorliegenden Konvergenz-Texten eben ein verantwortliches Angebot gemacht wird, Verständnislinien zunächst zu entdecken, ohne daß man sofort mit der Notwendigkeit konfrontiert wird, Konsens herzustellen.

Es ist darauf hingewiesen worden, daß die vorliegenden Texte innerhalb der Kommission in einem Prozeß „learning in community" entstanden sind. Darum scheint es mir wichtig und entscheidend, daß auch die Stellungnahmen der einzelnen Kirchen nicht ohne diesen Prozeß zustande kommen. Die legitime Rezeption der Texte könnte eigentlich nur in ökumenischen Begegnungen möglich werden. Das Vorwort spricht darum auch von einem notwendigen Prozeß des Zusammenwachsens in gegenseitigem Vertrauen, aus dem sich die lehrmäßigen Konvergenzen Schritt für Schritt entwickeln (S. 6).

Schließlich möchte ich zum Konvergenzgeschehen noch eine Problemstellung einbringen, die mir in den letzten Monaten immer wieder begegnete: Was hat die Abfassung der Texte mehr beeinflußt — das biblische Erbe oder der Glaube der Kirche durch die Jahrhunderte? Im Vorwort wird freimütig ausgesprochen, daß der vorliegende Text in großen Teilen eine treue und adäquate Widerspiegelung der gemeinsamen christlichen Tradition sein will. Max Thurian hat in dem von ihm herausgegebenen Kommentar „Ökumenische Perspektiven von Taufe, Eucharistie und Amt“[6] als ersten wichtigen Schritt der Rezeption bezeichnet: „1. Anerkennung der grundsätzlichen Übereinstimmung in der einen *apostolischen Tradition* und dem biblischen Erbe und 2. Bestätigung dieser Grundübereinstimmung als ersten, sehr wichtigen Schritt zu einem endgültigen Konsensus in diesem entscheidenden Bereich.“ Ist also das Lima-Papier *wesentlicher* von der apostolischen Tradition, *weniger* vom biblischen Erbe geprägt? Mir scheint, daß hier die stärkste Kritik gerade aus dem Bereich der Freikirchen angemeldet wird, weil nach unserem Verständnis für Lehre und Leben der Kirche und der Gemeinden das Wort Gottes einzige Richtschnur sein und bleiben muß. Alle Wertungen des Textes müssen von dieser Richtschnur her Geltung gewinnen. Die Kritik, die dazu das Moderamen des Reformierten Bundes in seiner Erklärung[7] zu den Lima-Texten zum Ausdruck bringt, ist doch wohl berechtigt. Von der Bereitschaft her, den Glauben der Kirche durch die Jahrhunderte als prägenden Maßstab anzuerkennen, wird die Würdigung der Konvergenzerklärungen in den einzelnen Kirchen unterschiedlich ausfallen. Nach reformatorischer Überzeugung müßte auf die Schrift als Norm zurückgegriffen werden und die Fragestellung Vorrang behalten, wie die Texte die Botschaft und das Zeugnis der Bibel darstellen.

III. *Die Rezeption des Textes*

Die Kommission bittet zur Information und Unterstützung des Rezeptions-Prozesses in den einzelnen Kirchen um die Beantwortung von vier Fragen. Die erste Frage fordert zur Überprüfung der Texte am Glauben der Kirche durch die Jahrhunderte auf.

Dann wird nach den Folgerungen gefragt, die aus einer Anerkennung dieser Texte für den Dialog und die Gemeinschaft mit anderen Kirchen zu ziehen sind, besonders zu denen, die diese Texte ebenfalls als Ausdruck des apostolischen Glaubens anerkennen. Schließlich soll artikuliert werden, welche Bereicherung ihres eigenen Glaubens und welche Weiterführung auf

dem Weg zur Gemeinschaft der einzelnen Kirche durch die Texte ermöglicht wird; denn nicht zuletzt wollen die Lima-Texte in einen umfassenden ökumenischen Prozeß hineinführen, der die Kirchen zu einem gemeinsamen neuen Aussprechen des apostolischen Glaubens befähigen soll.

Ich möchte nachstehend besonders auf die Fragen drei und vier eingehen, um deutlich zu machen, in welcher Weise die Lima-Texte als eine Chance und Herausforderung begriffen werden können, im Sinne der Bereicherung einerseits und kritischer Anfrage und Ergänzung andererseits.

A. *Taufe*

Die Tauferklärung hat das Ziel, 1. zu einer Prüfung der Tauf-Theologie und -Praxis in den verschiedenen Kirchen beizutragen und 2. zu empfehlen, daß sich die Kirchen gegenseitig die Anerkennung der Taufe erklären (Nr. 15). Die ekklesiologische Perspektive der Taufe wird in Anschluß an Eph 4,3-6 durch den Begriff „grundlegendes Band der Einheit" erläutert. Von da aus wird auch die ökumenische Bedeutung der Taufe formuliert: Unsere eine Taufe in Christus ist „ein Ruf an die Kirchen, ihre Trennungen zu überwinden und ihre Gemeinschaft sichtbar zu manifestieren" (Nr. 6). Im Abschnitt III „Taufe und Glauben" betont Lima in erfreulich eindeutiger Weise ihren unmittelbaren Zusammenhang und sagt, daß die Taufe „zugleich Gottes Gabe und unsere menschliche Antwort auf diese Gabe" ist (Nr. 8). Gleichzeitig wird darauf hingewiesen, daß eine persönliche Verpflichtung für eine verantwortliche Gliedschaft am Leibe Christi notwendig ist (Nr. 8) und daß die Taufe nicht auf eine augenblickliche Erfahrung bezogen bleibt, sondern auf ein lebenslängliches Hineinwachsen in Christus (Nr. 9). Damit ist das personale Geschehen zwischen Gott und Mensch für das Wesen der Taufe grundlegend. Taufe ist also nicht voraussetzungslos zu empfangen. Die Taufaussagen des NT sind in Zusammenhang mit der missionarischen Situation der Gemeinde und mit den Ermahnungen der apostolischen Briefe zu verstehen. Die Einheit beider Aussagenreihen besteht darin, daß die Taufe dort vollzogen wird, wo der zuvor nicht an Christus glaubende Mensch die Botschaft des Evangeliums hört und für sich gelten läßt. Darum lehren die Baptisten, daß Hören und Annehmen des Wortes Gottes der Taufe *voraus*zugehen haben und das Verständnis des Taufgeschehens entscheidend beeinflussen. Zwischen der Taufe und der grundlegenden Hinwendung zu Christus besteht ein unlösbarer Zusammenhang. Sie bezeugt die Einheit des am Täufling vielstufig vorhergehen-

den Wirkens Gottes, die Einheit des verkündigten Wortes Gottes in der Kraft des Heiligen Geistes. Das personale Geschehen zwischen Gott und Mensch ist für das Wesen der Taufe konstitutiv.

Leider hält der Lima-Text diesen Duktus, der in III „Taufe und Glauben" sichtbar wird, nicht durch, wenn er im nächsten Abschnitt („Taufpraxis") nun die traditionell unversöhnlich sich gegenüberstehenden Positionen der Säuglings- und Erwachsenentaufe immer mit dem Ziel aufgreift, hier endlich eine Vermittlung einzuleiten. Wie sieht dieser Vermittlungsversuch aus?

Das Beziehungsfeld Taufe und Glauben wird erweitert, indem nun nicht mehr vom Glauben des Täuflings gesprochen, sondern festgestellt wird, daß sowohl die Gläubigen- wie auch die Säuglingstaufe „in der Kirche als der Gemeinschaft des Glaubens" stattfinden (Nr. 12). Damit wird der Dialog um die Wahrheit in der Tauffrage, der an vielen Stellen anklingt, nun doch in entscheidender Weise nicht ausgetragen, sondern *relativiert.*

Das geschieht zunächst dadurch, daß diese für die Täuferkirchen eminent wichtige Frage nicht in den theologischen Passagen I-III, sondern in dem Abschnitt „Taufpraxis" verhandelt wird. Für mich ist aber in der Erörterung dieser „Praxis" das Grundverständnis der Taufe selbst zur Diskussion gestellt. Auch im ökumenischen Kontext ist es nur schwer einsehbar, wieso trotz der grundsätzlichen Feststellung in Nr. 11 über die am eindeutigsten belegte Praxis der Säuglingstaufe plötzlich eine Vielzahl biblischer Belege und theologischer Argumente zugebilligt werden, nur um das Ziel zu erreichen, von *zwei gleichberechtigten Formen* der *einen Taufe* sprechen zu können. Kann man, wenn man den Täuferkirchen zubilligt, "daß die Taufe nach einem persönlichen Glaubensbekenntnis ... die in den neutestamentlichen Schriften am eindeutigsten belegte Praxis" (Nr. 11) noch beide Taufformen als gleichberechtigte Alternativen ansehen und damit die Frage für gelöst erklären?

Wenn der Primärfall bezeugter Glaubenstaufe im NT anerkannt wird, müßte im ökumenischen Kontext doch gefragt werden, ob die entscheidenden Aussagen über die Glaubenstaufe mit sinngemäßer Modifikation auch für die Säuglingstaufe gelten können: Sind die neutestamentlichen Texte in der Bezeugung des Wesens und der Praxis der Taufe ohne tiefgreifenden Bedeutungswandel auch auf die Säuglingstaufe übertragbar? Die Lima-Erklärung versucht auf diese Frage eine Antwort zu geben, indem sie der Taufe einen hohen Stellenwert beilegt: Die *eine* Taufe — in welcher Form auch immer — verkörpert „Gottes eigene Initiative in Christus" (Nr. 12). Die Taufe wird geradezu zum zentralen Heilsmysterium. Sie schenkt das

ganze Heil. Auffällig ist dabei, daß außer den Bibelstellen, die ausdrücklich von der Taufe reden, noch viele andere herangezogen werden, z.B. Eph 1,13-14; 2,5-6; 5,14; 2Kor 1,21-22.

Das fehlende exegetische Problembewußtsein ist erstaunlich. So widersprüchlich es scheinen mag, mit einer solchen Wucht und einem solchen Sendungsbewußtsein können wir als Täuferkirche nicht von der Taufe sprechen. In der Bibel wird so von Jesus Christus, vom Heil selbst, von der Dringlichkeit und der Notwendigkeit der Verkündung des Evangeliums und von der Annahme des Wortes Gottes geredet. Mir scheint es für das zwischenkirchliche Taufgespräch nicht hilfreich, daß im Konvergenzgeschehen von Lima die Taufe als die Konstante unseres Heils vorausgesetzt wird und anerkannt werden soll, während Glaube, Bekehrung, Sündenbekenntnis u.a.m. als Variable erscheinen. Sie gehören zwar dazu, können aber ihren Ort an ganz unterschiedlicher Stelle haben: vor und nach der Taufe, in der Gemeinschaft der Glaubenden und im lebenslangen Prozeß.[8]

Adolf Pohl, Dozent am Theologischen Seminar der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinden in der DDR, hat dazu ausgeführt: Es „können doch nicht im Ernst für die Taufe eines Säuglings wie für die Taufe eines Glaubenden die gleichen theologischen Implikationen (Folgerungen) behauptet werden. Jede von ihnen beinhaltet fraglos eine eigene Lehre von der Gemeinde, vom Wirken des Geistes, vom Heil und auch von der Mission. Sie sind qualitativ so verschieden, daß es unverständlich ist, die Bekenntnistaufe beim Übertritt eine Wiederholung der Säuglingstaufe zu schelten."[9] Die Frage bleibt also offen, ob es berechtigt ist, vom neutestamentlichen Befund und von der unterschiedlichen Bedeutung der Taufe in ihren verschiedenen Kontexten von zwei gleichberechtigten Formen der Taufe zu sprechen.

Als eine Bereicherung im zwischenkirchlichen Taufgespräch erkenne ich am Lima-Dokument die Eindeutigkeit, mit der die Taufe als Gabe Gottes beschrieben wird, die die menschliche Antwort auf diese Gabe erfordert. Gerade gegenüber den Täuferkirchen ist immer wieder der Verdacht geäußert worden, daß bei der Praxis der Gläubigentaufe die Gnade an menschliche Voraussetzungen, etwa an dem vorausgehenden Glauben und damit an ein menschliches Werk, gebunden wird. Der Vorwurf, daß beispielsweise wir als Baptisten ein subjektives Glaubens- und Taufverständnis haben, kann von mir nicht als begründet anerkannt werden. Auch der vor der Taufhandlung durch den Täufling bezeugte Glaube hat eine objektive Grundlage in der Wirksamkeit des handelnden Gottes an ihm. Das

Heilswerk Gottes in Jesus Christus geht jeder menschlichen Tat und Leistung immer voraus.

Deshalb halte ich die Alternative, Handeln Gottes oder Tat des Menschen, für eine dem neutestamentlichen Denken nicht angemessene Alternative. Vielleicht hängt es an einem unterschiedlichen theologischen Denkstil, daß wir Subjektives prinzipiell für minderwertiger halten als Objektives. Unter der Voraussetzung, daß die Taufe nicht vom grundlegenden Akt des Glaubens gelöst wird, besteht sie in der Zusage der Hinwendung Gottes in Jesus Christus zu den Menschen. Diese Hinwendung Gottes zum Menschen, die in der Verkündigung des Evangeliums zugesagt wird, wird für den einzelnen in der Gabe der Taufe aktuell. Dabei bekennen wir, daß dieses Geschehen im Zeichen der Freiheit der Gnade Gottes steht, von seiten des Menschen aber im Glauben angenommen werden muß. Weil die Taufe den grundlegenden Akt der Inanspruchnahme des Menschen für Gott und die grundsätzliche Hinwendung des Menschen zu Christus darstellt, ist sie nicht wiederholbar. Insofern kann dem Lima-Text in Nr. 13 zugestimmt werden: „Die Taufe ist eine unwiederholbare Handlung." Allerdings bleibt strittig, *wann* der Tatbestand der Wiedertaufe vorhanden ist. Unter der Voraussetzung, daß Säuglings- und Gläubigentaufe als Formen der *einen* Taufe verstanden werden, ist die Empfehlung des Dokuments verständlich, die ja wohl an die Täuferkirchen gerichtet ist, wonach „jegliche Praxis, die als ‚Wiedertaufe' ausgelegt werden könnte", vermieden werden soll (Nr. 13).

Was geschieht aber, wenn diese Voraussetzung nicht anerkannt werden kann? Nicht, weil man es im Zeichen der ökumenischen Gemeinschaft und einer Konvergenz, die zum Konsensus führt, nicht will, sondern weil die neutestamentliche Sicht der Tauffrage das nicht gestattet? Anders gefragt: Ist der Tatbestand der Wiedertaufe gegeben, wenn jemand, der als Säugling getauft worden ist, die an ihm vollzogene Taufe nicht anerkennen kann und in einer der Täuferkirchen begehrt, aufgrund seines Glaubensbekenntnisses getauft zu werden?

Eine weitere Frage: In welchen gesellschaftlichen Kontext ist die Taufpraxis der Kirchen heute eingebettet?

Geht es nicht vorrangig darum, in echter ökumenischer Gesinnnung eine Mitverantwortung zu übernehmen, damit die Taufe als grundlegendes Band der Einheit größere Bedeutung gewinnt? Soll dieses Ziel erreicht werden, dann sind die Befürworter der Kindertaufpraxis zu fragen, ob die im NT bezeugte *Missions*taufe nicht in unserem sozialen Umfeld heute die einzig legitime Taufpraxis ist? Ich anerkenne, daß aufgrund der missionari-

schen Situation in der Bundesrepublik diese auch in den Kirchen, in denen die Säuglingstaufe weiterhin praktiziert wird, einen immer höheren Stellenwert erhält. Ich bin davon überzeugt, daß der Konvergenzprozeß die Gespräche zwischen den Kirchen unterschiedlicher Taufpraxis mit neuer Intention und Relevanz voranbringen wird.

Für die Täuferkirchen sehe ich im Lima-Dokument die besondere Herausforderung, daß sie die Unterstellung von Kindern unter den Schutz der Gnade Gottes sichtbarer als bisher zum Ausdruck bringen und der Erkenntnis Nachdruck verleihen, daß die Taufe nicht auf eine augenblickliche Erfahrung bezogen werden kann, sondern „auf ein lebenslängliches Hineinwachsen in Christus" (Nr. 9).

Wir Baptisten bemühen uns, in der Kindessegnung im Gemeindegottesdienst diese Herausforderung aufzugreifen. Dabei soll der Segnungsakt nicht Taufersatz sein, sondern er bejaht eine neutestamentlich bezeugte Praxis (Mk 10,37ff). „Dem lebenslänglichen Hineinwachsen in Christus" dienen die breitgefächerten Schulungsangebote mit dem Ziel einer verpflichtenden Gemeinschaft im Leben und Dienst einer Gemeinde (z. B. Gemeindebibelschule, Jugendarbeit u. a.).

Was im Abschnitt V positiv über die Feier der Taufe gesagt wird, daß die Taufe in den Gemeindegottesdienst gehört (Nr. 23), durch Untertauchen vollzogen werden kann (Nr. 18) und durch liturgische Zeichen verlebendigt werden sollte, kann hier nur unterstrichen werden und zeigt, wo wir Bereicherung erwarten dürfen. Das alles wird freilich nicht genügen, das erklärte Ziel der gegenseitigen Anerkennung der Taufe zu erreichen, solange die eine Frage nicht beantwortet ist, aufgrund welcher Autorität jene Kirchen, die die Säuglingstaufe weiterhin praktizieren, die apostolische und im NT am eindeutigsten belegte Praxis der Gläubigentaufe (Nr. 11) verlassen haben.

Ist mit dieser Zuspitzung das Konvergenzgeschehen bereits gestoppt oder gar unmöglich gemacht? Ich meine, das ist nicht der Fall. Das Konvergenzgeschehen beinhaltet doch, daß unsere unterschiedlichen Erkenntnisse und Erfahrungen auch im Bereich der Tauffrage wie in einer Linse zur Brechung kommen, um das Licht Jesu Christi um so stärker in unser Denken und in unsere Praxis hineinwirken zu lassen. Gewiß ist die Heilsvermittlung tangiert. Aber auch in dieser Frage bleiben wir beiderseits darauf angewiesen, daß es zu einer neuen Hinwendung zu Jesus Christus als dem Herrn der Kirche und dem Herrn unseres Lebens kommt.

Unsere Bruderschaft beginnt nicht erst mit der einheitlichen Tauferkenntnis oder Taufpraxis, sondern dort, wo der souveräne Gott durch sein

Wort und seinen Heiligen Geist in dem anderen und bei mir das Wunder des Glaubens vollbracht hat.

Der Leib Jesu Christi ist wesenhaft einer, auch wenn er sich in unterschiedlichen geschichtlichen Ausprägungen manifestiert. Wir anerkennen diese Manifestation der einen Kirche Jesu Christi, auch wenn wir daran festhalten wollen, die Gläubigentaufe als die vom NT bezeugte Taufpraxis weiterhin durchzuführen. Unser Ringen um eine glaubwürdige Darstellung der Einheit des Leibes Jesu Christi bleibt gebunden an das Bekenntnis zu Jesus Christus, und zwar „gemäß der Heiligen Schrift". Wir können uns selbst und allen anderen Kirchen nicht weniger zumuten als immer wieder die volle Autorität der Heiligen Schrift. In dieser Zumutung wünschte ich, daß das Konvergenzgeschehen gerade auch in der Tauffrage erhalten bleibt und uns gemeinsam im Gespräch behaftet.

B. *Eucharistie*

„Die Kirche empfängt die Eucharistie als eine Gabe vom Herrn. ... Ihre Feier bleibt der zentrale Akt des Gottesdienstes der Kirche" (Nr. 1). Mit diesem Anfangs- und Schlußsatz aus dem Abschnitt „Einsetzung der Eucharistie" ist nicht nur der Aufriß der gesamten Erklärung (Einsetzung, Bedeutung und Feier) beschrieben, sondern auch schon die Zielsetzung erkennbar, nämlich den Reichtum einer gefeierten Eucharistie zu beschreiben. Auffallend ist, daß dieser Reichtum nicht nur für die liturgische Achse (vgl. III „die Feier der Eucharistie") dargestellt wird, sondern auch durch eine besondere Betonung der Wirksamkeit des Heiligen Geistes. Die ganze Handlung der Eucharistie hat einen „epikletischen" Charakter, weil sie vom Wirken des Heiligen Geistes abhängt (Nr. 14).

Dieser Aspekt wird darum so stark betont, weil das Lima-Dokument die Schwierigkeit eines besonderen Konsekrationsmomentes überwinden und magisch-mechanischen Vorstellungen bei der Feier der Eucharistie entgegenwirken will (Nr. 14K). Die feiernde Gemeinde ist damit als handelndes Subjekt nicht ausgeschlossen: „Die Eucharistie ist das große Lobopfer, durch das die Kirche für die ganze Schöpfung spricht" (Nr. 4).

Unter der Anrufung des Heiligen Geistes werden Brot und Wein zu sakramentalen Zeichen des Leibes und Blutes Christi. Der gekreuzigte und auferstandene Christus ist gegenwärtig (Nr. 14). Diese Realpräsenz ist auch wirksam unabhängig vom Glauben des einzelnen, denn „die Art der Gegenwart Christi in der Eucharistie ist einzigartig" (Nr. 13).

So ungewöhnlich einerseits und beachtenswert andererseits die breite Auffächerung des Abendmahlsgeschehens im Lima-Dokument ist, muß doch hier kritisch zurückgefragt werden, ob der Bogen nicht überspannt wird. Die Abwertung des Wortgottesdienstes liegt auf der Hand, obwohl Lima auch betont, daß die Eucharistie „Wort und Sakrament" einschließt (Nr. 3). Überhaupt sind die Überdehnungen des neutestamentlichen Befundes eher beschwerlich als bereichernd, wenn es darum geht, das Eigentliche des neutestamentlichen Herrenmahls, nämlich die Verkündigung des Todes des Herrn, wirksam darzustellen. Kann man unter diesem Gesichtspunkt ernsthaft behaupten, daß die Eucharistie „die große Danksagung an den Vater für alles" ist, „was er in Schöpfung, Erlösung und Heiligung vollbracht hat, für alles, was er heute in der Kirche und in der Welt trotz der Sünden der Menschen vollbringt, für alles, was er vollbringen wird, wenn er sein Reich zur Vollendung bringt" (Nr. 3)? Vielleicht meint der Lima-Text aber diese Beschreibung auch nur im Sinne einer Herausforderung an alle Kirchen, die jeweiligen Engführungen im Abendmahlsverständnis der eigenen Tradition abzulegen. Als eine solche Herausforderung werte ich dann auch das, was in Nr. 20 beschrieben wird: „Die Eucharistie umgreift alle Aspekte des Lebens. ... Sie ist eine ständige Herausforderung bei der Suche nach angemessenen Beziehungen im sozialen, wirtschaftlichen und politischen Leben." Trotzdem bleibt für mich die Frage, ob die Erklärung nicht zu viele theologische Faktoren aufnimmt und damit dem Abendmahl insgesamt ein zu hoher Stellenwert zugemessen wird.

Die Vermutung liegt nahe, daß diese Erklärung unterschiedliche theologische Positionen — etwa der anglikanischen und der orthodoxen Tradition — lediglich beschreibend aufnimmt, ohne einen eigenen einheitlichen Duktus erkennen zu lassen. Als Bereicherung würde ich aus freikirchlicher Sicht auch nennen, daß die Faktoren Geist, Gemeinschaft, Eschatologie, Freude u.a.m. sehr überzeugend zum Ausdruck kommen. In den gesellschaftlichen Dimensionen, den „ethischen Implikationen", sehe ich die Herausforderung für unsere freikirchlichen Gemeinden, die ich annehmen und weiterführen möchte. Problematisch bleibt die liturgisch-sakramentale Gesamtlinie der Erklärung, weil für uns jeder Automatismus verdächtig ist. Dieser Gefahr kann nur begegnet werden, wenn das Abendmahlsgeschehen — wie von Lima schon eingeleitet — in ganz starker, eindeutiger Weise in das ganze Leben und Handeln der Gemeinde einbezogen bleibt.[10] Dennoch: Mit der Ausweitung der Perspektive durch diesen Text kommen so viele neue Gesichtspunkte in den Blick, daß es sich auch für uns lohnt, die aufgezeigten Konvergenzen miteinander weiterzuverfolgen. Ich stimme

der Vermutung von Ulrich Kühn zu, der vor der Synode der EKD im Herbst 1983 in Worms gesagt hat: „Überhaupt ist wohl der Text über die Eucharistie unter den drei Texten derjenige, von dem die größten Rückwirkungen auf das geistliche Leben und die Theologie ... erwartet werden können."[11]

C. *Amt*

Die Erklärung zum Amt ist der längste der drei Konvergenztexte, etwa doppelt so umfangreich wie diejenigen zu Taufe und Eucharistie. Darin zeigt sich einerseits die Fülle der anstehenden Probleme, andererseits weist dieser Tatbestand darauf hin, daß der Verständigungsprozeß noch lange nicht abgeschlossen ist. Die Konvergenz hat erst begonnen, und ich empfinde beim Studium dieses Dokumentes wie R. Groscurth: „Es fällt mir als ordinierter Pfarrer nicht leicht zuzugeben, daß wir ‚Amtsträger' es den Laien so schwermachen, wenn wir von unserem Amtsverständnis und von überlieferten Strukturen reden, bei denen nicht ohne weiteres oder gar auf den ersten Blick sichtbar ist, daß sie und wie sie für die Verkündigung heute wichtig sind."[12]

Das um so stärker, da der Ausgangspunkt aller Überlegungen bei dem neutestamentlich begründeten Ansatz der Berufung des ganzen Volkes Gottes zum Dienst gefunden wurde. Man kann nur bekräftigend unterstreichen, was das Dokument im I. Teil dazu ausführt: „Die Kirche ist berufen, das Reich Gottes zu verkünden und vorweg darzustellen. ... Alle Glieder der Kirche, indem sie in dieser Gemeinschaft mit Gott leben, sind berufen, ihren Glauben zu bekennen und von ihrer Hoffnung Rechenschaft abzulegen" (Nr. 6).

Dieser Ausgangspunkt wird gerade auch im Bezug auf die Unterschiede, die es zu überwinden gilt, als Maßstab benannt (Nr. 6); denn es geht um die Frage: „Wie ist das Leben der Kirche nach dem Willen Jesu Christi und unter der Leitung des Heiligen Geistes zu verstehen und zu ordnen, so daß das Evangelium verbreitet und die Gemeinschaft in Liebe aufgebaut werden kann?" (Nr. 6) Trägt dieser Ansatz mit der so beschriebenen Zielsetzung durch? Mir scheint, daß der Abschnitt II „Die Kirche und das ordinierte Amt" die Vorordnung des ordinierten Amts trotz aller Vermittlungsversuche (Nr. 12, Nr. 13K und Nr. 17) deutlich darstellt. Wo bleibt das Korrektiv der Gemeinde gegenüber den Amtsträgern? Nach reformatorischem Verständnis ist es eine Überzeichnung, wenn der Amtsträger als „Repräsentant Jesu Christi" (Nr. 11) der Gemeinde gegenübergestellt wird

und das Amt als „Konstitutiv für das Leben und Zeugnis der Kirche" (Nr. 8) bezeichnet wird. Eduard Schütz meint dazu: Es „soll nicht bestritten werden, daß das Amt einen Einheitsfaktor im Leben der Kirchen darstellen kann und in fast allen Kirchen maßgeblich deren Leben und Zeugnis bestimmt. Diese Einsichten dürfen aber nicht dazu führen, daß das über das Neue Testament hinaus profilierte Amt ... zu einem integrierenden Bestandteil des dritten Artikels des Glaubensbekenntnisses erhoben und auf diese Weise zum Dogma gemacht wird."[13]

Als Freikirchler wünschte ich mir hier ein viel stärkeres Gegenüber der Nichtordinierten, die ja in unseren Gemeinden in Darstellung des Priestertums aller Gläubigen viele Leitungsaufgaben übernehmen, damit „die hauptsächliche Verantwortung des ordinierten Amts ..., den Leib Christi zu sammeln und aufzuerbauen durch die Verkündigung und Unterweisung des Wortes Gottes ..." (Nr. 13) auch wahrgenommen werden kann. Das Lima-Dokument fordert ja selbst in bemerkenswerter Deutlichkeit, daß die „Vielfalt der Charismen" der Gemeinde durch den Heiligen Geist dazu verliehen werden, um in Berufung und Sendung des ganzen Gottesvolkes auch in den Grundordnungen der Kirche gestaltend zu wirken (Nr. 5, Nr. 13K, besonders Nr. 32); denn „das ordinierte Amt, das selbst ein Charisma ist, darf nicht zu einem Hindernis für die Vielfalt dieser Charismen werden" (Nr. 32). Ich meine, daß die gleichberechtigte Abhängigkeit von den verliehenen Gaben und die gleichgewichtige praktische Umsetzung der Leitungsaufgaben von Ordinierten und Nichtordinierten (Laien) im Lima-Dokument noch eindeutiger ausgesprochen werden müßte.

Der Text plädiert mit Nachdruck für eine Anerkennung des dreigliederigen Amts: Bischof, Presbyter, Diakon. Er tut es, obwohl es keine einheitliche neutestamentliche Struktur gibt, obwohl der Geist die Kirche oftmals dazu gebracht hat, ihre Ämter den kontextuellen Bedürfnissen anzugleichen und obwohl andere Formen des ordinierten Amts mit den Gaben des Heiligen Geistes gesegnet worden sind..." (Nr. 22).

Ich halte die Verpflichtung aller Kirchen auf eine bestimmte geschichtlich gewordene Form des Amtes für nicht möglich. Einmal ist es „unhistorisch gedacht, eine Ämterstruktur der Aufbauphase der Kirche zu einer verpflichtenden ökumenischen Amtsstruktur der Gegenwart zu machen"[14]; zum anderen würden damit die im NT offenen Strukturfragen (Nr. 22) vollständig von einer Tradition absorbiert, ohne daß es zu ihr noch Alternativen gibt. Diese „Zementierung eines bestimmten historischen Zustandes" kann nicht das Ziel sein, wenn — was ökumenisch sehr wünschenswert ist — klargestellt wird, wie die Ämter der Kirche einander zuge-

ordnet sind. Außerdem gibt Lima selbst zu, daß das dreigliedrige Amt einer Reform bedarf (Nr. 24). Es bleibt aber anzuerkennen, daß der Lima-Text eine beachtenswerte Offenheit der Konzeption zuläßt (vgl. Nr. 31 und 32) und alle Kirchen einlädt, über die vorgeschlagene dreigliedrige Struktur weiter zu sprechen (Nr. 25). In vielen freikirchlichen Gemeinden gibt es ebenfalls eine dreifache Gliederung — Pastoren, Älteste und Diakone —, wobei freilich der Bezug zur Ortsgemeinde wesentlich ist und jegliches hierarchisches Denken abgelehnt wird. In bezug auf die Frage der Sukzession in der apostolischen Tradition (Abschn. IV) ist für mich die Aussage beachtens- und anerkennenswert, „daß eine Kontinuität im apostolischen Glauben, Gottesdienst und in der Sendung bewahrt ist in Kirchen, die nicht die Form des historischen Bischofsamtes beibehalten haben" (Nr. 37). Damit ist das Bemühen erkennbar, Formen des ordinierten Amtes zu würdigen, auch wenn sie nicht durch das historische Bischofsamt und die von ihm garantierte apostolische Sukzession legitimiert sind.

Abschließend möchte ich zum Amtspapier die Empfehlung aufgreifen, die E. Schütz, der Direktor des Theologischen Seminars des Bundes der Ev.-Freikirchlichen Gemeinden in Hamburg, in einem Gutachten ausspricht: „Neben der bischöflichen und der presbyterialen Verfassung der Kirchen hat die kongregationalistische seit der 1. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lausanne (1927) die Aufmerksamkeit ökumenischer Theologie gefunden... Ein Weiterkommen in der Amtsfrage wird nur möglich sein, wenn statt des Episkopalismus der Kongregationalismus mit seiner starken Betonung des Zusammenwirkens von Ordinierten und Laien inmitten der versammelten Gemeinde betont wird."[15]

IV. *Schlußbemerkungen*

Die uns vorgelegten Texte lösen nicht alle anstehenden Fragen. Sie sind und wollen keine Bekenntnistexte sein. Aber sie tragen dazu bei, unseren Reichtum im gemeinsamen Erbe des Evangeliums und unsere gemeinsame Verpflichtung für diese Welt und Menschheit neu zu entdecken und zu benennen. Dieser Einladung durch die Texte sind viele gefolgt, nicht nur kirchenleitende Gremien, sondern vor allem das Volk Gottes vor Ort. Unabhängig davon, wie die offiziellen Stellungnahmen ausfallen werden, ist mit diesen Konvergenzen ein Rezeptionsprozeß gemeinchristlichen Erbes eingeleitet worden, der der Zielsetzung einer ökumenischen *Bewegung* entspricht. Das ist dankbar hervorzuheben und wird seine Wirkungen in Theologie und Praxis haben. Insofern ist und bleibt das Lima-

Dokument ein wesentlicher Schritt, „uns im Namen des Evangeliums von Gottes Barmherzigkeit herauszufordern, neue, vielleicht ungewohnte Schritte zu wagen“[16].

ANMERKUNGEN

1 Die im Text angegebenen Nummern und Seitenangaben beziehen sich auf das Dokument „Taufe, Eucharistie und Amt“, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt/M. 1982.
2 W. Lazareth, Die Bedeutung der Konvergenzerklärungen zu Taufe, Eucharistie und Amt für die sichtbare Einheit der Kirchen. Vortrag vor der Kirchenkonferenz der EKD am 3.6.1982 in Hannover, Manuskript S. 2.
3 R. Groscurth, Ein Schritt auf dem Wege zur Einheit der Kirche. Referat auf der 9. Tagung der 8. Synode der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg (Berlin West), Manuskript S. 2.
4 Veröffentlicht in: Theologisches Gespräch — Freikirchliche Beiträge zur Theologie, Kassel, 2/1984, S. 16ff.
5 R. Groscurth, a.a.O. S. 5.
6 Frankfurt/Paderborn 1983, S. 11.
7 Evangelische Kommentare, 10/1984, S. 576.
8 Darauf machten W. Eisenblätter/S. Liebschner in einem Gutachten des Dozenten-Kollegiums des Bundes Ev.-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland aufmerksam, in: Theologisches Gespräch — Freikirchliche Beiträge zur Theologie, Kassel, 2/84, S. 18.
9 Adolf Pohl, Was sagen wir zu dem Lima-Text? In: Die Gemeinde, Wochenzeitschrift des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, Kassel, 42/83, S. 5.
10 W. Popkes in: „Theologisches Gespräch“, a.a.O. S. 20.
11 U. Kühn, Reformation und Einheit der Kirche, Vortrag vor der Synode der EKD 1983 in Worms, in: Materialdienst der Ökumenischen Centrale, 16/83, S. 7.
12 R. Groscurth, a.a.O. S. 11.
13 E. Schütz in: „Theologisches Gespräch“, a.a.O. S. 21.
14 So Erich Geldbach, Neue Situation in der ökumenischen Bewegung. Einige Gesichtspunkte zu den „Lima-Erklärungen über Taufe — Eucharistie — Amt“, in: Der Evangelische Bund, 2/84, S. 5.
15 E. Schütz, a.a.O. S. 21f.
16 U. Kühn, a.a.O. S. 10.

Kultur- und Evangelisation

Theologische Versuche in der Evangelischen Kirche von Ostjava

VON BURCKHARD OHNESORGE

A. *Voraussetzungen*

1. Zu Weihnachten 1982 konnten die Fernsehzuschauer in Indonesien die Life-Aufführung eines Krippenspieles verfolgen. Es wurde in Surabaya von der dortigen Gemeinde der Evangelischen Kirche von Ostjava (GKJW) vor ihrer Hauptkirche dargeboten.

Aber rollte da nicht ostjavanisches Tanztheater vor den Augen der Zuschauer ab? Musik, Kostüme, Bewegungen — alles war original javanisch. Nur der Inhalt des Stückes war fremd. Oder doch nicht? Daß ein Gott Mensch wird und dies paradoxerweise in ärmlichen Verhältnissen, erstaunt nicht im hindu-javanischen Lebenszusammenhang. Und daß Herrscher ihre Untertanen wie Halmafiguren behandeln, gehört auch zu javanischen Erfahrungen. Erstaunlich — und im Spiel mit entsprechenden Reaktionen quittiert — ist jedoch die Aufforderung, die Menschwerdung des Herrn der Welt nicht nur mit Freudentänzen zu feiern, sondern auch mit der Zuwendung zu den Benachteiligten, den Lahmen, Blinden und Gefangenen.

Bei solchen Versuchen werden die bodenständigen Formen von bildender Kunst, Musik, Tanz und Schauspiel zur Vermittlung des Evangeliums herangezogen. Ein Vorgang, der uns mittlerweile geläufig ist und der nun auch im ökumenischen Erfahrungsaustausch zunehmend an Gewicht gewinnt (vgl. Vancouver, Fachgruppe I, Zeugnis in einer gespaltenen Welt).

Jedoch ist es nicht damit getan, daß die Botschaft des Evangeliums zum Beispiel javanisch eingekleidet wird (Indigenisation), um sie so den Javanen leichter zugänglich zu machen. Der im Titel meines Berichtes über einen Ausschnitt theologischer Arbeit in einer asiatischen Kirche verwendete Begriff „Evangelisation" könnte dies Verständnis nahelegen. Man könnte meinen, das Problem der Inkulturation des Evangeliums sei gelöst, wenn die Kommunikations*formen* einheimische werden.

Das ist sicher schon viel, aber doch nicht alles. Denn die *Inhalte* der Kultur *und* der Botschaft, die in jene hinein vermittelt werden, bleiben vom

Vorgang der Inkulturation nicht unberührt. Wenn sowohl die Kultur als auch das Evangelium ernst genommen werden, kann und darf es nicht bloß um den Wechsel einer „Kostümierung" gehen. Vielmehr treten die Inhalte zueinander in Beziehung, also das Evangelium selbst (s.u.A. 3) und der Lebenszusammenhang sowie der Deutungshorizont der Kultur. Dieser Vorgang wird dann Kontextualisierung genannt.

Für einen Javanen ist meine bisherige Klarstellung überflüssig. Für ihn bilden Form und Inhalt eine Einheit. Dem javanischen Christen ist deutlich, daß es bei der Begegnung seiner Kultur mit dem Evangelium um mehr geht als um den Wechsel von „Kleidern".

Dabei können sich die Gewichte sowohl biblischer Aussagen als auch kultureller Inhalte erheblich verschieben (hierzu wird Teil C einige Hinweise geben). Vor welchen Problemen javanische Christen stehen, wenn sie sowohl ihre Kultur als auch das Evangelium ernst nehmen und es nicht bloß um die Entwicklung einer wirksamen Missionsstrategie geht, läßt sich insbesondere an den unten angedeuteten Bemühungen um das javanische Schattentheater erahnen.

Trotz der für Europäer wegen unserer Denktraditionen gegebenen Gefahr einer Horizontverengung habe ich den Begriff „Evangelisation" im Thema beibehalten. Damit wird festgehalten, daß es sich bei der Begegnung von Evangelium und Kultur um einen Prozeß handelt, an dem Menschen beteiligt sind. Das Evangelium erschallte nicht „drahtlos" vom Himmel herab, sondern es wird durch unser Reden und Handeln weitergetragen. (Es versteht sich wohl von selbst, daß damit nicht unterstellt wird, Gottes Weltzuwendung in Jesus Christus werde durch missionarische Bemühungen begründet. Die Reihenfolge ist umgekehrt!)

2. Ehe ich das eben angesprochene Thema wieder aufnehme, will und muß ich die Frage zu beantworten versuchen, was Kultur ist. Im Rahmen des vorliegenden Berichtes kann diese Antwort natürlich nur kurz ausfallen. Ich beziehe mich auf eine Umschreibung, die ich bei dem Anthropologen L. Käser gefunden habe.[1] Doch zunächst zwei Beispiele: Stellen Sie sich vor, Sie wollen von einem Münzfernsprecher aus telefonieren. Sie werden diese Situation spielend meistern, denn Sie kennen z. B. die Funktion und die Wirkungsweise der Wählscheibe, wissen um die Anwendung der darauf angeordneten Zahlenfolge und der Münzen. Sie kennen die Bedeutung der akustischen Signale, und Sie besitzen die Fertigkeiten, den gesamten Mechanismus in Gang zu setzen.

Wenn Sie in Ostjava vor der Situation stünden, Reis anbauen zu sollen, müßten Sie z. B. die Funktion und Wirkungsweise der Feldbewässerung

entsprechend dem Wachstum der Reispflanzen kennen. Sie müßten die für die Bewässerungsregulierung notwendigen Fertigkeiten und auch die unerläßliche Fähigkeit zur Kooperation in der dörflichen Bewässerungsgemeinschaft besitzen. Daß Sie auch über die notwendigen Anbaumethoden Bescheid wissen müssen und sie anwenden können, versteht sich von selbst.

Zwei unterschiedliche Situationen in verschiedenen Lebensräumen, die mit entsprechenden (erlernten) Verhaltensstrategien bewältigt werden können. Nach L. Käser ist Kultur somit ein System von Regeln bzw. von Verhaltensstrategien, mit deren Hilfe die Angehörigen einer Gruppe alle Situationen ihres Lebensraumes meistern können.

Selbstverständlich sind die Situationen und die ihnen zugeordneten Strategien unterschiedlich vielfältig. Die Verhaltensstrategie zur Meisterung der Situation „Telefonieren" ist einfacher (nicht leichter) als die zur Bewältigung der Situation „Naß-Reis-Anbau". Letztere umfaßt Kenntnisse und Fertigkeiten, die vielfach je eigene Systeme darstellen und auch soziale Interaktionsfelder einschließen. Ich möchte nun die dargestellte Kulturtheorie um zwei Komponenten erweitern, nämlich um die Normen und um die Werte.

Unter Normen verstehe ich Vorstellungen darüber, was die Angehörigen einer Gruppe, z. B. eines Stammes, unter bestimmten Umständen tun oder lassen sollen. Somit werden die Verhaltensstrategien nicht nur von den gegebenen Situationen, sondern auch von Normen bestimmt. Die hinter den Normen stehenden Werte stellen das Leitsystem einer Gruppe dar und umfassen Vorstellungen darüber, was die Gruppe ist und was sie sein soll.

Der Reisbauer, der sein Feld situationsgerecht bewässert, handelt nicht nur im Sinne der Strategie zur Erlangung günstiger Ernteerträge, sondern auch z. B. gemäß der Norm, die gebietet, den Nachbarn nicht durch zu hohe Wasserentnahme aus dem gemeinschaftlichen Bewässerungsnetz zu schädigen. Dahinter steht als Wert die Vorstellung, daß innerhalb der javanischen Gesellschaft sowie zwischen ihr und dem Kosmos Harmonie zu herrschen hat. Dieser Wert findet auch in vielen anderen Strategien und Normen javanischen Lebens seinen Niederschlag.

Ich halte die Berücksichtigung der Normen und vor allem der Werte zur Bestimmung dessen, was Kultur ist, für wichtig. Denn sonst würde nicht hinreichend deutlich, weshalb die Begegnung von Kultur und Evangelium mehr Probleme aufwirft, als nur das der Einheimischmachung der Kommunikationsmittel. Welcher Art diese sind, mag man jedoch ahnen, wenn wir „Sinnsystem" anstatt „Leitsystem" für die Werte sagen.

3. Unter Evangelium schließlich verstehe ich die universale Nachricht von dem Gott, der in Jesus Christus zu uns Menschen gekommen ist, um

so die von uns schuldhaft zerstörte Verbindung zu ihm wieder herzustellen, weil wir Menschen ihm unendlich wichtig sind. Diese Nachricht können wir uns nicht selbst geben. Sie wird uns von außen zugesagt und ist uns insofern eine fremde Nachricht, die unsere Strategien, Normen und Werte fragwürdig macht. Obwohl fremd, ist die Nachricht doch kommunikabel. Denn sie ist als Wort in die menschlichen Wörter eingegangen, die wir verstehen können. Deshalb ist das Evangelium auch nicht sozusagen chemisch rein destillierbar. Universalität ist kein Abstraktum, sondern höchst konkret: Das Wort ist deshalb universal, weil es sich in allen partikularen Wörtern zu Gehör bringen will[2]; Das Wort ist von Anbeginn seiner Ausbreitung kulturbezogen. Evangelisation ist dann die von uns Christen zu vollziehende und zu verantwortende Weitergabe jener Nachricht. Solche Weitergabe geschieht nicht im Gefühl der Überlegenheit und der Abgrenzung vom Hörer, sondern in der Öffnung für Ihn. Abgrenzung bedeutet richten, worauf Evangelisation konsequent zu verzichten hat. Statt dessen bemüht sie sich um verstehend-kritische Zuwendung.[3]

B. *Entfaltungen*

Der Gedanke vom Wort in den Wörtern, von der Universalität in der Partikularität — so bedeutsam er für das Thema ist —, klingt dennoch zu glatt, wenn wir auf die konkrete Evangelisation sehen. Da geht es doch oft recht holperig zu, Sprünge und Risse tun sich auf. So selbstverständlich ist der Satz von der Universalität in der Partikularität für den praktischen Vollzug der Evangelisation nämlich nicht. Salopp gesagt: er ist fast zu schön, um wahr zu sein. Was also geschieht, wenn Kultur und Evangelium sich begegnen?

Entweder wird das Alte, die Kultur zerstört. Der Bau des Neuen, des Evangeliums und der Gemeinde, erfolgt auf den Trümmern dieses Alten. Ein anderes Bild gebrauchend kann man sagen, der alte Mutterboden wird abgetragen. So geschah es in vielen Missionsgebieten Indonesiens im 19. Jahrhundert. In Ostjava mußten die Christen die traditionelle javanische Kleidung ablegen, oder die Männer mußten die lange Haartracht schneiden. Bis in die Gegenwart wird von manchen amerikanischen Missionen so vorgegangen, vor allem in der indonesischen Provinz Irian-Jaya (West-Neuguinea); Tanz, Gesang und Trommelschlagen werden untersagt, die traditionelle Schnitzkunst versiegt.

Doch worin soll das Evangelium wurzeln, wenn der alte Grund beseitigt worden ist? Man sagt: in neuer Erde. Aber zahlreiche Beispiele zeigen, daß

dies der Mutterboden — die Kultur — der Evangelisten ist. Der Verlust der kulturellen Identität der Evangelisierten ist damit besiegelt.

Oder das Alte wird bewahrt und beibehalten. Ahnenverehrung und christliches Gebet, Abendmahl und traditionelle Riten bestehen nebeneinander. Ich habe dies Vorgehen bei katholischen Missionaren im Süden Westneuguineas kennengelernt. Hier läuft das Neue Gefahr, vom weiterbestehenden Alten aufgesogen zu werden und allmählich zu verschwinden. Günstigenfalls wird das Evangelium zu einem religiösen Element neben anderen. Kann es dann noch die Kraft entfalten, die zur Erneuerung der kulturellen Identität notwendig ist? Denn darum geht es: Nicht Beseitigung, sondern Erneuerung!

An Versuchen, diesem Dilemma zu entgehen, hat es auch schon zu Beginn der Mission nicht gefehlt, z. B. in der Batak- und Nias-Mission auf Nordsumatra. Bestimmte Bereiche der Kultur blieben erhalten, z. B. das Boden- und Erbrecht. Andere, besonders die religiösen Begehungen, wurden für die Christen ihrer Bedeutung und Verbindlichkeit entkleidet. So wurden einerseits weite Teile traditioneller Kultur bewahrt (und drohen erst jetzt, im Zuge der Modernisierung nach westlichem Vorbild unterzugehen), andererseits blieb das Evangelium erkennbar.

Jedoch müssen wir heute feststellen, daß das Evangelium zwar kenntlich blieb, aber nur ein Gewächs am Rande der Lebensfelder war, die zu durchdringen ihm nicht erlaubt wurde.[4] Das Evangelium wurde und wird vielfach reduziert auf eine Art Schlüssel zum Jenseits. Für das Leben im Dorf und in der Familie hat es kaum Bedeutung, denn hier herrschen die alten Ordnungen und Regeln, die eben nicht — wie man dachte — religiös neutral sind. Weil sie religiösen Charakter haben, können sie sich erfolgreich gegen den universalen Anspruch des Evangeliums wehren, für alle Völker *und* für das *gesamte Leben* eines Volkes Gültigkeit zu haben.

In den meisten Stammeskulturen lassen sich religiöse und nichtreligiöse Bereiche nicht voneinander trennen, und man kann im Zuge der Evangelisation nicht die einen abschaffen und die anderen beibehalten wollen. Damit kommt man der alten Religion nicht bei. Zwar ist die Erhaltung und Erneuerung der Weltordnung durch die großen Riten nach deren Verbannung nicht mehr möglich. Aber die Beachtung und Befolgung der Regeln des Zusammenlebens (Adat) haben die gleiche Wirkung, denn diese Regeln (z. B. das Boden- und Erbrecht oder die Heiratsordnungen) sind göttlichen oder kosmischen Ursprungs, nicht menschliche Setzung. Ist nun aus diesen Erfahrungen zu folgern, daß es doch auf eine umfassende Beseitigung des Alten, d. h. der Kultur hinausläuft, weil anders das Evangelium nicht zur Geltung kommt?

Es gibt einen dritten Weg, den u. a. die Evangelische Kirche von Ostjava zu gehen beginnt. Es werden dabei Evangelium und Kultur einander in einer vielleicht überraschenden Weise zugeordnet, nämlich nach Analogie der Inkarnation: das Wort wird Kultur.[5] Diese Analogie weist darauf hin, daß die Kultur vom Wort weder einfach aufgelöst oder zerstört wird, noch einfach gänzlich oder teilweise in ihrem Sosein belassen und bestätigt wird. Vielmehr wird die Kultur vom Wort erneuert, und zwar so, daß ihr Leit- bzw. Sinnsystem (die Werte!) in Frage gestellt und unter Umständen verändert wird. Dabei ist aber keine Desintegration des Gesamtgefüges der Kultur beabsichtigt! Denn es soll ja gerade in diesem Gefüge das Evangelium zum Ausdruck kommen.

Wenn wir statt Leit- oder Sinnsystem vom Lebensplan der Kultur[6] sprechen, wird das Gemeinte noch deutlicher. Der Lebensplan Gottes für uns Menschen begegnet dem Lebensplan der Kultur und will ihn umwandeln und erneuern.[7] Wenn dies nicht geschieht oder wenn im Zuge der Evangelisation z. B. ein sekundäres Normengefüge irrtümlich für das primäre Wertsystem (also für den Lebensplan der Kultur) gehalten wird[8], mag die Evangelisation äußerlich erfolgreich sein, aber die Herzen der Menschen hat sie nicht erreicht. Der alte Lebensplan mit seinen Ausführungsbestimmungen bleibt weiterhin maßgebend, selbst wenn Teile dieser Bestimmungen durch neue ersetzt worden sind.

Die Schwierigkeit dieses Weges der Evangelisation nach Analogie der Inkarnation liegt darin, daß jede Kultur (nach Röm 12,2) prüfen muß, wie und wo der Kern der Botschaft „Gott kommt in Jesus Christus" für sie konkret wird. Das heißt, es ist herauszufinden, wie und wo das Evangelium eine für die jeweilige Kultur entscheidende, weil deren Lebensplan treffende Aussage macht. Aussagen des Evangeliums, die für die eine Kultur von äußerster Wichtigkeit sind, mögen für die anderen belanglos sein, weil sie nicht entscheidend Neues bringen.

C. *Konkretionen*

Daß Gott Mensch geworden ist, bedeutet in dieser Form der Aussage im hindu-javanischen Kulturbereich nichts wirklich Neues. Das javanische Schattentheater z. B. bezieht einen guten Teil seiner Dynamik aus den in unterschiedlichen Inkarnationen auftretenden Göttern. Selbst die Paradoxie kommt vor. Shivas Bruder begibt sich in die unförmig-groteske Gestalt des Dieners Semar. Zwar ist dies die Ausnahme und hat außerdem Grenzen, denn von einem Verbrechertod des inkarnierten Gottes in der Knechtsgestalt ist nicht die Rede.

Aber solche theologisch differenzierenden Einwände sind für den Javanen, der Ahnenreligion, Hinduismus und Islam miteinander verbindet, ohne Belang. Er hört, daß das Evangelium von Gottes Menschwerdung spricht. Und er fragt sich, was daran Besonderes ist im Unterschied zur eigenen religiösen Überlieferung. Gleiches gilt für die in unserem Kontext zentralen Aussagen über die Sündenvergebung und die Auferweckung von den Toten. In der javanischen, wie in anderen indonesischen Kulturen auch, sind Sühne-Riten entwickelt worden, die den Sünder von seiner Schuld gegenüber der Weltordnung und seinen Mitmenschen befreien. Natürlich läßt sich einwenden, daß Sündenvergebung im biblischen Sinne eine Bewegung ist, die von Gott ausgeht und die die Wiederherstellung des zerstörten Verhältnisses zwischen Gott und Mensch zum Ziel hat. Hingegen muß in den Stammeskulturen der Mensch eine durch ihn zwar gestörte, aber im Prinzip intakte Ordnung wieder ins Lot bringen.

Doch für den einzelnen zählt das Erlebnis subjektiv-emotionaler Befreiung von Schuld, und das vermittelt der Sühneritus nicht weniger wirksam als der christliche Rechtfertigungsglaube. Und daß die Verstorbenen nicht tot sind, sondern als Ahnen in einem anderen Seinszustand weiter existieren und den Lebenden verbunden bleiben, läßt subjektiv das Licht christlicher Auferstehungshoffnung verblassen.

Aber daß Christus gemäß Kol 2 und Gal 4 der Befreier von den kosmischen Mächten ist, die wie in den meisten indonesischen Kulturen auch in Ostjava die Gestalt der den Bestand der Welt sichernden Lebensordnungen und der sie hütenden Ahnen haben, das ist etwas entscheidend Neues. Das ist eine Aussage des Evangeliums, die den Satz „Gott kommt" konkret werden läßt. Damit werden das Leitsystem, die Normen und Strategien getroffen und erneuert, ohne daß die Gesamtkultur Ostjavas sich auflösen müßte.

Wie in diesem Sinne in der Evangelisation und im missionarischen Gemeindeaufbau das Wort Kultur *wird,* läßt sich gut am Beispiel des sogenannten Selamatans zeigen. Das indonesische Wort Selamatan geht auf Arabisch „Salam" zurück und läßt das damit Bezeichnete als heilbringend erkennen. Es handelt sich um eine gemeinsame Mahlzeit im Kreise der männlichen Familienmitglieder. Im Zentrum stehen Speiseopfer für die Ahnen und Geister. Die Opferhandlung beginnt mit einem an sie gerichteten Segensgebet. Dann werden verschiedene Speisen dargebracht, deren wichtigste der zum Kegel geformte Reis ist, Symbol für Götterberg und Weltenbaum. Man glaubt, daß Geister und Götter die Essenz der Speisen aufnehmen. Die Gäste nehmen Reste des Essens als Segensbringer mit nach Hause.

Das Selamatan findet anläßlich wichtiger Ereignisse wie Geburt, Beschneidung, Heirat, Tod, Hausbau, Reisernte, Prüfungen und Beförderungen statt. Dies sind Anlässe, bei denen eine Befestigung der heilbringenden Harmonie in der Umwelt (Gesellschaft) und mit der Überwelt notwendig erscheint. Dies insbesondere deshalb, weil alle Übergänge von einem Lebensabschnitt in einen nächsten gegenüber bedrohlichen Mächten sozusagen „nicht dicht" sind. Das Selamatan ist also religionsphänomenologisch den Passage-Riten zuzuordnen, hat aber den starken Akzent einer Versicherung auch der gesellschaftlichen Harmonie. Anlässe und Ablauf einer solchen Heilsmahlzeit sind durch die javanische Adat (Lebensordnung) genau vorgeschrieben. Insbesondere sind für jede Art der Heilsmahlzeit jeweils besondere Speisen vorgesehen; ihre Zubereitung, ihre Farbe und ihr Geschmack symbolisieren das, was man sich — abgesehen vom oben genannten generellen Ziel — konkret vom Selamatan erhofft: eine ausreichende Ernte, einen erfolgreichen Berufsweg, ein gesundes Kind usw. Die Symbolik der Speisen soll den erhofften konkreten Erfolg garantieren bzw. herbeibringen.[9]

Die ostjavanische Kirche verbietet ihren Mitgliedern nicht die Feier eines Selamatans. Jedoch wird die äußere Form „christianisiert", d. h. die traditionellen rituellen Elemente, insbesondere Gebete, Segens- und Opferhandlungen werden durch Psalmen und biblische Segensworte abgelöst, das Speiseopfer entfällt. Wichtig ist, daß christliche Lieder gesungen werden.

Doch sagen die ostjavanischen Christen deutlich, daß die „Christianisierung" der Form unter Beibehaltung des Grundmusters nicht der entscheidende Vorgang ist. Er erleichtert den Menschen aber den zweiten, dann entscheidenden Schritt, nämlich auf das Selamatan verzichten zu können, auch wenn die Adat es vorschreibt. Denn Christus ist der Herr der Adat. Nicht sie und ihre Befolgung, sondern Gott sichert den Bestand der Welt.

Der christliche Hausvater ist in der Lage, beim Beginn des Neubaus seines Hauses ein Selamatan zu feiern, es beim Richtfest, wenn es z. B. von den nichtchristlichen Bauarbeitern erwartet wird, aber zu lassen. Natürlich erklärt er, warum er so handelt. Und er legt damit Zeugnis für Christus ab.

In der ostjavanischen Evangelischen Kirche sind diese zwei Schritte bzw. ihre Erläuterungen wichtige Elemente der Taufkatechese.

Das Selamatan ist ein bedeutsamer Bestandteil javanischer Kultur, u. a. deshalb, weil es zur Stabilisierung des Gemeinschaftsgefühls im engeren sozialen Umfeld einen wichtigen Beitrag leistet. Dieser bedeutsame Bestandteil wird durch die Evangelisation nach Analogie der Inkarnation nicht zerschlagen. Vielmehr wird das Selamatan durch die Veränderung

und Erneuerung der Leitwerte — d. h. die Aufrechterhaltung der kosmischen Harmonie wird nicht mehr durch die Ahnen, sondern durch Gott garantiert — selbst auch verändert: es verliert seinen Zwangscharakter.

Ein weiteres Beispiel mit etwas anderen Akzenten ist das ostjavanische Volkstheater (Kesenian Ludruk). Es hat seinen Ursprung in altreligiösen Sühne-Riten, also in den Bemühungen, Störungen der kosmischen Harmonie, die durch Übertretungen der Lebensordnung hervorgerufen wurden, unverzüglich zu beseitigen. Die Botschaft von Christus als dem Befreier von kosmischen Mächten bedeutet in diesem Zusammenhang nicht nur die Befreiung vom Zwang zum Vollzug bzw. zur unbedingten Einhaltung der Lebensordnungen. Sie bedeutet auch die Befreiung von der Notwendigkeit, Sühne-Riten zu vollziehen. Doch die künstlerischen Ausdrucksformen, die der Ritus im Laufe der Jahrhunderte gefunden hat, braucht man deshalb nicht zu verbannen. Im Gegenteil. Die evangelische Gemeinde in Surabaya hat vor einiger Zeit eine Ludruk-Theatergruppe gegründet, die dem Presbyteriumsausschuß für traditionelle Kunst (!) angeschlossen ist. Die Schauspieler stellen die in dieser Volkskunstform ebenfalls enthaltenen Ausdrucksformen der Freude über die vollzogene Sühne in den Dienst der Evangelisation. Im Spielen biblischer Erzählungen wird die Freude über Gottes Zuwendung zum Sünder transparent.

Ein weiteres Charakteristikum des Ludruk-Theaters kommt der evangelistischen Absicht, die die Theatergruppe verfolgt, sehr entgegen: Im Laufe seiner Geschichte hat das Ludruk-Theater eine Entwicklung vom Sühne-Ritus, verbunden mit der rituellen Feier der Beseitigung von Schuld, über dessen dramaturgische Ausgestaltung, verbunden mit fröhlich-derb-komödiantenhaften Elementen, zum Theater der „kleinen Leute" durchgemacht. Die Leiden und Entbehrungen der Landbevölkerung unter Sultanen und Kolonialherren rückten in den Mittelpunkt. Der dagegen gerichtete Protest wurde mit Ausdrucksformen der Komödie verkleidet. Solche Aufführungen entlasten so die Zuschauer und dienen zugleich zu deren entspannender Unterhaltung.

R. P. Achmad Notoamidjojo, der Leiter der Theatergruppe in Surabaya, schreibt dazu: „Das Ludruk-Theater ist von seinem Ursprung her Volkskunst. Das Volk fühlt sich selbstbewußt als Träger dieser Kunstform, die zugleich Ausdrucksform ist. Die Aufführungen voller Komödie und Scherz drücken Lasten, Trauer, Leid und Erschöpfung derer aus, die sich den lieben langen Tag abgeplagt haben, und sie geben Trost und Aufatmen"[10].

Dies Charakteristikum, Theater der kleinen Leute zu sein, rückt Ludruk unverkennbar in die Nähe zum Jesus der kleinen Leute. Gerne spielt

darum die Ludruk-Gruppe Geschichten aus den Evangelien, die von Jesu Zuwendung zu den Außenseitern und Verlorenen erzählen.

Über die möglichen *Grenzen* einer kontextbezogenen Evangelisation nach Analogie der Inkarnation innerhalb des javanischen Lebenszusammenhanges läßt sich am Beispiel des javanischen Schattentheaters, des Wayang-Kulit, nachdenken.

Der mitteljavanische Künstler Bagong Kusudiardjo verwendet für seine Christusdarstellungen in der traditionellen Batiktechnik Charaktere aus dem Schattentheater. Es geht ihm darum, den javanischen Menschen Christus in Gestalten nahezubringen, die ihnen aus dem Schattentheater vertraut sind. Vorzugsweise benutzt Bagong die Figur des Prinzen Yudistira, um Christus zu verkörpern. Yudistira verabscheut Herrschaft und Gewalt; er will nicht gegen seine Feinde kämpfen und würde am liebsten die vom Vater ererbte Königswürde ablegen.

Jeder Javane kennt diese Wesenzüge Yudistiras und assoziiert sie, wenn er Bagongs Batikgemälde mit dem Yudistira-Christus sieht. Natürlich, so will es auch Bagong, weist seine Christusdarstellung über Yudistira hinaus, enthält fremde, aus dem Schattentheater nicht bekannte Elemente. Auf dem wohl bekanntesten, auch in Deutschland als Poster verbreiteten Gemälde „Der javanische Christus" schwebt Christus-Yudistira über der Weltenkugel und hat die Arme in Kreuzesform segnend erhoben.

Ostjavanische Theologen, insbesondere vom theologischen Institut Bale Wioto in Malang, sowie christliche Schattenspielkünstler haben einige Bedenken gegenüber der von Bagong gemalten Kontextualisierung. Die Analogie der Inkarnation wird überstrapaziert, sagen sie. Gewiß sind die Ähnlichkeiten zwischen Yudistira und Christus unbestreitbar. Doch wie tief gehen sie? Man kann nicht nur auf Eigenschaften und Verhaltensweisen blicken, sondern muß nach Hinter- und Beweggründen fragen. Haltungen und Handlungen Yudistiras beruhen darauf, daß er der Edle und Feinsinnige ist, der Sensible, nach Vollkommenheit Strebende.

Hat der neue, unbekannte Christus eine Chance gegenüber Yudistira, den jeder genau kennt? Die ostjavanischen Fachleute haben ihre Zweifel. Sie befürchten ein Versinken des Textes im Kontext. Sie befürchten, daß bei Bagong das Evangelium mit der javanischen Kultur deckungsgleich wird und seine kritische Diskontinuität gegenüber der notwendigen Kontinuität ins Hintertreffen gerät.

Diese Bedenken gelten auch für Überlegungen, traditionelle Schattentheaterfiguren in Verkündigungsspielen zu verwenden. Wayang-Kulit verdichtet über 1 000 Jahre Kulturgeschichte. Es spiegelt die Leitwerte von

drei großen Kulturepochen, der altjavanischen Stammeskultur, des Hindu-Buddhismus und des Islam. Man kann deshalb nicht einfach traditionelle Wayang-Figuren mit biblischen Namen versehen und mit ihnen biblische Geschichten spielen. Der Text wird sich gegen den Kontext nicht durchsetzen, weil dieser im Schattentheater besonders konzentriert vorhanden ist.

Die von einer protestantischen Organisation und den Katholiken versuchte Alternative, gänzlich neue Figuren bzw. Charaktere biblischen Gestalten entsprechend zu schaffen, die mit den traditionellen Wayang-Figuren nur noch die Art der Herstellung und das Material (Büffelleder) gemeinsam haben, findet aber auch keinen Beifall bei den Experten der Evangelischen Kirche von Ostjava. Denn, so sagen sie, Wayang-Kulit wirkt vor allem dadurch, daß die Personen, ihr jeweiliger Hintergrund (ihre „Biographie") und die Szenen den Zuschauern genauestens bekannt sind. Seit Jahrhunderten werden immer dieselben Stücke gespielt, insbesondere die großen Hindu-Epen Mahabharata und Ramayana in javanisierter Form. Weil alles bekannt ist, kann der Schattenspielkünstler Anspielungen auf aktuelle Ereignisse und Situationen im Land, im Dorf, in Nachbarschaft und Haus einflechten. Und die Zuschauer können sich assoziativ selbst ins Spiel bringen. Wayang ist mehr als ein bloßes Kommunikationsmittel. Man kann es nicht einfach, wie westliches Puppenspiel, zum Transport beliebiger Inhalte nutzen. Der feste und doch zugleich bewegliche inhaltliche Rahmen ist notwendig, damit der javanische Mensch sich im Spiel wiederfindet. Nur dieser Rahmen spiegelt auch sein Lebensgefühl und erlaubt ihm, während er dem Spiel zuschaut, gefühlsmäßige und gedankliche Entfaltung. Mit unbekannten Figuren und Inhalten ist ihm dies Sich-Wiederfinden und Entfalten nicht mehr möglich. Reiz und Anziehungskraft des Schattentheaters wären dahin. Der Text würde den Kontext aufsaugen und damit fremdbleiben. Mit der Verwendung des Ludruk-Theaters zur Evangelisation gibt es in der Evangelischen Kirche von Ostjava keine erkennbaren Probleme, wenn auch zugestanden wird, daß hier die experimentierfreudige Gemeinde in Surabaya eine Vorreiterrolle hat, während die Landgemeinden zurückhaltender sind. Hingegen ist bei der Frage nach der Begegnung von Evangelium und Kultur in der Welt des Schattenspiels durchweg Zurückhaltung auch bei denen zu beobachten, die im allgemeinen Inkulturationsbemühungen aufgeschlossen gegenüberstehen.

So beschäftigen sich christliche Schattenspielkünstler und interessierte Theologen gegenwärtig weniger mit der Frage, ob und wie das Schattentheater in der Evangelisation eingesetzt werden kann. Sie beschränken sich

vorerst darauf, in Studienkreisen die Inhalte der Epen unter theologischen Gesichtspunkten zu untersuchen. Zum Beispiel das Lakon (Drama) Dewa Ruci: Bima begibt sich auf die Suche nach der Quelle des Lebens. Nach gefahrvollen Kämpfen mit Riesen, Dämonen und schließlich dem Urdrachen findet er sie auf dem Grund des Ozeans. Jedoch anders, als er es sich vorgestellt hat. Denn tief unten im Meer begegnet er Dewa (Gott) Ruci, einer winzigen Gestalt, die der Bimas gleich ist. Dewa Ruci ist zugleich Bimas Seele. Bima wird mit Dewa Ruci eins und findet in ihm Leben, d. h. Weisheit. Als erwachsener, reifer Mensch wird Bima wieder geboren.

Welche Elemente dieses Dramas, das nach Aussage eines Schattenspielkünstlers, Presbyter der evangelischen Gemeinde in der Stadt Jember, die Entwicklung des Menschen vom Kind zum Erwachsenen bildet, entsprechen biblische Aussagen? Welche nicht?

Das Lakon Dewa Ruci ist u. a. ein Spiegel javanischer Mystik. Nach deren Lehren, in denen Elemente der oben erwähnten drei Kulturepochen verschmelzen, kann der Mensch in sich selbst Leben und Weisheit, also Heil finden, und zwar über die Stufen der persönlichen Entwicklung, die als „kleine Wiedergeburt" gedeutet werden. Ich denke an das Gespräch Jesu mit Nikodemus (Joh 3). Die Versuchung, eigene Antworten zu formulieren, ist groß. Aber ich möchte lieber auf Antworten der ostjavanischen Christen warten. Sie widmen sich mit viel Behutsamkeit und großem theologischen Verantwortungsbewußtsein der schwierigen Aufgabe, Evangelium und Kultur so miteinander in Verbindung zu bringen, daß das Evangelium aus der Kultur heraus sprechen kann, ohne seine kritische Distanz zu verlieren.

ANMERKUNGEN

1 L. Käser, Mission heute — Argumente eines Völkerkundlers, in: U. Wiesemann, Mission und Menschenrechte, Wuppertal 1979, S. 101-111.
2 Zum Verhältnis von Partikularität und Universalität vgl. K. Blaser, Christliche Mission vor der Vielfalt der Kontexte, in: ZfMiss 1/84, S. 15ff.
3 Vgl. W. Kohler, Was ist überhaupt Missio, in: ZfMiss 4/83, S. 203.
4 Vgl. hierzu besonders L. Schreiner, Adat und Evangelium, Gütersloh 1972.
5 Vgl. H.W. Gensichen, Evangelium und Kultur, in: ZfMiss 4/78, S. 208f.
6 Vgl. A. Nomnyo, Evangelium und Kultur, in: ZfMiss 2/82, S. 867.
7 Vgl. ders., ebd. 8.

[8] Europäische und einheimische Missionare sind möglicherweise im Blick auf die Jali, Berglandpapua in West-Neuguinea (Iria-Jaya), solchem Irrtum erlegen. Wie das Nachbarvolk, die Dani, waren auch die Jali früher häufig untereinander in kriegerische Auseinandersetzungen verwickelt. Von den Dani wußte man, daß die im Krieg getöteten Ahnen und damit auch der Krieg selbst zum primären Wertsystem gehörten. Die Ahnen bzw. ihre Verehrung (wozu der Krieg gehörte) garantierten Heil und Wohl der Gesellschaft. Die Beendigung der Kriege infolge der Evangelisation führte zu einer inneren Umwandlung des Leitsystems der Dani. Die Bedeutung der im Krieg getöteten Ahnen verblaßte. Ich frage mich, ob wir in der Arbeit unter den Jali nicht unterstellt haben, bei ihnen sei es genauso wie bei den Dani: Der Krieg gehört in das Zentrum der Kultur und mit seiner Beendigung wird deren norm- und wertmäßige Grundlage verändert. Erst später kam durch Forschungen vor allem von S. Zöllner (Lebensbaum und Schweinekult, Wuppertal 1977) ans Licht, daß bei den Jali der Krieg nicht in den Lebensplan ihrer Kultur gehört. Nicht die im Krieg getöteten Ahnen und deren Verehrung sichern den Bestand der Welt, sondern die rituelle Wiederholung nichtkriegerischer, urzeitlicher Schöpfungsvorgänge bzw. die Beachtung von in der Urzeit gesetzten Werten, Normen und Regeln.

[9] R. Subaya, Agama asli Indonesia (Die ursprünglichen Religionen Indonesiens), Jakarta 1981, S. 169.

[10] Das Ludruk-Theater im Licht des Wortes Gottes, indonesischsprachiges Manuskript, Surabaya 1981, S. 15.

Zur Praxis

Ökumene gewinnt Profil (I)

Zum Beispiel Frankfurt

1. *Frankfurter Zusammenarbeit — ein Bericht von ökumenischen Dekanekonventen, Reformationstagen, Pfarrertagen und u. a.*

Daß unser Frankfurt „voller Merkwürdigkeiten stickt", hat nicht nur der bekannte Dichter aus unserer Stadt bemerken können. Nur sehr vorübergehend hat der Sieg der Reformation in der Stadt auch dazu geführt, daß im Dom evangelisch gepredigt wurde. Das cuius regio, eius religio hat sich hier nie mit voller Konsequenz durchgesetzt. Aus Frankfurt erntete Martin Luther den heftigen Widerspruch eines Johannes Cochläus. Luther selber hat sich bemerkenswert deutlich über das ökonomische Wesen oder Unwesen des „Gold- und Silberlochs" Frankfurt geäußert. Er wußte auch, warum er sein „Evangelium nicht auf euer Frankfurt gestellt" haben wollte.

Dennoch stelle man sich nicht vor, daß die politischen und ökonomischen Ängste vor dem Verlust der Kaiserwahl und der Messe allzuviel Spielraum für religiöse und konfessionelle Toleranz zuließen. Wohl hat die mehrheitlich lutherische Stadt nach der Reformation bald reformierte Glaubensflüchtlinge aufgenommen. Aber diese haben doch manche Unbill und Restriktion erlitten, wie sie Minderheiten allenthalben tragen mußten. Erst recht die Minderheit der Juden mußte in Frankfurt üble Verfolgung dulden. Wer die Liturgien studiert, nach denen in Frankfurt Juden getauft wurden, erkennt, daß auch hier finstere Vorurteile den Weg der verschiedenen Glaubensweisen zueinander verstellten. Ansätze für interkonfessionelle Toleranz hat es dennoch immer wieder gegeben. Philipp Jakob Spener, dem Verfasser der frühpietistischen Schrift „Pia Desideria" (Fromme Wünsche), gefiel es gut, daß Katholiken, aber auch Juden an seiner Weise zu predigen Interesse hatten. Der Miturheber der hiesigen collegia pietatis konnte es freilich nicht verhindern, daß neue Spaltungen in freikirchlicher Richtung entstanden.

Wie oft es im Laufe der Jahrhunderte enge persönliche Beziehungen, ab und an auch zwischen Pfarrern der verschiedenen Konfessionen, gegeben haben mag — die heutige interkonfessionelle Frankfurter Ökumene hat ihre Wurzeln in Erfahrungen des Dritten Reiches, in Begegnungen nach Art der Una Sancta-Bewegung, schließlich aber auch in Impulsen der Jugendarbeit.

Einmal abgesehen von guten Gesprächskontakten zwischen dem jeweiligen katholischen Stadtdekan und dem evangelischen Propst, gab es im Frankfurt der sechziger Jahre im Gefolge des Konzils beherzte Schritte zu gottesdienstlicher Gemeinschaft, zu Kanzeltausch, ökumenisch gestalteten Gottesdiensten, zu dauerhafter verbindlicher Zusammenarbeit zwischen konfessionsverschiedenen Gemeinden. Besonders hervorgetreten sind mit unterschiedlicher Akzentuierung im Laufe der Jahre die Partnerschaften von Lukas und Bonifatius in Sachsenhausen, von St. Michael und Epiphanias im Nordend, von Emmaus, Andreas und St. Josef in Eschersheim. Aber auch die Gemeinden in Fechenheim oder St. Ignatius und Katharinen in der Innenstadt und viele andere sind hier benennbar. Große Gottesdienste mit Kardinal Bea und Dr. Visser 't Hooft sind in Erinnerung.

In besonderer Weise wurde ökumenisches Miteinander im Bereich der Jugendarbeit vorangetrieben. Bereits Anfang der sechziger Jahre gab es gemeinsame Bibelarbeit der Mitarbeiter beider Jugendpfarrämter. Von 1960 an existierte ein Ökumenischer Arbeitskreis der Jugend, dessen protestantische Ökumene (es existierte damals noch das Frankfurter Prediger-

seminar der Methodistischen Kirche!) Mitte des Jahrzehnts die überfällige römisch-katholische Erweiterung erfuhr. Zur Studienarbeit über die konfessionellen Unterschiede kam das praktische gegenseitige Hospitieren und Kennenlernen, aber auch eine missionarische Weitergabe von ökumenischer Information in andere Gruppen und Gemeinden. Der „Tag der Evangelischen Jugend" und der „Bekenntnistag der Katholischen Jugend" wurden unter ein und demselben Thema an verschiedenen Tagen gemeinsam gestaltet. Später entstanden daraus ökumenische Tage für Mitarbeiter.

In der Werkstattarbeit für neue Geistliche Lieder arbeiteten beide Jugendpfarrer maßgeblich mit. Die erste gemeinsame Begehung des Reformationstages, durch die Jugend gestaltet, fand am 3. November 1968 in der Peterskirche statt. An der Mitarbeit des Ökumenischen Kirchentages von Augsburg, 1971, waren die Gruppen der Jugendarbeit aus Frankfurt intensiv beteiligt.

Schon seit den fünfziger Jahren gab es einen evangelisch-katholischen Arbeitskreis von Pfarrern, der vornehmlich theologisch arbeitete, aber auch praktische Probleme der örtlichen Verständigung ansprach. Bis in die siebziger Jahre hinein steuerte dieser Arbeitskreis Studien zum Stand des Dialogs bei, zuletzt noch zu Beginn der siebziger Jahre „Thesen zum gemeinsamen Abendmahlsverständnis" (Vorabdruck im Hessischen Pfarrerblatt, Dez. 1971) und abschließend das Dokument „Ein Weg zum gemeinsamen Eheverständnis" (Ernst Fincke in Gemeinschaftsarbeit mit dem Ev.-kath. Pfarrerkreis in Frankfurt).

Genau besehen setzt sich jedoch im 1971 (1. Dezember) begonnenen Ökumenischen Dekanekonvent und in den gemeinsamen Konveniats der Pfarrer aus den verschiedenen benachbarten Gemeinden und ihrer Dekanatsbezirke die Arbeit des Ev.-kath. Pfarrerkreises fort.

Was am 1. Dezember 1971 beim Treffen der Dekane als „ein erstes Kennenlernen" gedacht ist, setzt sich von da an in zwei jährlichen Abendsitzungen fort. Ausdrücklich zeichnet bei der Einladung künftig auch ein Vertreter der Freikirchen als mitverantwortlich, der Superintendent der Evangelisch-methodistischen Kirche.

Im Vordergrund der Tagesordnung stehen fortan gemeinsame Planungen für Veranstaltungen wie „Ökumenisches Reformationsgedenken" am 31. Oktober jeden Jahres, abwechselnd im Dom und in der St. Katharinenkirche (Hauptwache), ökumenische Pfarrertage (meist im Abstand von zwei Jahren), Deutscher Evangelischer Kirchentag in Frankfurt (1975), Regionale Frankfurter Kirchentage, Katholisches Kreuzfest (1978). Auch unmittelbare stadtpolitische und diakonische Fragen und Aufgaben wer-

den besprochen. Von 1975 an werden im Wechsel von zwei Jahren auch gemeinsame Studienfahrten des Ökumenischen Dekanekonvents durchgeführt. Das erste Ziel ist Rom, es folgen Genf und die Partnerstädte Birmingham, Lyon und Mailand.

Die interkonfessionelle Zusammenarbeit vor und während dem Kirchentag 1975, unter der Losung „In Ängsten — und siehe wir leben!", war eine gute Voraussetzung für die Romreise. Neben den wichtigen Begegnungen mit Ortsgemeinden und Ordensgemeinschaften in der großen Weltstadt waren die Gespräche mit Vertretern der Glaubenskongregation, des Sekretariats für die Einheit, aber auch mit der Waldenserfakultät von nachhaltiger Wirkung. Die Besuche in den Partnerstädten dienten über das Studium der jeweiligen kirchlichen Arbeit in den Großstädten hinaus der Vorbereitung von Gemeindeaustausch und weiteren Brückenschlägen. Das Kennenlernen des Ökumenischen Rates und seiner Arbeitsstrukturen verbesserte die Grundlagen für die gemeinsame Arbeit an ökumenischen Programmen wie „Rechenschaft über die Hoffnung" und die als Lima-Papier bekanntgewordenen Konvergenz-Texte.

Im Ökumenischen Dekanekonvent stehen von Anfang an nicht nur innerkirchliche Aufgaben im Mittelpunkt. Gegen die Versuche der NPD, Frankfurt mit seinem Römerberg zum Aufmarschort des „Vierten Reiches" zu machen, beteiligten sich die Kirchen zusammen mit jüdischer Gemeinde, Gewerkschaft und Stadtjugendring als Träger von Großveranstaltungen unter dem Thema „Demokratie verpflichtet" (1980 und 1981). Das Thema „Arbeitslosigkeit" stand spätestens nach den ersten Massenentlassungen bei VDM und Adler-Triumph auf der Tagesordnung. An den nachfolgenden Diskussionen mit Vertretern der Arbeitgeberorganisationen waren maßgeblich Dekane beider Konfessionen beteiligt. Der Konvent hat sich mit besonderer Intensität den Herausforderungen des Lutherjahres gewidmet. Bereits 1982, im Herbst, fand ein Ökumenischer Pfarrertag statt, bei dem die Professoren Karl Gerhard Steck und Johannes Wolter (SJ) referierten und bei dem ein Austausch über die jeweiligen Vorurteile und die Möglichkeit zu deren Überwindung geschah. Der Ökumenische Dekanekonvent selber vertiefte das gegenseitige Verstehen durch eine Studienfahrt zu den Lutherstätten, zugleich verbunden mit Besuchen bei den evangelischen und katholischen Partnerkirchen in der DDR.

Eine nächste Studienreise soll der vertieften Begegnung mit der orthodoxen kirchlichen Welt dienen. Als Ort ist an die orthodoxe Akademie in Kreta gedacht. Wichtige Rückwirkungen auf die hiesige Zusammenarbeit mit den orthodoxen Gemeinden werden erhofft.

Seit 14 Jahren findet in Frankfurt am 31. Oktober ein ökumenisches Reformationsgedenken statt. Nach ökumenischen Andachten, gehalten vom katholischen Stadtdekan und evangelischen Propst, werden von Jahr zu Jahr abwechselnd im katholischen Dom oder in der evangelischen Katharinenkirche Vorträge zum Thema „Erneuerung und Einheit der Kirchen" gehalten. Hans Küng, Mario von Galli, Jörg Zink, André Appel, Heinrich Albertz gehörten zu den Referenten, um ein paar bekannte Namen zu nennen. Im Beisein von Katholikos Karekin II (Oberhaupt der Armenischen Apostolischen Kirche aus dem Libanon), der in der Andacht die Ansprache hielt, hat 1984 Bischof Prof. Dr. Karl Lehmann zum Thema „Ökumene auf dem Prüfstand" gesprochen.*

Die ökumenischen Pfarrertage haben im Herbst 1974 mit einem Vorbereitungstag für den Frankfurter Kirchentag 1975 begonnen. 1984 befaßte sich dieser ökumenische Arbeitstag in Referat und Aussprache, angeleitet von Bischof Dr. Kamphaus, Limburg, mit dem Thema „Kompetenz des Predigers". Aller Voraussicht nach wird der Ökumenische Pfarrertag 1986 wieder in eine Kirchentagsvorbereitung einmünden. Ein nächster Deutscher Ev. Kirchentag ist für Juni 1987 in Frankfurt zu erwarten. Wünschenswert ist dabei, daß die Gruppen und Gemeinden vor Ort durch Teilnahme an der Vorbereitung und Gestaltung ihr eigenes Miteinander vertiefen und nicht nur Gastgeber für andere, sondern zugleich bessere „Darsteller" jener von Christus erflehten Einheit sind. In diesem Zusammenhang wird sich die in der Kooperation der Gemeinden, der Dekanate, der Gremien und Verbände verheißungsvoll begonnene Zusammenarbeit einer hoffentlich hilfreichen Bewährungsprobe unterziehen.

Am Buß- und Bettag 1983 kam es in Frankfurt zu einem bemerkenswerten „ökumenischen Bußgang", vornehmlich getragen von „Basisgruppen" und einzelnen Ortsgemeinden, die sich der Arbeit für den Frieden verpflichtet sehen. In einem Gottesdienst in der Peterskirche fand die heilsame Erinnerung an den „Frieden, der schon unter uns ist", statt. Vor dem Generalkonsulat der Vereinigten Staaten von Amerika geschah die erste Übergabe eines Appells zur Abrüstung, in einer liturgischen Feier vor der Militärmission der Sowjetunion in Niederrad wurde abschließend eine entsprechende Botschaft übergeben. Auf der Frankfurter Friedensbrücke verharrte eine Menschenkette in stillem Gebet.

Zu dem Frankfurt, das „voller Merkwürdigkeiten stickt", gehörten die Pläne für eine ökumenische Friedensdekade 1984 und erneut für einen

* MD der Ökumenischen Centrale Nr. 17/84.

„ökumenischen Bußgang", bei dem auch das gesamte Evangelische Dekanat Innenstadt, in Gestalt der Pfarrerschaft, federführend mitwirkte. Im Gottesdienst am Ende des Bußgangs predigte in der Katharinenkirche der EKD-Synodale Dr. Erhard Eppler.

Zum Schluß dieses Berichts kann nicht geleugnet werden, daß die konkrete ökumenische Gemeinsamkeit nicht immer leicht darzustellen und herzustellen ist. Die Spannung zwischen ökumenisch progressiven „Basisgruppen" und den volkskirchlich orientierten Ortsgemeinden wird auch in Zukunft Einfluß nehmen auf die „Frankfurter Ökumene".

Dieter Trautwein

2. *Erweiterter ökumenischer Horizont durch Partnerstadt-Beziehungen*

Auch die deutschen Besucher dieses Gottesdienstes in Birmingham können nicht mehr anders: sie werfen die Arme in die Luft, sie klatschen in die Hände und rufen fröhlich „Halleluja! Praise the Lord! Halleluja!" Die weißgewandeten schwarzen Prediger und Prophetinnen mit ihren goldverzierten Mützen blicken die Frankfurter Gottesdienstteilnehmer glücklich an und mit freudestrahlenden Gesichtern fahren sie fort, Zeugnis zu geben von der Größe und Güte des gemeinsamen Herrn. Alle haben wir einen Gott und Vater und einen Herrn und Heiland und einen Verwandlung und Wunder wirkenden Geist, durchströmte es Weiße und Schwarze, Afrikaner und Europäer, Menschen aus England, Deutschland und Nigeria. Tatsächlich weltweite und kirchenumfassende Ökumene wurde Wirklichkeit bei diesem Gottesdienst, den Frankfurter evangelische und katholische Christen zusammen mit Birminghamer Christen verschiedener Kirchen erleben durften in einer freien Kirche von Nigerianern, die in Birmingham ihr neues Zuhause gefunden hatten.

Anfang der siebziger Jahre organisierte die Evangelische Öffentlichkeitsarbeit Frankfurt eine erste Visite Birminghams durch eine ökumenisch zusammengesetzte kirchliche Besuchergruppe aus Frankfurt. Der Austausch zwischen den kommunalen Partnerstädten sollte nicht auf städtische Kontakte, Schüleraustausch, Interessengruppen und Vereine beschränkt sein, sondern auch die Kirchen umfassen. Dem in Frankfurt herrschenden ökumenischen Geist nach war es selbstverständlich, daß sich von Frankfurt evangelische und katholische, methodistische und baptistische Christen gemeinsam auf den Weg zu ihren Schwesterkirchen in Birmingham machten. Dort trafen sie auf ihre verwandten Kirchen, aber auch auf die anglikanischen und freien Kirchen von Farbigen.

Diese letzteren, afrikanischen oder auch karibischen, unabhängigen und weitgehend charismatisch bestimmten Gemeinschaften hatten die etablierten Kirchen — so merkten die Frankfurter Besucher — noch gar nicht so recht in den Blick bekommen. Wohingegen die Großkirchen, zu denen in Birmingham auch die Freikirchen wie Methodisten und Baptisten zählen, längst einen offiziellen Zusammenschluß im „Birmingham Council of Christian Churches" gefunden hatten. Erst die Frankfurter Wünsche, diese farbigen, charismatischen Gemeinden auch kennenzulernen, ließ die großen Kirchen Birminghams gleichfalls zur Wahrnehmung dieser kleinen Kirchen kommen. Zu den deutschen Kirchentagen in Frankfurt und Berlin und zu Regionalkirchentagen in Frankfurt luden die Frankfurter alle Birminghamer Kirchen ein. Das Ergebnis war, daß Ende der siebziger Jahre bei einem Jahrestreffen aller Birminghamer Kirchen, zu dem auch Vertreter Frankfurts eingeladen waren, ein junger Schwarzer bekannte: „Frankfurt hat uns zusammengebracht. Auf den Frankfurter Kirchentagen, zu denen wir eingeladen waren, haben wir uns kennengelernt, und beim Berliner Kirchentag haben wir schon richtig zusammengearbeitet."

Das Ergebnis kirchlicher Städtepartnerschaft ist also vielseitig: die schon in Frankfurt zusammenarbeitenden Kirchen haben sich durch gemeinsam vorbereitete und durchgeführte Besuche selber noch besser kennen und verstehen gelernt. Sie haben darüber hinaus andere Kirchen, die ihnen noch fremd waren, wahrnehmen und schätzen gelernt. Und drittens haben diese Kirchen in den Partnerstädten durch den Anstoß von außen überhaupt erst zur Gemeinschaft oder verstärktem ökumenischen Miteinander gefunden.

Dieselbe Erfahrung der mehrfachen positiven Resultate, die sich zuerst mit Birmingham einstellte, ergab sich auch bei der Aufnahme kirchlicher Kontakte zur französischen Partnerstadt Lyon Mitte der siebziger Jahre. Die gemischtkonfessionellen Delegationen, die mehrmals vom Main an die Rhone gingen, und die Einladung von dortigen Besuchergruppen nach Frankfurt in gleichfalls ökumenischer Besetzung ließen für die starke katholische Kirche Lyons die sehr kleinen lutherischen und reformierten Gemeinden erst ins Blickfeld kommen oder ganz neu sehen lernen. Auch in Lyon wuchs Ökumene durch den Anstoß von außen.

Zu beiden Städten, Lyon und Birmingham, ist ein Hinüber und Herüber auf ökumenischer Basis entstanden. Kirchliche Jugendkreise und Altenclubs aus Frankfurt besuchen die Partnerstädte und umgekehrt. Kirchliche Mitarbeiter oder Leiter kirchlicher Einrichtungen pflegen Erfahrungsaustausch mit Beschäftigten im gleichen Bereich. Kirchenchöre oder Musikgruppen schwarzer Kirchen kommen zum Konzertieren in die Partnerstadt.

Insbesondere die großen oder regionalen Kirchentage, aber auch andere Jubiläen, Feste und Feiern sind ohne Beteiligung der Partnerschaftskirchen gar nicht mehr denkbar.

Das Kennenlernen und der Austausch blieben also nicht auf die Leitungsgremien und Entscheidungsträger beschränkt. Deren Vorangehen war am Anfang notwendig. Daß der „Ökumenische Dekanekonvent" nach Birmingham und Lyon fuhr und von dort Bischöfe, Pröpste, ja aus Lyon der Kardinal nach Frankfurt kamen, war am Beginn wichtig, wirkte bei den Kirchenführern selbst vertrauensbildend und führte zur Billigung und Unterstützung der sich anschließenden breiten ökumenischen Basiskontakte. Heute stehen dagegen im Vordergrund der gegenseitige Besuch von Gemeindegliedern, die Teilnahme von Gemeindegruppen an wichtigen Veranstaltungen der Partnerstadt oder eine gemeinsame Freizeit im Heimatland der Partnergemeinde.

Auch zur dritten kommunalen Partnerstadt Mailand ist ein ökumenischer Brückenschlag versucht worden. Anfang der achtziger Jahre besuchten der „Ökumenische Dekanekonvent", später dann der Vorstand des Evangelischen Regionalverbandes Frankfurt die Leitungsgremien der verschiedenen Kirchen in Mailand, einschließlich des Kardinals. Doch erwies sich bei aller freundlichen Atmosphäre die Pflege dieses Kontakts als ein sprödes und wenig ermutigendes Unterfangen. Auch kirchenmusikalische Sendboten vom Main in die Hauptstadt der Lombardei haben trotz positiven Echos in den Gemeinden noch keine lebendigen Beziehungen entstehen lassen.

Zum einen wird dies an der Sprachbarriere liegen, die sich nur schwer überwinden läßt und auch bei der kommunalen Partnerschaft ein großes Hemmnis bildet. Zum anderen wirken sich hier aber auch die wenig erfreulichen Beziehungen zwischen katholischer Majorität und den zahlreichen sehr selbstbewußten evangelischen Gemeinden in Mailand selber aus. Leider ist es den Frankfurtern bisher nicht gelungen, ihre Mailänder Schwestern und Brüder zu einem besseren Miteinander zu bewegen. Anders als in Lyon und Birmingham waren historische Verkrustungen und gegenwärtige unökumenische Selbstbeschränkung nicht durch einen ökumenischen Anstoß von außen in Frage zu stellen und zu überwinden.

Wenn die christlichen Kirchen Frankfurts weiterhin Beziehungen zu ihren Partnern pflegen wollen und werden, so hat dies wenig mit kirchlicher Reiselust, aber sehr viel mit ökumenischer Verpflichtung zu tun. Sie schließt unsere Verantwortung für echte Gemeinschaft verschiedener Kirchen in verschiedenen Völkern ein. *Michael Frodien*

3. *Ökumene am Römerberg*

Die Alte Nikolaikirche am Römerberg ist eine der schönsten mittelalterlichen Kirchen in Frankfurt — ohne nennenswerte Kunstschätze zwar, aber von einer klaren, gotischen Architektur, dazu nicht allzu groß, so daß man sich auch bei kleinerer Besucherzahl nicht verlassen fühlt. In alten Zeiten diente sie dem Rat der Stadt zum täglichen Gebet, zu dem man sich um die Mittagszeit versammelte. Das wird heute manchmal mit maliziösem Lächeln berichtet — aber was will man eigentlich? Die Zeiten haben sich geändert, und die Alte Nikolaikirche ist nicht auf irgendwelche frommen Würdenträger angewiesen — die Menschen kommen sowieso. Die Kirche dient der anwohnenden Ortsgemeinde zum sonntäglichen Gottesdienst, darüber hinaus kommen viele andere — Einheimische und Fremde, sonntags wie werktags, denn die Kirche ist täglich geöffnet, Diebstähle und ähnliche Untaten, die man sonst fürchtet, sind bisher nicht in nennenswertem Umfang vorgekommen.

Neun Jahre war ich hier Pfarrerin, und zwar im Doppelamt — für die Gemeinde einerseits und zum anderen als „Beauftragte für Mission und Ökumene" für den gesamten Frankfurter Propsteibereich. Dabei habe ich die Alte Nikolaikirche als einen idealen Ort für ökumenische Veranstaltungen erlebt: für Gottesdienste in erster Linie, aber auch für Ausstellungen, Gesprächs- und Vortragsveranstaltungen und — was während einer Reihe von Jahren besondere Beachtung fand — für Wandzeitungen. Ich war weder die Erste noch die Letzte, die diese Kirche für ökumenische Anlässe nutzte. Aber die Art meines Amtes gab mir die Möglichkeit, hier intensiv ökumenisch auf das hinzuwirken, was man in der pädagogischen Fachsprache als Bewußtseinsbildung bezeichnet. Es kamen viele Gäste aus dem europäischen Ausland, aus der Dritten Welt, Mitarbeiter von Missionsgesellschaften und vom Stab des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf, dazu bis zu einem gewissen Umfang auch aus den Ostblockländern. Manche stellten sich nur mit einem kurzen Grußwort vor, andere predigten oder standen der Gemeinde zum Gespräch und zum Austausch zur Verfügung.

Die Möglichkeiten, ökumenische Gäste zu Wort kommen zu lassen, waren mannigfach, weil die Gemeinde außer dem üblichen Gottesdienst am Sonntagmorgen noch um 11 Uhr eine andere Gottesdienstform bereithält. Wir nannten sie den Alternativ-Gottesdienst (alternativ zu der üblichen Form, nicht zur Botschaft) und waren in ihm frei, geeignete Mittel der Verkündigung zu wählen — Gespräch, Bildbetrachtung, Tonbänder, neue

Musik und Lieder. Dazu kamen die Glieder der Ortsgemeinde freilich nur selten, statt dessen fanden sich Besucher aus dem gesamten Stadtgebiet und teilweise auch aus dem Umland ein — Leute, die eben nicht das Übliche, sondern etwas Besonderes erwarten, das wir zu geben versuchten. Zu besonderen Gottesdiensten wurde auch durch den Veranstaltungskalender der Zeitungen eingeladen.

Anlässe zu ökumenischen Veranstaltungen dieser Art gibt es in einer Stadt wie Frankfurt vielfach. Da ist der jährliche Missionstag Anfang Februar, der jeweils durch einen besonderen Gemeindegottesdienst, meist mit ökumenischen Gästen, gefeiert wird; da gibt es den Israel-Sonntag im August, den Tag des Ausländischen Mitbürgers im Herbst. Den Missionssonntag an Rogate, für den anderwärts viel geworben wird, mußten wir meistens ausfallen lassen, ebenso die Gebetswoche für die Einheit der Christen, weil in dieser Jahreszeit Gemeinden wie Pfarrer durch Konfirmationen, Ausflüge, Kirchentag und vieles andere schon überreichlich in Anspruch genommen sind.

Dagegen bietet die Buchmesse mit der Verleihung des Friedenspreises einen besonderen Anlaß zu ökumenischem Gedenken — ich erinnere mich noch der Verleihungen an Roger Schutz und Ernesto Cardenal. Als 1980 die Buchmesse im Zeichen der Literatur aus der Dritten Welt stand, hatten wir im Alternativ-Gottesdienst eine Gruppe christlicher Verleger aus Ostasien und Afrika zu Gast, die ihre Erfahrungen einbrachten.

Eine große Rolle spielt auch die Beziehung der evangelischen Kirchen Frankfurts zur englischen Partnerstadt Birmingham und ihren Gemeinden sowie zu der uns besonders verbundenen Presbyterianischen Kirche in Ghana, die einst durch deutsche und schweizerische Missionare gegründet wurde und sich heute zu einer eigenständigen afrikanischen Kirche von beträchtlichem Gewicht entwickelt hat. Unvergeßlich ist mir die große Delegation von Christen aus Birmingham, die aus Anlaß des Frankfurter Kirchentages 1975 in unsere Gemeinde kam. Sie bestand aus Engländern und aus schwarzen Einwanderern aus dem karibischen Commonwealth, die sogenannten unabhängigen schwarzen Kirchen angehörten. Wir hatten sie eingeladen und rechneten mit rund vierzig — aber als sie kamen, bewegte sich eine anscheinend unübersehbare Schlange die schmale Treppe unseres Gemeindehauses hinauf, Schwarze und Weiße, viele Mütter mit Kindern. Schließlich waren es mehr als sechzig, und alle wurden fröhlich und satt. Hinterher waren wir in der Kirche — erzählten und ließen uns Dias von den englischen Gästen zeigen.

Unvergeßlich auch der Taufgottesdienst 4 Jahre später, bei dem das Gesangsensemble aus Birmingham, das aus fünf Geschwistern aus der

Karibik bestand, den „Singing Stewards", seine Lieder vortrug. Die Kirche war brechend voll, ein kleiner dunkelhäutiger Junge krabbelte vorn im Altarraum herum (es war nicht der Täufling!), und die Stewards sangen: „He's got the whole world in his hand ..... he has the tiny little baby in his hand..." Das waren Gelegenheiten, bei denen alle in der Gemeinde begriffen: Die Kirche Jesu Christi reicht weiter als bis zu den Grenzen der eigenen Stadt.

Neben den Anlässen, die gewissermaßen von außen auf uns zukamen, gab es auch Themen, die auf der Tagesordnung standen und danach verlangten, behandelt zu werden. So haben wir versucht, uns die Ergebnisse der großen ökumenischen Konferenzen anzueignen — allen voran die ÖRK-Vollversammlungen von Nairobi und Vancouver, die Missionskonferenzen von Bangkok und Melbourne, aber auch die Sexismus-Konsultation in Berlin u.a.m. Meistens hatten wir das Glück, dazu mindestens einen Teilnehmer unter uns zu haben, der authentisch berichten konnte. Wir sangen und beteten Texte aus den betreffenden Konferenzen und gewannen so ein Stück Solidarität.

Noch wichtiger schien mir die Frage der Menschenrechte, besonders in Südafrika, wo sie durch Christen weißer Hautfarbe, die uns durch vielfache Kontakte nahe sind, verletzt werden. Im Zusammenhang damit ist von der Wandzeitung zu sprechen, die wir, die beiden Pfarrer der Gemeinde, abwechselnd schrieben und in der Kirche aushängten. Dabei lag immer ein Heft, in das die Besucher ihre Meinung zum Thema eintragen konnten und das intensiv genutzt wurde. Die Themen reichten von biblischer Theologie bis zu ethischen Fragen wie Abtreibung. Für mich war am aufregendsten die Wandzeitung, die ich anläßlich der Schülerunruhen in Soweto aushängte: „Soweto — der Name dieses Slumgebietes am Rand der südafrikanischen Stadt Johannesburg wird in die Geschichte der großen Massaker eingehen wie Oradour und Mylai" — so begann sie und endete mit einer Dokumentation der Friedensbereitschaft: einer schwarzen Hand der Freundschaft, die der Zulu-Häuptling Gatsha Buthelezi dennoch bekundete. Die Reaktionen reichten von voller Zustimmung bis zur Ankündigung des Kirchenaustritts. Es ist klar — eine solche Auseinandersetzung ist für eine Kirchengemeinde eine Herausforderung. Trotzdem ist es schmerzlich, daß der Kirchenvorstand der Alten Nikolaikirche die Wandzeitungen zwar eine Zeitlang schweigend ertrug, inzwischen aber von dieser Möglichkeit längst keinen Gebrauch mehr macht.

Weniger aufregend wird eine andere ökumenische Einrichtung empfunden, die sich bis heute erhalten hat: die englischsprachigen Gottesdienste

am Mittwochabend während der Sommermonate, in denen die Stadt von vielen Fremden besucht wird. Gebetsvorlagen sind Psalmen und Texte aus der Liturgie des ÖRK, gesungen wird aus dem ökumenischen Liederbuch „Cantate Domino". Der Gottesdienst endet nach anglikanischem Brauch mit einem Zusammensein bei einer Tasse Tee, mangels ausreichender Nebenräume in der Kirche selbst. Hier treffen sich Christen aus vielen Teilen der Welt. Die Gemeinde ist Gastgeber und kommt ins Gespräch mit dem Negerpastor aus Alabama, mit dem polnischen Konditor, der sich in Frankfurt niedergelassen hat; der Schwedin, die auf dem Weg nach Bossey ist; der Amerikanerin, die wieder zu ihrem afrikanischen Mann nach Kenia reist und sich etwas vor dessen „extended family" fürchtet. Besonders schön war, als in einem Sommer zwei junge Männer, ein Engländer und ein Ire, einträchtig jeden Mittwoch zum englischen Gottesdienst kamen. Beide machten gerade ein Industriepraktikum in Frankfurt.

Marlies Flesch-Thebesius

4. (a) *Der Frankfurter Missionstag*

Fünf- bis sechshundert sind es immer, Frauen, Männer, Jugendliche aus den Gemeinden des Propsteibereichs Frankfurt, die sich am ersten Sonntag im Februar zum Frankfurter Missionstag treffen. Die Zentralveranstaltung mit Arbeitsgruppen und Gottesdienst ist im Dominikanerkloster. Darüber hinaus hat der Missionstag eine Ausstrahlung auf viele Gemeinden (immerhin sind etwa die Hälfte der Gemeinden in der weltweiten Ökumene engagiert — durch Partnerschaften, Kontakte, Beteiligung an Kollekte-Projekten des Missionswerks usw.). Schon freitags finden in den einzelnen Dekanaten Abendveranstaltungen statt, und am Sonntagmorgen ist „Mission und Ökumene" in verschiedenen Konkretionen das Thema in vielen Gemeindegottesdiensten, mit Predigern aus den Partnerkirchen und dem Missionswerk.

Immer ist die Kollekte des Missionstags für eine Aufgabe unserer Partnerkirche, der Presbyterian Church of Ghana, bestimmt. Entsprechend häufig halfen schon Gäste aus Ghana, den Missionstag mitzugestalten, ebenso wie das der Frankfurter Missionsverein und Mitarbeiter aus vielen Gemeinden tun.

Wie sich das Verhältnis der sog. „jungen Kirchen" Afrikas und Asiens zu den hiesigen Missionsgesellschaften und Kirchen gewandelt hat und heute gelebte Partnerschaft im Vordergrund steht, so hat sich der Frank-

furter Missionstag gewandelt: Weg von der Einbahnstraße „Mission und Entsendung nach draußen" hin zum Bedenken und Feiern der Gemeinsamkeit in der weltweiten Ökumene. So ist es auch selbstverständlich geworden, daß die Vollversammlungen des ÖRK in Nairobi und Vancouver den jeweils folgenden Missionstag inhaltlich bestimmen; selbstverständlich auch, daß in den Festgottesdiensten des Missionstages Lieder anderer Kirchen gesungen werden, liturgisches Gut anderer Glaubensgemeinschaften einfließt, an Stelle der Mahlfeier auch eine Brotsegnung durch einen orthodoxen Priester stehen kann.

Wenn man die Missionstage der letzten 10 Jahre von der Thematik her vergleicht, wird aber noch etwas anderes deutlich: Zum „fernen Nächsten" kommt immer mehr der Nächste in den Mauern unserer Stadt! Ökumene ist vor unsere Haustür gerückt. Wenn wir sie da nicht wahrnehmen, bleibt das Feiern der weltweiten Ökumene ein wahrhaft „exotischer" Vorgang. Schon in der Einladung zum Missionstag 1975 heißt es: „Mission ist die Ausrufung der Frohbotschaft in aller Welt und bei uns." Was hier erkannt und, zunächst allgemein, formuliert wird, findet in den darauf folgenden Missionstagen immer mehr Beachtung: Die einzelnen Aussprachegruppen sehen nicht mehr nur Informationen aus dem Leben der Partnerkirchen vor, sondern immer mehr Gruppen beschäftigen sich mit den Menschen bei uns in der Stadt. So heißt es 1979 in zwei Arbeitsgruppen: „Ausländer — unsere Partner?" und „Ausgetretene — unsere Partner?" Schon im nächsten Jahr stehen neben den Arbeitsgruppen über die Partnerkirchen und über die Südafrika-Frage andere mit den Themen: „Amerikanische Christen in Frankfurt", „Evangelisch-Katholische Zusammenarbeit in den Ortsgemeinden", „Alkohol und Drogen", „Krankenhaus, Kranke und Alte". Und 1981 beschäftigt sich die Hälfte der Gruppen mit der Ökumene vor Ort: „Ökumenisches Zentrum Christuskirche", „Indonesier bei uns", „Das Psycho-Soziale Zentrum für Flüchtlinge", „Chilenische Emigranten in Frankfurt", „Die koreanische Gemeinde in unserer Stadt".

In dieser Doppelschau des Nächsten in der Ferne und direkt neben uns hat der Frankfurter Missionstag seine Spannung und sein Profil. Freilich kann er kontinuierliche Beschäftigung mit Fragen der Ökumene nicht ersetzen, lediglich Anstöße vermitteln und Gelegenheit bieten zum gemeinsamen Feiern und zur gegenseitigen Ermutigung der vielen kleinen Gruppen und der einzelnen, die in den Gemeinden arbeiten.

Trotz der genannten inhaltlichen Akzentverschiebung, die unsere aktuellen Probleme einbezieht, nehmen Jugendliche und junge Erwachsene leider nur wenig teil. Immer wieder hört man, daß schon das Wort „Missionstag"

falsche Assoziationen wecke und Jugendliche eher fernhalte als einlade. Doch vor übereilter Namensänderung muß wohl geduldige inhaltliche Information stehen und ein bewußtes Weitergehen in der angezeigten Richtung. Vielleicht kann der Frankfurter Missionstag dieses Problem aber auch einmal in einigen Arbeitsgruppen aufgreifen und sich damit selbst hinterfragen.

4. (b) *Sechs Jahre Ökumenische Werkstatt Rhein-Main — ein kirchliches Kleinlabor mit wichtigen Erkenntnissen über uns und die Dritte Welt*

Daß Armut und Unterdrückung nicht Gottes Handeln in der Welt, sondern menschliches Fehlverhalten widerspiegeln, daß Rüstung und Unterentwicklung in der Dritten Welt häufig direkt zusammenhängen, daß Hungerkatastrophen nicht mit verstärkt eingeflogenen Lebensmitteln der reichen Länder vermieden werden können, daß unser Konsumverhalten im Norden Auswirkungen auf das Elend in vielen Ländern des Südens hat — solche Erkenntnisse bleiben abstrakt und ohne Auswirkungen auf unser Verhalten, solange sie nicht im konkreten Einzelfall Gestalt annehmen, in ihrer Schlüssigkeit erkennbar werden und uns selbst einbeziehen. Hier setzt die Arbeit der Ökumenischen Werkstatt Rhein-Main (ÖW) ein, eine von sechs vergleichbaren Einrichtungen in der BRD, Teil des Amtes für Mission und Ökumene, angesiedelt in Frankfurt. Der Evangelische Regionalverband Frankfurt und die Landeskirche umrissen in einer Gründungsvereinbarung Anfang 1978 die Aufgabe der ÖW: „Die ÖW hat die Aufgabe, Anfragen und Anregungen der aus der Mission erwachsenen Partnerkirchen und aus der Ökumene im Sinne der ganzheitlichen Vermittlung des Heils an Gemeinden und Gruppen innerhalb des Gebietes der EKHN zu vermitteln. Das Spezifikum der ÖW ist die mediengerechte Form der Vermittlung von ökumenisch-missionarischen Informationen durch Spiele und Experimente mit Werkstattcharakter. Dazu gehört auch die Begegnung mit Ausländern und ausländischen Christen."

Die ÖW kann bis zu 25 Personen beherbergen und damit neben Tagesveranstaltungen auch Wochenenden und Seminare durchführen. Neben dem Leiter sind eine Referentin, ein Referent und ein Partner aus Übersee (bis vor kurzem ein Erwachsenenbildner aus Tanzania) für die inhaltliche Arbeit zuständig; dazu kommen nach Bedarf Referenten und Fachleute aus anderen Arbeitsgebieten. Wie in der ÖW „Ökumene" gesehen wird, kann aus dem Arbeitskonzept ersichtlich werden: „Ökumene wird hier über

interkonfessionelle Zusammenhänge hinaus im weiteren Sinne verstanden unter Einschluß ökumenisch verantworteter Mission, ökumenischer Diakonie, kirchlichen Entwicklungs- und Friedensdienstes, einschließlich der Auswertung des Dienstes an Ausländern im Gebiet der EKHN und des Dialogs mit anderen Religionen, Weltanschauungen und Kulturen."

Die Zielgruppen sind vielseitig, wobei dennoch Schwerpunkte zu erkennen sind: Konfirmandengruppen, Pfarrer und Vikare, Aktions- und Jugendgruppen aus Gemeinden, kirchliche Mitarbeiter aus Gemeinden und Dekanaten, Kirchenvorstände. Aber auch Frauengruppen, jugendliche Arbeitslose, Kindergottesdienst-Mitarbeiter, Lehrlinge, Jugendvertreter gehören zu den angesprochenen Zielgruppen.

Damit ist das Spektrum ziemlich weit, was nicht nur vorteilhaft ist: Kann ein so kleiner Kreis von Mitarbeitern so vielseitig arbeiten? Denn die Ansprüche, die die ÖW didaktisch und methodisch an sich selbst stellt, sind hoch; im Konzept von 1979 werden genannt:

— Das „lebendige Lernen in kleinen Lerngruppen, die auch außerhalb dieser einen Bildungsveranstaltung miteinander umgehen oder zusammenarbeiten",
— der „variable Einsatz verschiedener, aufeinander abgestimmter didaktischer Medien (von den audiovisuellen Medien über Lernspiele bis hin zu den diversen Möglichkeiten handwerklichen Erfassens von Zusammenhängen)",
— die „persönliche Begegnung mit Menschen verschiedener konfessioneller, religiöser, weltanschaulicher, sprachlicher, kultureller, sozialer und rassischer Prägung".

Eine rege Nachfrage beweist, daß die ÖW angenommen ist und daß ihre Arbeit im ökumenischen Kontext eine Lücke schließen hilft, die oft zwischen grundsätzlichen Erkenntnissen und ihrer Verwirklichung in kleinen Alltagsschritten klafft. Die exemplarische Arbeit an Einzelbeispielen (z. B. Entwicklungsfragen in Tanzania) ermöglicht sehr oft eine angemessene Übertragung in andere geographische Bereiche. Die Impulse der Vollversammlung des ÖRK von Vancouver sind in einer Seminar-Reihe aufgegriffen worden. Zuletzt kam eine evangelisch-katholische Gruppe unter gemischt-konfessioneller Leitung zur Beschäftigung mit dem Lima-Papier zusammen.

Im Bereich der ökumenischen Aktivitäten unserer Stadt hat die ÖW ihre Aufgaben gefunden. Ihre manchmal unbequemen Beiträge sind notwendig und hilfreich zur Bewußtseinsbildung.

Kuriosum am Rande: Trotz mehrfacher Anläufe ist es bisher nicht gelungen, die Studentinnen und Studenten aus Afrika und Asien, die in einem

kleinen Wohnheim unter dem gleichen Dach leben, wesentlich in die Arbeit einzubeziehen. Kritisches Nachfragen an dieser Stelle ist sicher angebracht.

4.(c) *Ausländer-Gemeinden in Frankfurt*

Frankfurt als „ökumenische Drehscheibe" — diese Charakterisierung hat sicher einiges für sich: die zentrale Bedeutung für den Flug- und Eisenbahnverkehr, die rege Internationalität durch Messen, Fachausstellungen, diplomatische und konsularische Vertretungen (bis hin zum Sitz des Kirchlichen Außenamtes, der, für viele unbegreiflich, nach Hannover verlagert wird); Banken, Versicherungen, Reisebüros, die Nähe vielseitiger Großindustrie mit Tausenden von Arbeitnehmern aus dem Ausland, die Universität und die Fachschulen mit einer großen Zahl ausländischer Studenten, besonders aus der Dritten Welt — das alles trägt bei zur Bedeutung der Stadt als „ökumenischer Drehscheibe".

Auf diesem Hintergrund ist die wachsende Zahl von Ausländergemeinden zu sehen, die sich besonders in Ballungsgebieten bilden und ein Dach über dem Kopf suchen — eine Aufforderung für uns, die „Ökumene vor Ort" wahrzunehmen.

Ein besonders großes „Dach über dem Kopf", gleich für mehrere Gemeinden, ist das Ökumenische Zentrum Christuskirche am Beethovenplatz. Dort haben seit mehr als fünf Jahren 5 Gruppen Hausrecht:

— Die Koreanische Evangelische Gemeinde Rhein-Main
— Die Serbisch-Orthodoxe Gemeinde des Hl. Lukas
— Die Allafrikanische Christliche Gemeinde Frankfurt
— Der Evangelisch-Lutherische Gebetsverein Frankfurt
— Die Evangelische Personalkirchengemeinde Christus-Immanuel

Die Beschreibung der fünf Gruppen, ihrer Eigenarten und ihrer Wirkung aufeinander (besonders die Allafrikanische Gemeinde stellt ein interessantes, nicht immer einfaches Experiment dar) ist in der hier gebotenen Kürze nicht möglich. Daß man sich gegenseitig bei besonderen Festgottesdiensten besucht und mitwirkt, daß man gemeinsam die Jahrestage des Ökumenischen Zentrums und Jubiläen der einzelnen Kirchen feiert, die Verabschiedung oder Einführung einzelner Pfarrer gemeinsam begeht — all das gehört zu den Selbstverständlichkeiten des Ökumenischen Zentrums und führt zu vielen Kontakten im gemeinsamen großen Raum des Zentrums selbst und darüber hinaus. Dabei immer wieder überraschend für die deutschen Teilnehmer: die multikulturelle Vielfalt, die Herzlichkeit und die Kinderfreundlichkeit.

Kleinere Gottesdiensträume für die einzelnen Gemeinden und kleine Küchen ermöglichen, daß sonntags jede Gruppe ihren Gottesdienst eigener Prägung feiern und auch danach noch gesellig beisammenbleiben kann. Ökumene in ihrer konfessionellen und nationalen Verschiedenheit und doch auch immer wieder in Gemeinsamkeit — das wird in der Christuskirche in besonders guter Weise möglich.

Neben den genannten Gemeinden benutzen noch andere Gruppen die Christuskirche als Treffpunkt für Veranstaltungen:

— Das „Psychosoziale Zentrum" mit Gruppen aus Nationen, die von dieser Einrichtung begleitet werden.
— Der „Afrikanische Kulturverein" mit Informationsabenden und Festen, zunehmend in Zusammenarbeit mit der Allafrikanischen Gemeinde.
— Der „Interessenverband der mit Ausländern verheirateten deutschen Frauen" mit Informationsveranstaltungen und Festen.
— Die organisierten „Gruppen der Flüchtlinge aus Äthiopien".

Aber es gibt noch weitere Gemeinden von Christen anderer Länder, die das Dach mit Frankfurter Kirchengemeinden teilen:

— die Indonesische Gemeinde, ein Zusammenschluß verschiedener Kirchen Indonesiens (PERKI), trifft sich zu ihren Gottesdiensten und dem anschließenden Beisammensein in der Matthäuskirche,
— die Griechisch-Orthodoxe Kirche konnte sich in dafür freigestellten Räumen der Dreifaltigkeitsgemeinde einrichten,
— die Koptisch-Orthodoxen Christen haben eine Heimat in der alten Kirche der Bethlehemgemeinde gefunden,
— die Italienische Katholische Gemeinde kommt etwa 6 mal im Jahr aus dem ganzen Stadtgebiet zu Festgottesdiensten und ökumenischen Gottesdiensten in der Peterskirche zusammen. Dabei blieb es nicht: Petersgemeinde und Italienische Katholische Gemeinde haben inzwischen eine gemeinsame Adventsfeier und ein gemeinsames Sommerfest durchgeführt, auch Bibel- und Glaubensgespräche. Auf dem Plan stehen weitere gemeinsame Vorhaben.

Philip Potter sagte bei der Einweihung der Christuskirche: „In der Kirche fangen wir heute gerade an wiederzuentdecken, daß wir als Kirche eine Heimat sein sollten, die Menschen einlädt, wie Christus alle Menschen zu sich einlud. Fremde sollen sich zu Hause fühlen."

Hartmut Grimm

Die VII. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes

Eine Bewertung aus Budapest

„Budapest 1984" — das wird wohl als ein in mancher Hinsicht bedeutendes Datum in die Geschichte der lutherischen Weltfamilie einziehen. Zum ersten Male trat da die wichtigste Versammlung der Kirchen lutherischer Reformation in einem Land der sogenannten „Zweiten Welt" zusammen. Sie füllte damit eine lang vermißte und für viele auch schmerzliche Lücke in der Reihe der bisherigen Vollversammlungen. Und ebenfalls zum ersten Male tagte dieses weltweite lutherische Gremium in einer kleinen Diasporakirche des geschichtlichen Luthertums — nach Skandinavien, Deutschland, den Vereinigten Staaten von Amerika und Finnland, wo die gastgebenden Kirchen alle selbst Millionenkirchen sind. Evian 1970 war — wie wir wissen — mehr ein Sonderfall, eine schnelle Notlösung ohne eigentlichen lutherischen Hintergrund am Ort. Und in Daressalam (1977) kamen die Delegierten des Weltluthertums in einem südlichen Entwicklungsland der sogenannten „Dritten Welt" zusammen. Hat sich diese tapfere Wahl des Versammlungsortes bewährt? Darüber wird wohl die Kirchengeschichte das letzte Wort sagen. Zur Zeit versuchen wir alle, erste Bruchstücke der Ereignisse dieser großen Begegnung aufzugreifen.

Deshalb sei es hier erlaubt, eine vorläufige Bewertung durch einen Theologen aus Budapest zu wagen, der selbst dabei war, an den Vorbereitungen von Anfang an teilnahm und einige Versammlungen solcher Art in anderen Teilen der Welt schon früher erlebt hat. Seine Erwägungen beziehen sich auf vier Fragen: 1. Wie bewertet jemand aus der Gastgeberkirche die thematisch-theologische Arbeit der Vollversammlung? 2. Wie beurteilt er die Bedeutung und Einbeziehung des besonderen Kontextes am Ort der Tagung? 3. Worin sieht er die Bedeutung dieser Begegnung für das Weltluthertum? 4. Und schließlich, wie betrachtet er ihre Auswirkungen auf die gastgebende Kirche selbst? Die Antworten können zur Zeit lediglich bruchstückhaft und von nur persönlicher Prägung sein — aber das trifft auch auf andere Auswertungen zu. Dennoch wird dieser Schritt einer Bewertung aus dem geringen Abstand von drei Monaten gewagt.

1. *Hatte die VII. Vollversammlung inhaltlich ein „Defizit an Theologie" oder war sie ein „Wachstum an Wahrheitssinn"?*

In bezug auf den theologischen Gehalt der Vollversammlung sind die Meinungen sehr unterschiedlich. Einige Kritiker sagen: „Es war da viel zuviel an Theologie." Andere wiederum stellen fest: „Es war zu wenig an Theologie, besonders an lutherischer Theologie; zu viele aktuelle Tagesthemen standen auf dem Programm, und zu wenig von Luther und vom Spezifisch-Lutherischen war darin wahrzunehmen."

Die Themenwahl selbst wurde allgemein mit Recht gelobt, so auch in Ungarn. Es ist heute eine wichtige Aufgabe, den Gläubigen in der Welt eine echte, tragende Hoffnung zu geben. In einer Zeit weitverbreiteter Hoffnungslosigkeit und tiefer

Furcht vor der Zukunft war es ein großer Dienst allen Christen gegenüber, auf die Hoffnung in Christus von vielen Seiten her hinzuweisen.

Die christliche Hoffnung wurde auch im Sinne eines Endzieles, einer ewigen Zukunft, untersucht. Diese Seite unserer Hoffnung wird oft vernachlässigt. Auch in der Botschaft der Vollversammlung wurde erst nach der Plenardiskussion ein größerer Akzent auf sie gelegt. Andererseits wurden aber — und das dürfen wir nicht für gering achten — auch die Auswirkungen dieser letzten „großen Hoffnung" auf unsere kleineren, irdischen, „vorletzten" Hoffnungen erörtert. Die Hoffnung in Christus erwies sich auch in den Verhandlungen von Budapest — wie schon damals bei Luther — als eine dynamische, tätige Hoffnung, die unser ganzes irdisches Leben beherrscht und unsere ethischen Entscheidungen ständig bestimmt.

Die kritischen Stimmen, die „mehr Theologie" gewünscht hätten — besonders mehr von Luther und mehr vom „lutherischen Spezifikum" —, hatten gewiß recht. Sie haben aber vielleicht doch nicht völlig bedacht, daß

— grundlegende theologische Fragen auch auf Grund von aktuellen Tagesproblemen wie ökumenische Zerspaltung, Rassendiskriminierung, Welthunger, Drohung einer nuklearen Weltkatastrophe usw. zu Wort kommen können. Auch im Lutherischen Weltbund sind seit Helsinki 1963 die aktuellen Weltprobleme immer mehr in den Vordergrund geraten und theologische Probleme wurden immer stärker im Zusammenhang mit diesen Tagesproblemen erörtert;
— in dem Maße, wie theologisch-fachlich ausgebildete Kirchenleiter und Theologieprofessoren ihre Plätze an Vertreter von anderen bedeutenden, wichtigen kirchlichen Interessengruppen (Frauen, junge Leute, Laien usw.) abtreten, nimmt in einer Vollversammlung die Möglichkeit zu ausführlichen theologischen Diskussionen im engeren Sinne des Wortes ab; die Fragen werden mehr vom Praktischen, vom Alltagsleben der Kirche und der Christen aufgeworfen und nicht von theologisch-systematischen Gesichtspunkten her; eine Vollversammlung wird so immer weniger als eine tieflotende theologische Konsultation vorstellbar sein;
— man mit Bedauern zugleich die schon lange kritisierte Tatsache feststellen muß, daß auch in Budapest zu wenig Zeit für die Plenardiskussion der Vorträge und für eine echte Sektionsarbeit übriggeblieben ist. Es waren einfach zu viele Vorträge und dazu noch zu lange Korreferate. Auch die Sektionsarbeit war von Anfang an so sehr auf Ergebnisse — Empfehlungen und Beschlüsse — ausgerichtet, daß zur eigentlichen Besprechung der Probleme in den bewußt heterogenen Arbeitsgruppen viel zu wenig Zeit verblieb.

Einige kritische Stimmen haben behauptet: in Budapest habe auch der Lutherische Weltbund den Fehler anderer internationaler kirchlicher Organisationen nachgeahmt, nämlich ethische Aufgaben des heutigen christlichen und kirchlichen Lebens in den Vordergrund zu stellen und dadurch an einer „echten theologischen Arbeit" zu verlieren. Auch diese Kritik ist nur teilweise gerechtfertigt. Denn unser Christusglaube muß ständig in eine selbstlose, helfende Liebe umgesetzt werden — oder er ist kein echter Glaube! Wir geben dem Apostel Paulus recht: der Glaube wirkt innerhalb dieser Welt durch die Liebe (vgl. Gal 5,6). Deshalb sind wir dankbar für alle Vorträge — besonders für die von Josiah Kibira, Klaus-Peter Hertzsch, Emmanuel Abraham, Carl-Friedrich von Weizsäcker u.a. —, die den ethisch-

sozialethischen Folgerungen des christlichen Glaubens heute gründlich nachgeforscht und sie unter die Hoffnung in Christus gestellt haben. Wenn man auf einer lutherischen Vollversammlung über ethische Aufgaben spricht, sollte es ganz selbstverständlich sein, daß man darunter eine im biblischen Christusglauben begründete ethische Verhaltensweise versteht. Und manche Theologen, die sich kritisch zur „diakonischen Theologie" in den osteuropäischen Kirchen äußerten, hätten dabei nicht vergessen dürfen, daß diese theologische Richtung ihren Kern ebenfalls im biblisch-reformatorischen Christusglauben hat.

Auf diese Weise entstand die interessante Situation, daß sich neun Sektionen der Vollversammlung mit Weltproblemen befaßten wie Kriegsgefahr, Welthunger, Zerstörung unserer Umwelt, Informationszeitalter, Menschenrechte, Gerechtigkeit für Frauen und für junge Leute in Gesellschaft und Kirche usw. Lediglich vier Sektionen konzentrierten sich auf ausgesprochen kirchliche Fragen wie Verkündigung und Mission, Gottesdienst, lutherische Ökumenizität und Erziehung des ganzen Gottesvolkes. Bedeutet dies, daß die Genfer Organisatoren der Vollversammlung die echten theologischen Fragen und die eigentlichen kirchlichen Probleme irgendwie vernachlässigt haben? Unserer Überzeugung nach war dies nicht der Fall. Theologisch-kirchliche Probleme können auch heute nur im Zusammenhang mit den existentiellen Problemen des Menschen wie der Gesellschaft erörtert werden. Wir geben denen recht, welche die VII. Vollversammlung als eine „intensive Arbeitstagung" auf theologischer Grundlage gelobt haben. Solche Beurteilung las man in der Presse des Weltluthertums, aber auch in der Presse anderer Kirchen, nicht selten sogar in Tageszeitungen, die den „Wahrheitssinn", also die Sensibilität der Vollversammlung für die heutigen existentiellen Fragen des modernen Menschen und unseres Atomzeitalters, hervorhoben.

2. *Wurde der besondere Kontext der VII. Vollversammlung vernachlässigt oder richtig ausgenützt?*

Man findet hier ebenfalls durchaus entgegengesetzte Meinungen. Man hörte kritische Stimmen, welche feststellten, daß „der Sozialismus während der Vollversammlung nicht stattfand", daß die Ergebnisse eines christlich-marxistischen Dialogs gerade bei einer Vollversammlung in Ungarn nicht berücksichtigt und die besonderen geistlichen Erfahrungen der osteuropäischen Kirchen zu wenig beachtet wurden. Andere hingegen fanden, daß die Ost-West-Probleme gegenüber der Nord-Süd-Problematik zu sehr im Mittelpunkt standen und daß die Wahl der neuen Amtsträger des Lutherischen Weltbundes viel zuviel Zeit und Kraft beanspruchte.

Man kann wohl nicht behaupten, daß die gastgebende Kirche nicht genügend bereit gewesen wäre, ihre theologischen Einsichten, kirchlichen Erfahrungen und konkreten Probleme den Besuchern aus aller Welt nahezubringen. Viele haben sogar behauptet, daß der Höhepunkt der Vollversammlung der Besuch von neunhundert offiziellen Gästen in mehr als hundert Gemeinden der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Ungarn war. Die gastgebende Kirche wollte damit allen Teilnehmern der Vollversammlung die Möglichkeit anbieten, das Leben der Stadt- und Dorfgemeinden in diesem Teil der Welt aus eigener Anschauung kennenzu-

lernen. Es waren darüber hinaus ständig Hunderte von Besuchern aus allen Teilen der lutherischen Heimatkirche an der Vollversammlung anwesend. Sie freuten sich über die Gelegenheit, mit den Vertretern der lutherischen Weltfamilie ins Gespräch zu kommen. Ein ganzer Abend schließlich war dem Sich-Vorstellen der Gastgeberkirche gewidmet. Die Lutherische Kirche in Ungarn — in Kooperation mit der benachbarten Slowakischen Lutherischen Kirche — legte der Vollversammlung ein sorgfältig ausgearbeitetes theologisches Dokument in deutscher und englischer Sprache vor, in welchem sie ihre Stellungnahme zu den Fragen des Hauptthemas, der drei Unterthemen sowie der dreizehn Sektionsthemen abgab.

Es war also Gelegenheit genug, sowohl die theologische Einstellung wie auch das kirchliche Leben einer Kirche in sozialistischem Kontext kennenzulernen. Die Lutherische Kirche von Ungarn war freilich auch darauf bedacht, ihre eigenen Überzeugungen und ihre Selbstdarstellung nicht allzusehr in den Mittelpunkt zu rücken. Sie hat es völlig akzeptiert, nur den Rahmen für diese Begegnung bereitzustellen, daß der eigentliche Inhalt aber von Genf aus bestimmt werde. Viele von uns haben aber vermißt, daß kein einziger Vortrag den besonderen theologischen Einsichten und geistlichen Erfahrungen der Mitgliedskirchen im neuen gesellschaftlichen Kontext Osteuropas sowie dem Problem des christlich-marxistischen Dialogs gewidmet war.

Nach vielen Kämpfen und vielen Hindernissen wurde von den Delegierten der Vollversammlung zum erstenmal ein Präsident aus einer osteuropäischen Kirche — und zwar aus einer Diaspora-Kirche — gewählt. Leider können wir nicht leicht vergessen, daß die äußeren Begleiterscheinungen dieser Wahl für die Kirchen in Osteuropa wenig erfreulich waren. Desto mehr hofft man aber, daß der am Ende doch mit klarer Mehrheit gewählte neue Präsident in der Zukunft Vertrauen und Kooperationsbereitschaft auch von denen bekommen wird, die seiner Kandidatur gegenüber kritisch eingestellt waren.

Wenn es schon auf der Vollversammlung selbst — aus verschiedenen Gründen — nicht gelang, die theologischen Einsichten und Erfahrungen der osteuropäischen Kirchen, die unter völlig neuen Voraussetzungen die Treue ihres Glaubens und die Dynamik ihrer ethischen Verantwortung oft bewiesen haben, zu Wort kommen zu lassen, so hofft man, daß dies in der Zukunft möglich sein werde. Der Lutherische Weltbund will die besondere Stimme seiner osteuropäischen Mitgliedskirchen gewiß nicht vermissen. Es ist unsere Erwartung und Hoffnung, daß die Vollversammlung in Budapest dazu manche neuen Impulse gegeben hat.

3. *Worin sieht man bei uns die Bedeutung der VII. Vollversammlung für das Weltluthertum?*

Obwohl das Hauptthema von Budapest *„In Christus — Hoffnung für die Welt"* nicht immer im Vordergrund stand, wurde es doch klar: der christliche Glaube und die Hoffnung in Christus führen uns aus dieser Welt keinesfalls heraus. Im Gegenteil: Im Licht des ewigen Gottesreiches werden unsere irdischen, alltäglichen Aufgaben noch wichtiger, und aus dieser Hoffnung heraus bekommen wir auch die Kraft, die Aufgaben in dieser Welt ernst zu nehmen, in helfende Worte und Taten umzusetzen. Christen müssen — das ist wohl die Hauptbotschaft von Budapest für

die lutherischen Kirchen der Welt — die „Fackelträger der Hoffnung" in ihren besonderen Situationen werden, eine Hoffnung, die sie zur Mission und zum Dienst der Nächstenliebe in dieser Welt mobilisiert.

Das Luthertum, die Kirche der Reformation, muß ökumenisch geöffnet und zugleich identisch mit ihrem eigenen Wesen sein. Was diese Grundforderung bedeutet, haben ausgezeichnete Vorträge und ein umfangreiches Sektionsdokument über *„Ökumenische Verpflichtung und lutherische Identität"* betont. Nach unserer Erfahrung war die Vollversammlung alles andere als nur eine konfessionelle Sondertagung. Sie hat Tore und Fenster auf die große Gemeinschaft aller Kirchen und Christen hin geöffnet, Wege und Zwischenstationen auf dieses große Ziel hin erörtert und neue Impulse für die Lutheraner in aller Welt auf dem gemeinsamen ökumenischen Weg gegeben. Nicht nur die Anwesenheit von Kardinal Willebrands, des Kardinal-Primas der römisch-katholischen Kirche Ungarns sowie der Leiter aller anderen ungarischen Kirchen, sondern auch die betonte Behandlung des jüdisch-christlichen Dialogs waren ein klares Zeugnis für die ökumenische Öffnung in Budapest.

Eines der Zentralthemen war *die Mission:* die Verkündigung der guten Botschaft für alle, die das Evangelium noch nicht kennen. Referate, Diskussionsergebnisse und ein wertvolles Arbeitsdokument haben auch dieses Thema in den Vordergrund gerückt, obwohl manchmal auch harte Kritik an seiner bisherigen Gestalt und seinem Inhalt ausgeübt wurde. Da diese Kritik gerade aus den sogenannten „Missionskirchen" der Dritten Welt kam, müssen die Aussagen von Budapest die lutherische Weltfamilie ernsthaft beschäftigen, sie müssen vielseitig analysiert und ihre Konsequenzen klar für die zukünftige Praxis der Kirchen auf dem Gebiet der Mission akzeptiert werden.

Liebe und Gerechtigkeit — diese beiden biblischen Begriffe wurden während der VII. Vollversammlung so konkret behandelt, wie man es sich für lutherische Christen nur wünschen kann. Lutherische Theologie und Lebensführung wurden in der Vergangenheit — in vielen Fällen auch zu Recht — kritisiert, weil sie wenig Sinn für die Heiligung des Alltags bewiesen und zu wenig die praktischen, ethischen Konsequenzen unseres Glaubens und unserer Hoffnung aufzeigten. Diese Vollversammlung hat einen klaren Gegenbeweis geliefert. Vielseitig und realitätsnah wurden die Analysen der konkreten Not im Leben unserer modernen Welt als Folge der menschlichen Sünde aufgezeigt, aber auch die Wege zur Heilung und Heiligung. Schreckensbilder des Welthungers, die tausend Gesichter des Todes und des Leidens, der bedrückenden wirtschaftlichen und sozialen Ungerechtigkeit, der Zerstörung der Schöpfung Gottes, unserer Umwelt, haben uns die unmenschliche Größe der Aufgaben einer verantwortlichen, christlichen Nächstenliebe aus unserem Christusglauben heraus klar gezeigt, aber auch die Quelle, woher wir — Kirchen und Christen — zu diesen unermeßlichen, dringenden Aufgaben täglich Kraft erhalten können. Menschenrechte, Rassendiskriminierung, Gerechtigkeit für Frauen, für junge Leute, für die Behinderten, für die Kinder in Kirche und Gesellschaft als unaufschiebbare, konkrete Aufgaben der christlichen Liebe wurden uns allen klar. Vor allem zwei Schwerpunkte hat „Budapest 1984" hier — für viele Teilnehmer unvergeßlich — gesetzt: die Aufgabe, in Gerechtigkeit und Liebe sowohl zu den Opfern der Rassendiskriminierung vor allem in Südafrika zu stehen als auch

in derselben Gerechtigkeit und Liebe für die volle Einbeziehung, in Form einer echten und vollen Partnerschaft, der Frauen und der Jugend in das Leben der Kirche sich einzusetzen. Die manchmal dramatischen Ereignisse dieser Vollversammlung haben hoffentlich vielen im Weltluthertum die Augen für diese Aufgaben geöffnet — und auch neue Kräfte dafür in Bewegung gesetzt!

Schließlich, aber nicht zuletzt, hat diese Vollversammlung auch klare, wichtige Wegweisung in den Problemen der rasenden Aufrüstung und einer drohenden atomaren Weltkatastrophe gegeben, die Millionen von Menschen beschäftigen. C. F. von Weizsäckers Vortrag stellte mit ernster Realität die Größe der Gefahr vor alle Teilnehmer. Ein gutes Arbeitsdokument aus der Jugendkonferenz und ein wertvolles anderes Dokument aus der Sektionsarbeit haben hier die konkreten Linien christlicher Verantwortung heute klar aufgezeigt. Manche Teilnehmer — besonders aus Osteuropa — haben Hinweise auf die konkreten ethischen Aufgaben der Christen und Kirchen auf diesem Gebiet gerade in der Schlußbotschaft an die Kirchen stark vermißt. Eins wurde aber allen Teilnehmern klar und wird hoffentlich auch die lutherischen Kirchen der Welt beschäftigen: Kirchen und Christen sind gegenwärtig von ihrem Herrn mehr als je in der Geschichte dazu berufen, „über alle politischen und ideologischen Grenzen hinweg Brücken zwischen den Völkern zu schlagen" (Botschaft der Vollversammlung), mit allen Mitteln der Kirchen die drohende atomare Vernichtung abzuwenden und den Weg zu *Frieden und Gerechtigkeit* für alle Völker der Welt soweit irgendmöglich zu bahnen. „Budapest 1984" wird, so hoffen wir, auch in dieser Hinsicht eine wichtige Station in der neueren Geschichte des Weltluthertums darstellen.

4. *Worin besteht die Bedeutung der Vollversammlung für die Lutherische Kirche in Ungarn?*

Was die Wirkung dieser großen lutherischen Versammlung auf die gastgebende Kirche selbst betrifft, brachten die drei Jahre der Vorbereitung für sie eine „heilsame Belastung" und die drei Wochen der Begegnung — auch die Jugendkonferenz einbegriffen — eine so vielseitige Bereicherung, daß man deren Wert kaum überschätzen kann.

Die mehrjährige *Vorbereitung* auf die Vollversammlung wurde von zwei Ausschüssen geleitet: von einem großen organisatorischen Ausschuß mit neun kleineren Unterausschüssen und etwa fünfzig Mitarbeitern sowie von einem kleineren theologischen Ausschuß mit achtzehn Mitgliedern, welche für die inhaltliche Vorbereitung in der Heimatkirche, in den sechzehn Pastoren-Arbeitsgemeinschaften und in den Gemeinden sowie für die Ausarbeitung des schon erwähnten gemeinsamen ungarisch-slowakischen Studiendokumentes verantwortlich waren. Die Vollversammlung brachte eine starke Bewegung in die Heimatkirche: Kirchen und Parochialgebäude wurden im ganzen Land erneuert; Frauenkreise bereiteten Geschenke in Gestalt wertvoller Handarbeiten vor; Kirchenchöre hielten monatelang Proben ab; Millionen Forint wurden von den Gemeinden zur finanziellen Unterstützung der großen Veranstaltung in Budapest gesammelt usw.

Während der drei Wochen im *Sommer 1984* waren in unserer Heimatkirche wirklich alle Augen auf die Sporthalle von Budapest gerichtet. Autobusse und Sonder-

züge brachten Tausende der glücklichen Gemeindemitglieder, welche am Eröffnungs- und Schlußgottesdienst teilnehmen konnten, herbei. Die Freude an der Wahl des neuen Präsidenten war eine Freude der ganzen Kirche, die sich selbst durch diese Wahl geehrt fühlte. Einhundertzehn Gemeinden bereiteten den neunhundert Besuchern aus aller Welt einen unvergeßlichen Begegnungssonntag. Manche Kritiker haben die „Fülle der Tische" beanstandet; sie hätten auch daran denken sollen, daß dies nur die „Fülle der Liebe" zu den seltenen Gästen aus der ganzen lutherischen Welt war — vielleicht eine „Sünde", die man aber in diesem Fall verzeihen kann.

Manche Kritik wurde auch gegenüber den „traditionellen Formen" der ungarischen Gottesdienste und des kirchlichen Lebens geäußert — gewiß mit Recht. Die Treue zum Althergebrachten und wenig Begeisterung für neue, modische Formen waren jahrhundertelang die Stärke unserer Kirche und zugleich auch eine Treue zum Wesentlichen. Hoffen wir, daß die Vollversammlung auch in dieser Hinsicht „heilsame Bewegung" für neue Formen mit demselben Inhalt für uns bringen wird!

Ich kann diese Bewertung nicht schließen, ohne Worte eines aufrichtigen Dankes an die vielen, bekannten und namenlosen Mitarbeiter des Lutherischen Weltbundes und an die Teilnehmer der Vollversammlung aus aller Welt auszusprechen. Sie haben nicht nur dem Weltluthertum viel Wertvolles auf den gemeinsamen, weiteren Weg mitgegeben, sondern auch der lutherischen Diaspora-Kirche an den Ufern der Donau ein neues Bewußtsein ihrer Sendung, ein neues Gefühl ihrer Zugehörigkeit zu einer weltweiten Glaubensgemeinschaft geschenkt. Für uns war das der wichtigste Ertrag dieser Begegnung: eine neue Hoffnung für die Zukunft. Hoffnung in Christus, der uns wie auch unsere Kirchen und die ganze Welt in seiner gnädigen Hand hält.

Gyula Nagy

Jubiläum mit Blick in die Zukunft

200 Jahre Evangelisch-methodistische Kirche

Im Theologischen Seminar der Evangelisch-methodistischen Kirche in Reutlingen wurde im Frühjahr das Jubiläumsjahr eingeläutet, im österreichischen Hollabrunn fand eine europäische Glaubenskonferenz statt. Jedesmal waren Vertreter vieler europäischer Länder aus Ost und West anwesend. In den Gemeinden gab es am 2. Advent Gedenkgottesdienste. Die kirchlichen Zeitschriften haben umfassend berichtet, und die regionalen Konferenzen haben sich alle dem gemeinsamen europäischen Thema „Gott dienen — ein Leben lang" zugewandt. Am Ende des Jahres kann man getrost feststellen, daß das methodistische Kirchenjubiläum weder ein nostalgisches Wesley-Gedächtnis noch eine Glorifizierung der Vergangenheit, in der Kirchenbildung ausschließlich durch missionarischen Gemeindeaufbau geschah, auch keine konfessionsbewußte Zelebration methodistischen Kirchenbewußtseins war. Was Bischof Sticher von der „europäischen Theologischen Tagung" im Frühjahr schrieb, kann man getrost auf den Verlauf des ganzen Jahres

übertragen. Er bemerkte einen „positiven und hoffnungsvollen Grundton, der die Tagung durchzog, gleich fern von methodistischem Triumphalismus wie von engem Konfessionalismus und müder Resignation, aber durchdrungen von gesundem Sendungsbewußtsein...".

Schon das Thema „Gott dienen — ein Leben lang" führte über die bedrängende Gegenwart und über die Enge der eigenen Denomination hinaus. Nicht nur, daß es die Frage nach dem Rest des Lebens ständig stellte und damit in die Zukunft wies („ein Leben lang"), nicht nur, daß es inmitten einer Leistungsgesellschaft an das leistungsfreie liturgische Dienen vor Gott (latreuein) erinnerte, sondern auch, daß diese Worte seit den Tagen der Alten Kirche im Benedictus als Canticum, d.h. als täglich wiederholtes Morgengebet im Rahmen der wechselnden Lesungen zunächst in den Gemeinden und dann in den Klöstern gesungen wurde. Es war eine wunderbare Vergewisserung, sich vor Augen zu stellen, daß seit vielen Jahrhunderten täglich in der Frühe des Tages Männer und Frauen beten: „Gott hat uns erlöst und uns gegeben, daß wir ihm dienen — ohne Furcht — ein Leben lang in Heiligkeit und Gerechtigkeit, die ihm gefällig ist" (Luk 1,74f).

Was hat das Jubiläumsjahr für die Zukunft erbracht?

1. Die Europäische Theologische Tagung in Reutlingen und die Europäische Glaubenskonferenz in Hollabrunn (Österreich) sind schon von den Programmplanern her deutlich in den ökumenischen Horizont gestellt. Referenten aus lutherischer, reformierter, baptistischer und katholischer Tradition haben theologische und kirchliche Vorträge gehalten oder — an der Glaubenskonferenz — Grußbotschaften überbracht. Auch die Gedenkgottesdienste in den Gemeinden am 2. Advent bezogen den ökumenischen Aspekt unübersehbar mit ein, denn auch zu ihnen wurden Vertreter landeskirchlicher, freikirchlicher und römisch-katholischer Nachbargemeinden „als Zeichen christlicher Liebe und Bruderschaft" eingeladen, wie es in dem gemeinsamen Einladungsbrief hieß. In der ökumenischen Verflechtung mit anderen Teilen der einen Kirche Jesu Christi wurde ein wichtiger Aspekt des methodistischen Erbes gelebt und gestaltet, ja es sollte deutlich werden, daß Kirche heute nicht anders als in ökumenischer Verbundenheit ihren Auftrag der umfassenden Mission erfüllen kann und darf.

2. Die Teilnehmer der Tagungen auf den verschiedenen Ebenen haben für ihre Kirche gelernt, daß ökumenische und zwischenkirchliche Begegnung mehr bedeutet, als nach einem reichlichen Jahrhundert der Diskriminierung und Demütigung nun als Bruderkirche anerkannt zu sein. Ökumenische Gemeinschaft setzt Partnerschaft voraus, in der das Erbgut anderer Zweige der Kirche Jesu Christi entdeckt, anerkannt, kritisch hinterfragt und als Bereicherung des eigenen christlichen Lebens aufgenommen werden kann. Selbst die brüderliche Kritik ist heute nicht mehr ausgeschlossen. Professor Per Lønning vom Institut für Ökumenische Forschung des Lutherischen Weltbundes in Straßburg formulierte in seinem Vortrag: „Ihr steht uns nahe genug, um uns zu verstehen, und fern genug, um uns in entschleiernder Perspektive zu sehen." Immer deutlicher erkennen die methodistischen Christen aber auch, daß ökumenische Partnerschaft bedeutet, Auskunft über die eigene Theologie geben zu können und die Spiritualität und die Geschichte der

eigenen Tradition in einer Weise erläutern zu können, daß der Partner das Charisma zu erkennen vermag und kritisch hinterfragen kann. Solche Begegnung setzt voraus, daß Glieder der methodistischen Kirche sich ihrer eigenen Identität ohne konfessionelle Enge gewiß sind. Die Frage nach der methodistischen Identität, die gleichsam der heimliche rote Faden des Kirchenjubiläums war, bringt für die Methodisten keine konfessionelle Rückbesinnung, da ihr Wirken von Anfang an ökumenisch war. Es zeichnet sich bereits deutlich ab, daß das Jubiläum in der Frage kritischer Selbstvergewisserung einen notwendigen Beitrag geleistet hat.

Welche theologischen und kirchlichen Aspekte sind es, die deutlicher ins Blickfeld getreten sind

Neben das Bewußtsein, daß methodistische Theologie von der Soteriologie (Lehre vom Heil) bestimmt ist, trat wieder deutlicher hervor, daß die Väter des Methodismus daraus *Konsequenzen für die Ekklesiologie* (Lehre von der Kirche) gezogen haben. Dabei stand nicht so sehr die europäische Fragestellung nach der Freikirche im Vordergrund, sondern die Frage nach der Verbindlichkeit des Glaubens, der in der Verbindlichkeit der Gemeinde gelebt und in der größeren Gemeinschaft der Kirche in der Gestalt der „Konferenzen" praktiziert wird. Den individualisierenden Kongregationalismus, und hier war ein deutlicher Impuls der Reutlinger Theologischen Tagung, haben die Methodisten durch das Gemeinde- und Konferenz-Verbundsystem, von den Methodisten Konnexionalismus genannt, überwunden (Bischof F. Schäfer DD, Zürich). Konnexionalismus bedeutet, daß Vertreter der Gemeinden (Pastoren und Laien) miteinander konferieren und dabei für ihren jeweiligen Zuständigkeitsbereich verbindliche geistliche Lebensordnungen schaffen und zugleich Entscheidungen treffen; es bedeutet, daß sich Gemeinden und Konferenzen gegenseitig in geistlicher, aber auch wirtschaftlicher Hinsicht unterstützen und durch ihre verbindliche Gemeinschaft einen leibhaftigen Ausdruck für die Einheit der Glaubenden finden. Das entsprechende Organ, „die Konferenz" (auf den verschiedenen Ebenen), ist nicht zuerst Verwaltungsorgan, sondern ekklesiologisches Strukturelement. Gemeinden und Konferenzen sind aufgrund ihrer theologischen Vorentscheidung „Sozialgestalt des Evangeliums" (M. Marquardt).

Eine zweite, vertiefende Erfahrung war, daß *der internationale Charakter der Kirchenstruktur* in der methodistischen Kirche nicht nur eine zufällige Gegebenheit ist, sondern daß diese theologische Qualität der Kirche angesichts einer politisch zerrissenen Welt, angesichts des sozialen Gefälles zwischen Nord und Süd und angesichts des ethischen Pluralismus einer normenlos gewordenen Weltgesellschaft eine zunehmende Bedeutung gewinnt. Wenngleich die Ortsgemeinde jeweils die ganze Kirche Christi repräsentiert, so ist doch auf die weltweite strukturelle Einheit als theologische Manifestation nicht zu verzichten, um sichtbar und erfahrbar zu machen, daß der Heilige Geist als das Band des Friedens alle umfaßt, die an Jesus Christus glauben, ob arm oder reich, ob schwarz oder weiß, ob Europäer oder Amerikaner, ob als Kind oder im Glauben getauft.

„Die Einheit des Handelns Gottes an uns und durch uns" (W. Klaiber), die gleichsam die Spannung zwischen erfahrener Rechtfertigung und gelebter Heili-

gung beschreibt, ist eine alte Frage methodistischen Theologisierens in einem geographischen Bereich, der deutlich von dem nachdrücklichen Hinweis auf die Rechtfertigung bestimmt ist. Bereits in der Mitte des 18. Jahrhunderts fragten die Methodisten: „Was sollen wir lehren? — Wie sollen wir lehren? — Was sollen wir tun?" (John Wesley 1744). Die erfahrene Gnade Gottes führte im Methodismus zu einem legitimen Aktivismus, der voller Dynamik war. Unzählige Male hat John Wesley darauf hingewiesen, daß der Glaube in der Liebe tätig ist. In dem Wissen der Einheit des Handelns Gottes „an uns und durch uns" wird auch die frühere Frage vom objektiven Heilsangebot Gottes und der subjektiven Heilsannahme in der Bekehrung über den Schritt der Konstituierung des Heils hinausgeführt. Erkennt man die Einheit des Handelns Gottes *für uns, an uns und durch uns,* dann hat das für die evangelistische Verkündigung und den diakonischen Einsatz mutmachende Konsequenzen.

Die Erfahrbarkeit der Kraft Gottes ist ein altes methodistisches Thema. Schon John Wesley schrieb den kühnen Satz: „Keiner ist ein Christ, bis er es erfährt". Aber auch der durch Gottes Gnade erneuerte Mensch erfährt, daß biblische Erkenntnis durch Erfahrung des Glaubens und durch Bestätigung in der Gemeinschaft erhellt und mit Leben erfüllt werden kann. Auf der Reutlinger Theologischen Tagung war die Internationalität der Kirche und ihre weltweite Gemeinschaft nicht nur mit klarem Kopf vermittelte Erkenntnis, sondern auch die Erfahrung des erwärmten Herzens. Man kann ohne Übertreibung sagen, daß sowohl an der Theologischen Tagung wie an der Hollabrunner Glaubenskonferenz das Geschenk neuer Gotteserfahrung geistliche und theologische Impulse verbunden hat. Die Abendmahlsfeiern, das gemeinsame Hören in den Bibelarbeiten, die Gemeinschaft im Beten und Singen ließen neu erfahren, daß Gott als „Gefäße der Gegenwart Gottes" (W. Klaiber) *evangelische Gnadenmittel* für uns hat, die er in freier Gnade nützt, um Menschen durch sie zu segnen.

Ermutigende Neubesinnung

„Wesley als theologischer Lehrer! — Ein Gedanke, der den meisten von uns (Methodisten) vor zehn Jahren wahrscheinlich noch als Phantasterei erschienen wäre" (R. Minor, DDR): Kontinentaleuropäische Methodisten haben (noch längst nicht alle!) erkannt, daß John Wesley einen Platz in der gesamtchristlichen Tradition zugewiesen bekommen muß (H. Nausner/Österreich). Konfessionelle und nationale Enge in der Geschichtsschreibung müssen die Kirchenhistoriker schnellstens überwinden, damit ein Prozeß gegenseitiger Bereicherung einsetzen kann. Umgekehrt steht der kontinentaleuropäische Zweig der methodistischen Kirche noch vor einer kritischen Integration der reformatorischen Botschaft, wiewohl er sich ihr Grundanliegen längst zu eigen gemacht: die Rechtfertigung des Sünders allein aus Gottes freier Gnade. Aber die Rezeption erfolgte — geprägt durch unsere nächsten ökumenischen Nachbarn — mehr im Sinne einer unreflektierten Anpassung an den großen Bruder als in einem wirklichen theologischen Gespräch, das jetzt gerade erst (mit der VELKD) begonnen hat.

In Reutlingen wurde das theologische Fragen und Suchen, das Denken und Reflektieren einzelner, die von recht unterschiedlichen Ausgangspunkten her-

kamen, zusammengetragen und ein wenig gebündelt. Dabei sind Ansätze erkennbar geworden, den Schritt von einer angepaßten zu einer partnerschaftlich verantworteten Theologie und Praxis zu tun. Die europäischen Methodisten haben sich auf den Weg gemacht, die alten Wesleyanischen Fragen: „Was sollen wir lehren? — Wie sollen wir lehren? — Was sollen wir tun?" als ökumenische Partner am Ende des 20. Jahrhunderts neu zu beantworten.

Karl Heinz Voigt

Zusammenwirken in zwischenkirchlichen Beziehungen*

1. Zwischenkirchliche oder um den für viele zum Reizwort gewordenen Begriff „ökumenische" Zusammenarbeit zu gebrauchen, ist keine Option für die Kirche, sondern gehört zu ihrem Wesen. Keine Kirche stellt für sich selbst die Fülle des Volkes Gottes dar. Die Gemeinde Jesu ist immer größer als die jeweils eigene Kirche. Es gehört zur Glaubwürdigkeit der Kirchen, daß sie trotz aller, z.T. sehr tiefgreifender und damit auch Zusammenarbeit begrenzender Unterschiede deutlich machen, daß ihr Herr einer ist, Jesus Christus.

2. In den letzten Jahren ist im ökumenischen Bereich ein Trend zu einer Konfessionalisierung zu beobachten. Das hängt gewiß mit angesichts vieler Unsicherheiten neu aufgebrochenem Suchen nach der jeweils eigenen Identität zusammen, aber auch mit Personen (z.B. dem jetzigen Papst) oder mit Jubiläumsfeiern (Lutherfeiern, EmK-Jubiläum). Besinnung auf die jeweilige Identität, die jeweils spezifischen Gaben, die Gott einer Kirche anvertraut hat, kann zu klarem und überzeugenderem Dienst verhelfen. Sie birgt aber auch die Gefahr neuer Abgrenzungen. Entscheidend wird sein, die eigene Identität und die eigenen Gaben in die eine, heilige, allgemeine Kirche einzubringen und zum Lernen von anderen bereit zu sein.

3.1 Die letzten Jahre haben neue Angriffe seitens ganz verschiedener Gruppierungen gegen „die Ökumene", wie sie im Ökumenischen Rat der Kirchen, in regionalen Kirchenräten oder Arbeitsgemeinschaften christlicher Kirchen gesehen wird, gebracht. Das hat den Bischofsrat unserer Kirche veranlaßt, die Beziehungen unserer Kirche zum ÖRK und zum Nationalen Kirchenrat der USA zu untersuchen. Für uns ist dabei wichtig zu wissen, daß wir dem Ökumenischen Rat der Kirchen nur über unsere Gesamtkirche (also ohne direkte deutsche Vertretung) angehören. Die Studie (in emk-aktuell vom Juli 1984 auszugsweise veröffentlicht) stellt u.a. fest: „Das Engagement unserer EmK in ökumenischer Zusammenarbeit mit anderen christlichen Kirchen ist verwurzelt in biblischem Zeugnis, in unserem Wesleyanischen Erbe und in unserem grundlegenden Kirchenrecht." Das Hauptergebnis der

* Auszug aus dem Bericht „Kirche für Andere" von Bischof Hermann Sticher auf der Zentralkonferenz der Evangelisch-methodistischen Kirche in der Bundesrepublik und West-Berlin vom 24.-28.10.1984 in Nürnberg zu den ökumenischen Beziehungen.

Studie besagt: „Keine Anschuldigungen ... sind gewichtig genug, daß sie ein Ausscheiden unserer Kirche aus dem Ökumenischen und dem Nationalen Rat der Kirchen oder eine Beendigung ihrer Unterstützung durch unsere Gemeinden rechtfertigen würden". Zum umstrittenen „Sonderfonds zur Bekämpfung des Rassismus" erklärt die Studie: „Keine regulären oder besonderen Opfer unserer Gemeinden wurden zur Unterstützung des ‚Sonderfonds' verwendet". Das trifft übrigens auch für uns in der Bundesrepublik zu.

3.2 Als Nachfolger des methodistischen Pastors Philip Potter wurde vor ein paar Monaten Emilio Castro, ebenfalls methodistischer Pastor, zum Generalsekretär des ÖRK gewählt. Castro wurde auch von Kritikern des ÖRK als eine um Vermittlung bemühte, Glauben und Leben, Evangelisation und soziales Engagement miteinander verbindende Persönlichkeit bezeichnet. Er nimmt damit eine Brückenbauerfunktion wahr, die uns als Leuten der EmK an vielen Stellen zufällt, die aber auch viele innere Spannungen und Belastungen mit sich bringt.

3.3 Große Erwartungen werden in das in langjähriger Arbeit fertiggestellte Dokument über „Taufe, Eucharistie und Amt" des ÖRK gesetzt. Auch wir werden über unseren Ständigen Ausschuß für Theologie und Predigtamt eine Stellungnahme erarbeiten.

3.4 Auch im Bereich der innerdeutschen Ökumene, vor allem in der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West), spürt man etwas von retardierenden Trends. Zwar hat man an einer längerfristigen Zielplanung gearbeitet, aber erwartete und mögliche Schritte nach vorn konnten kaum getan werden. Das schmälert nicht die vielfältige, nicht zuletzt vertrauensbildende Arbeit, die durch die ACK und ihre Organe getan wird.

3.5 Mehr Bewegung in der Zusammenarbeit der Kirchen liegt in unseren Beziehungen zu einzelnen Landeskirchen oder konfessionellen Zusammenschlüssen. Ich denke dabei an die bedeutsame Phase der vertieften Zusammenarbeit über Vereinbarungen, wie sie mit der VELKD vorgesehen oder mit einigen Landeskirchen (im Feld der Vokation von freikirchlichen Religionslehrern oder des Übertritts von Kirchengliedern) abgeschlossen oder in Vorbereitung sind.

3.6 Auf Ortsebene entwickeln sich die Dinge sehr unterschiedlich. Gerade hier — aber auch auf anderen Ebenen — ist erkennbar, wieviel von den beteiligten Personen und ihrer Einstellung abhängt.

3.7 Verstärkt hat sich die Zusammenarbeit in der Vereinigung Evangelischer Freikirchen. Die neue Ordnung, die dem Präsidium mehr Verantwortung übertragen, gleichzeitig dessen Entscheidungen an die Ratifizierung durch die kirchlichen Leitungsgremien gebunden hat, hat sich bewährt. Die VEF-Arbeit wird stärker in den Mitgliedskirchen und -bünden wirksam.

Ein Novum für die VEF war die gemeinsame Anstellung eines freikirchlichen Medienbeauftragten. Überhaupt hat die Frage der neuen Medien und der für notwendig erachteten Zusammenarbeit mit den öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten (wie bisher oder noch verstärkt) und dem Evangeliums-Rundfunk Wetzlar über die sonstigen Bereiche unserer freikirchlichen Zusammenarbeit hinaus viel Zeit und Kraft gefordert.

Die Mitgliedschaft der VEF wurde durch die Aufnahme in die Gastmitgliedschaft des „Christlichen Gemeinschaftsverbands Mülheim/Ruhr", der „Kirche des Nazareners" und der Heilsarmee wesentlich erweitert.

3.8 Unsere Mitarbeit in der Evangelischen Allianz, im Hauptvorstand wie auf Ortsebene, beruht nach wie vor auf der Überzeugung, daß die bewußte Zusammenarbeit der Glaubenden als Personen ihren Sinn hat. Freilich muß anerkannt werden, daß jeder einzelne Glaubende auch eingebunden ist in seine Kirche oder seinen Verband. Die geistliche Kraft der Evangelischen Allianz erwies sich immer am stärksten in der Kraft des gemeinsamen Gebets und in gemeinsamer Evangelisation, also im positiven Bezeugen des Glaubens.

3.9 Sehr hilfreich für uns ist unsere Mitarbeit in den Gremien der Arbeitsgemeinschaft kirchlicher Entwicklungsdienst (AGKED) mit ihren verschiedenen Instrumenten, der Evangelischen Zentralstelle für Entwicklungshilfe (EZE), des Evangelischen Missionswerks (EMW) oder „Brot für die Welt". Diese letztgenannte Hilfsorganisation, der wir seit ihrer Gründung vor 25 Jahren angehören und bei der wir als Kirche immer noch die höchsten Pro-Kopf-Spenden einbringen, sieht sich vermehrt Angriffen auf ihre Arbeitsweise ausgesetzt. Aus meiner eigenen und sehr direkten Erfahrung kann ich sagen, daß „Brot für die Welt" nach wie vor unser volles Vertrauen und unsere Unterstützung verdient. Das schließt nicht aus, daß auch bei einem solchen, aus reicher Erfahrung arbeitenden Hilfswerk Pannen nicht zu vermeiden sind.

Die Größe der Aufgaben für Länder der Dritten Welt, im Bereich der Katastrophenhilfe oder des Kampfes gegen den Hunger in der Welt fordert „konzertierte Aktion"; die Kräfte einer Kirche allein wären viel zu schwach, um effektive Hilfe leisten zu können.

Hermann Sticher

Gottes Volk dient in Hoffnung

Mennonitische Akzente für die Ökumene

Während im Sommer letzten Jahres die Generalversammlung des Lutherischen Weltbundes in Budapest tagte, kamen an die 8000 Mennoniten zur Elften Mennonitischen Weltkonferenz in Straßburg zusammen. „In Christus — Hoffnung für die Welt" war das Thema der einen, „Gottes Volk dient in Hoffnung" das der anderen. Von Straßburg nach Budapest reisten als Gesandte und Beobachter das mennonitische Ehepaar Anny und John Howard Yoder. Der Lutherische Weltbund seinerseits schickte einen Gruß von Budapest nach Straßburg, der noch während der Tagung erwidert wurde. Die Parallelität der beiden Versammlungen auf Weltebene liegt auf der Hand und ist von beiden Seiten auch zur Kenntnis genommen worden. Für eine weitere Einschätzung dieses Phänomens wäre allerdings ein genauer Vergleich nötig. Ich möchte dafür eine Hilfe bieten, indem ich die mennonitische Seite unter die Lupe nehme, jetzt über die 11. Weltkonferenz in Straßburg berichte und später zwei weitere Ereignisse von ökumenischem Interesse anschließe, eine reformiert/mennonitische Konsultation sowie den Versuch der Mennoniten in der Bundesrepublik Deutschland, einen Zusammenschluß auf nationaler Ebene zustande zu bringen.

Mit den 8 000 Konferenzbesuchern in Straßburg waren mehr als 1 % der 730 000 getauften Mennoniten in der Welt anwesend. Die relativ hohe Zahl erklärt sich aus dem offenen Charakter der Weltkonferenzen. Alle Mennoniten oder sonst Interessierte sind eingeladen. Es handelt sich nicht in erster Linie um eine Delegiertenkonferenz, die gemeinsame Beschlüsse zu erarbeiten hätte, sondern um das Zusammenströmen möglichst vieler Glaubensgeschwister verschiedenster Art und Herkunft, die sich kennenlernen, wiedersehen, anregen, auferbauen wollen. So bestimmt auch die Satzung den Zweck des Ereignisses: Gemeinschaft, gegenseitiger Austausch und die Anregung von gemeinsamen Interessen- und Aktionsgruppen sind die Hauptziele.

Wer aus der Bundesrepublik Deutschland stammt, dem müssen, wenn er eine Mennonitische Weltkonferenz mitmacht, die evangelischen Kirchentage in den Sinn kommen: die Menschenmenge, in der man sich verlieren kann; die Vielfältigkeit des Programms, aus dem man sich, schweren Herzens auf anderes verzichtend, das Einleuchtendste aussucht; die Möglichkeit, in kleineren Interessen- und Arbeitsgruppen mitzuwirken und originelle Leute kennenzulernen; das überraschende Wiedersehen alter Freunde, für die man dann aber doch zu wenig Zeit hat; die Exaltation der Stimmung, wenn man für vier Tage einschwingt auf ein weltbewegendes, für den christlichen Glauben zentrales Thema; aber auch die Ermüdungserscheinungen bei den ewig von Veranstaltung zu Veranstaltung wandernden Massen. Von den bundesdeutschen Teilnehmern hatten viele das schon auf den Kirchentagen mitgemacht.

Sind die Kirchentage auch viel größer, so haben die mennonitischen Weltkonferenzen eine buntere Besucherpalette. Dominierend waren noch über ihren Anteil an der Gesamtzahl der Mennoniten hinaus die Nordamerikaner. Die mennonitischen Reisebüros, die eine Rekordkonjunktur verzeichneten, müssen ganze Pulks von Charterflugzeugen hin und her geschickt haben; aus den Annoncen in den meist internationalen mennonitischen Zeitschriften hat man zwei Jahre lang ablesen können, wie Straßburg auch als touristisches Ereignis aufgezogen wurde.

Dabei hatte man die Mennoniten der dritten Welt jedoch nicht vergessen. Viele Gemeinden in Europa übernahmen die Patenschaften für Besucher aus den währungsschwachen Ländern, und auch aus Nordamerika hatte man beträchtliche Gelder für den Reisefonds gesandt. So begegnete man in Straßburg Indianern aus Brasilien und Paraguay, Lateinamerikanern aus Argentinien und Honduras, plattdeutsch sprechenden Mennoniten aus Bolivien und Mexiko, Schwarzen aus Zaire, Nigeria und Zimbabwe, Indern und Indonesiern. Ähnlich muß das Völkergemisch von Juden und Judengenossen am Pfingsttag in Jerusalem ausgesehen haben. Ob man sich allerdings allein auf Grund des Heiligen Geistes, ohne die vielen freiwilligen und die wenigen bezahlten Dolmetscher hätte verständigen können (jeder in seiner eigenen Zunge), ist fraglich.

Die Altersstruktur der mennonitischen Weltkonferenz war ausgeglichener als die der Kirchentage. Die sicher sehr zahlreichen Jugendlichen überwogen nicht. Sie waren großenteils in Arbeitslagern und als Organisationshelfer eingesetzt, hatten also wichtige Aufgaben und waren überall auf der Bildfläche zu sehen. Es gab aber ebenso viele ältere Besucher und auch solche im mittleren Alter. Ein Sonder-

programm für Kinder war sinnvoll in das allgemeine Programm integriert und erlaubte den Eltern, eigenen Interessen nachzugehen.

Im Mittelpunkt des offiziellen Programms standen die vier Vorträge am Vormittag, die das Thema auffächerten und die in zahlreichen Gruppen, aber auch vor einem Plenum am Podiumstisch diskutiert werden sollten. Vor allem der Vortrag des Amerikaners Ronald S. Sider hätte es verdient gehabt, ausgiebig auf seine Stichhaltigkeit und seine Konsequenzen hin bedacht zu werden. Unter dem Thema „Gottes Volk versöhnt" sprach Sider die versammelten Glieder der „historischen Friedenskirche" auf das Vermächtnis ihrer pazifistischen Väter hin an und hielt ihnen vor, sie hätten ihre Friedenstradition mißverstanden, indem sie die Wehrlosigkeit im privaten Bereich ernst nähmen, im öffentlichen aber ihre Hoffnung auf die Abschreckungsstrategie setzten. Demgegenüber müsse man sich durch den ganzheitlich verstandenen „Schalom" in ein versöhnendes Volk verwandeln lassen, welches das hirnverbrannte zwanzigste Jahrhundert in Frage stelle. Nicht passive Wehrlosigkeit habe Jesus vorgelebt, sondern gewaltlosen aggressiven Widerstand gegen das Böse. Wenn im Kreuz Jesu Christi Gottes Art, mit seinen Feinden umzugehen, offenbart sei, wäre damit auch der Weg gezeigt, den die so versöhnten ehemaligen Feinde Gottes angesichts der Not dieser Welt einschlagen müßten. Sider forderte deshalb von seinen Zuhörern, sie sollten sich darauf vorbereiten, „zu Tausenden zu sterben". Frieden zu stiften sei nicht weniger kostspielig, als Kriege zu führen. Wenn sich heute einige wenige in Nicaragua wehrlos zwischen den sich bedrohenden Fronten niederließen, könne das nur symbolisch gemeint sein, müsse aber doch eigentlich in viel größerem Maßstab geplant werden. Die historischen Friedenskirchen sollten einen Anfang machen und in den nächsten drei Jahren 25 Millionen Dollar in die Entwicklung einer ausgebildeten gewaltlosen Friedenstruppe und deren Strategie stecken. Würde man die andern christlichen Kirchen einladen, sich uns anzuschließen, und gemeinsam vorgehen, könnte man eine waffenlose Friedenstruppe von hunderttausend Personen bilden, die an solchen Brennpunkten wie Nicaragua/Honduras zwischen den Fronten die Schläge einsteckt, die andern zugedacht seien. „Das Ergebnis wäre nicht Utopia oder gar die Abschaffung des Krieges. Aber es könnte unsern zitternden Planeten vom Abgrund zurückreißen."

Wahrhaftig ein Appell, der eine Antwort von seiten der Zuhörer verdient gehabt hätte! Aber da das Vormittagsprogramm sich durch zusätzliche Darbietungen in die Länge gezogen hatte, blieb für die anschließenden Gesprächsgruppen keine Zeit, die Tragweite der Gedanken auch nur zur Kenntnis zu nehmen und zu verdeutlichen, geschweige denn sich mit dem Inhalt auseinanderzusetzen. Und es war schon der vorletzte Tag der Konferenz! Die verbleibenden Stunden hatte man bereits verplant. Also konnte man nur hoffen, die Delegierten und Besucher würden den bereits gedruckt vorliegenden Vortrag nach Hause in die Gemeinden mitnehmen, damit er dort um so gründlicher bedacht und diskutiert werden könnte.

Keine Entscheidungsplattform

Das Schicksal des Beitrags von Ronald S. Sider illustriert, daß man von einer Mennonitischen Weltkonferenz keine theologisch fundierten Beschlüsse von wesentlicher Tragweite erwarten darf. Denn auch wenn man die allgemeine Bühne

der Konferenz, die so sehr der eines Kirchentags gleicht, verläßt und nach der Arbeit der engeren Delegiertenversammlung der MWK fragt, wird man kaum anderes zu Gesicht bekommen.

Die Delegierten- oder Mitgliederversammlung der MWK besteht aus den Abgeordneten der 143 Gruppen oder „Konferenzen" von Mennoniten in 57 Ländern plus noch je einem Abgeordneten von fünf Kontinenten. Da die größeren „Konferenzen" von zwei oder drei Abgeordneten vertreten werden, könnten theoretisch an die 170 Delegierte die Mitgliederversammlung besuchen. Faktisch sind aber lediglich ca. 110 Delegierte gemeldet, und auf den verschiedenen Sitzungen in Straßburg waren nur 57 bis 91 davon zugegen.

Würde man nun denken, dies relativ kleine Gremium wäre als „Kopf" der MWK in der Lage, theologische Arbeit zu leisten, auf Grund derer man zu Beschlüssen gelangt, die den Glauben der weltweiten Mennonitenschaft zum Ausdruck bringt und durch entsprechenden Rückfluß auch wiederum beeinflußt, so würde man der Delegiertenversammlung zu viel zumuten. Sie trifft sich nur einmal in drei Jahren, zur Zeit der alle sechs Jahre einberufenen Weltkonferenzen nämlich und einmal dazwischen. Auf den Sitzungen während der Konferenz in Straßburg beschäftigte sie sich ausschließlich mit organisatorischen Fragen im Hinblick auf die Weltkonferenz selbst. Für theologische Arbeit oder für Initiativen, die daraus hervorgegangen wären, wäre keine Zeit gewesen. Die Impulse des Vortrags von Sider hätten von der Mitgliederversammlung nicht weiter verarbeitet werden können.

Es hat freilich im Rahmen der MWK oder auch nur in Verbindung mit ihr noch zahlreiche Veranstaltungen gegeben, die den Mangel der MWK an theologischer Kompetenz auszugleichen scheinen. An den Nachmittagen trafen sich 22 Arbeits- und 52 Interessentengruppen, die sich zum Teil wesentliche Themen gestellt hatten, wie z. B.

— Frieden und Gerechtigkeit in mennonitischer Sicht,
— das Zeugnis von Mission, Hilfswerk und Friedensdienst,
— Fallstudien zum Zusammenhang von Frieden und Gerechtigkeit,
— Verweigerung von Kriegssteuern,
— Apartheid,
— Menschenrechte,
— militärische Forschung und Industrie,
— Befreiungstheologie.

Diese Gruppen standen meist unter der Verantwortung von Organisationen oder von mehreren in der mennonitischen Welt bekannten Spezialisten, die sich sowieso mit dem Thema beschäftigt hatten und auf der Konferenz Gelegenheit zur Aussprache mit Gleichgesinnten suchten. Hier konnten Gedanken ausgetauscht und Pläne verabredet werden. Es ist auch damit zu rechnen, daß viele, die sich dort getroffen haben, nach der Konferenz miteinander in Verbindung bleiben und ihre Anliegen in die Gemeinden tragen. Insofern hat die MWK sicher eine Wirkung über sich selbst hinaus und wird das Anliegen von Sider in vielen Gemeinden besprochen werden. Aber es bleibt doch dabei, daß nicht „die Mennonitische Weltkonferenz" das Thema aufgegriffen hat. Und wenn es auch in Straßburg vorgetragen wurde, hat „die Konferenz" Siders Vorschläge nicht weiterentwickeln können. Die MWK bietet wohl die Gelegenheit, gehört zu werden, nicht aber die Plattform, auf der Entscheidungen fallen.

Die theologische Begründung dafür wäre in einem Kongregationalismus zu suchen, für den nicht eine Weltkonferenzspitze, sondern nur die einzelne Gemeinde der Entscheidungsträger sein kann — eine Ableitung aus dem lutherischen Gedanken des allgemeinen Priestertums, nach dem jeder Getaufte geistliche Vollmacht hat und von daher jeder Gemeinde das Recht zusteht, zu entscheiden, was rechte Lehre ist und welche Lehrer man wählt. Dazu kommt die täuferische Überzeugung, daß diese Vollmacht nicht mit der Kindertaufe gegeben sein kann, sondern nur mit der Taufe, die auf das Bekenntnis zu Jesus Christus hin erteilt ist und mit der die bekennende Person ein Glied am Leib Jesu Christi wird. Zusammengenommen ergibt das die Vorstellung von einer mündigen Gemeinde, die sich ihre Entscheidungen nicht durch eine höhere Instanz abnehmen lassen kann. Eine Weltkonferenz, auf der die dort versammelten Vertreter eine Entscheidung treffen oder auch nur eine Botschaft verabschieden würden, die nicht von der unteren Basis, also den Gemeinden, voll mitgetragen wird, würde sich eine Autorität anmaßen, die sie nicht haben kann. Daran kann auch ein formal korrektes Abgeordnetensystem von unten nach oben nichts ändern.

Man kann dasselbe aber auch vom Wesen des Bekenntnisses her begründen. Das christliche Bekenntnis bekommt seine Vollmacht durch die Übereinstimmung des Bekennenden mit seinem Wort. Es hat, wenn es das Bekenntnis einer Gruppe von Christen ist, in dem Maße Gewicht, als es von den Mitgliedern der Gruppe nicht nur mit dem Mund, sondern mit der Existenz getragen wird. Wollte die MWK also ein autoritatives Wort sagen, müßte es in Übereinstimmung mit der gesamten Basis geschehen, um nicht unwahrhaftig zu klingen. Das ist für eine solche Mammutkonferenz aber unmöglich.

Als Beispiel kann die Botschaft dienen, die im Jahr 1972 von der damals in Curitiba, Brasilien, tagenden 9. MWK verabschiedet wurde. Vom Inhalt her war es eine ausgezeichnete Botschaft. Sie beschrieb die beiden Richtungen, die es in der weltweiten Mennonitenschaft im Hinblick auf die Möglichkeit kirchlicher Stellungnahmen zu politischen Fragen gibt, äußerte sich erfreut über die gegenseitige Annäherung, formulierte die sich daraus ergebende Aufgabenstellung und sagte schließlich einige offene Worte zu den Verstößen gegen die Menschenrechte in Brasilien. Eine Botschaft der MWK? Nicht einmal die Tatsache, daß über sie im Plenum abgestimmt und daß sie dabei angenommen wurde, macht sie dazu. Denn das schnell verlesene und nur halb übersetzte Papier war von den meisten gar nicht verstanden worden, geschweige denn daß man es sich etwas hätte kosten lassen, den Beleg für die Existenz der brasilianischen Märtyrer („Blutzeugen") anzutreten. Man hatte den Rückflug nach Europa oder Nordamerika für den nächsten Tag gebucht. Ein nutzloses Papier? Sicher nicht, wenn man es für das nimmt, was es war, das Ergebnis der Besprechungen im kleinen Kreis des Präsidiums der MWK. Ohne Zweifel hatte man in diesem Gremium Fortschritte im gegenseitigen Verstehen und in der Beurteilung auch politischer Gegebenheiten gemacht, und sicherlich konnten andere daraus lernen. Insofern war es geeignet, in den Gemeinden weiterbesprochen zu werden und dort unten an der Basis meinungsbildend zu wirken.

Genau das aber gilt auch von dem Vortrag von Ronald S. Sider, den ich als Beispiel der Straßburger Konferenz hervorgehoben habe. Sicher wird er in den

Gemeinden gelesen und diskutiert, nicht als Stimme der Weltkonferenz, sondern als Stimme höchstens einer Gruppe unter den Mennoniten. Dabei muß er sicher viele Federn lassen — ob zu Recht oder zu Unrecht. Der lange und beschwerliche Weg durch die Köpfe der Gemeindemitglieder kann dem Wort, das Fleisch werden soll, nicht erspart werden. Das ist nicht nur ein didaktisches Problem.

Heinold Fast

Mitgliedschaft aus der Bundesrepublik Deutschland in Kommissionen und Arbeitsgruppen des ÖRK

Einheit I	Direktor	Mitglieder
Bossey-Ausschuß	Prof. Dr. A. Geense	Dr. Erika Schuchardt
Kommunikation	C. Boerma	Hans-Wolfgang Heßler
Glauben und Kirchenverfassung	Dr. G. Gaßmann	Prof. Dr. Wolfhart Pannenberg Prof. Dr. Gisela Kittel Prof. Dr. Dietrich Ritschl Bischof Dr. Paul-Werner Scheele
Kirche und Gesellschaft	Pfr. Dr D. Gosling	—
Mission und Evangelisation	Prof. Dr. Eugene Stockwell	Pastor Peter Sandner
Dialog	Rev. W. Ariarajah	OKR Michael Mildenberger Pfarrerin Ulrike Berger
Einheit II		
Kommission für kirchlichen Entwicklungsdienst	Pfr. J. Blanc	Prof. Dr. Gerhard Grohs
Kommission für Zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltdienst	N. Maro	OKR Warner Conring
Christliche Gesundheitskommission	Dr. E. Ram	Dr. Rainward Bastian
Programm zur Bekämpfung des Rassismus	Dr. A. Barkat	Bischof Dr. Martin Kruse
Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten	Ninan Koshy	Dr. Helga Gilbert

Einheit III

Erziehung	Dr. U. Becker	Johanna Linz
Theologische Ausbildung	Pfr. Dr. S. Armirtham	Prof. Dr. Peter Bloth
Erneuerung und Gemeindeleben	G. Cashmore	—
Frauen	Pfarrerin B. v. Wartenberg	Hildegard Zumach
Jugend	Pfr. Carlos Sintado	—

Chronik

Vom 3.–8.10. begegneten sich in Riva/Italien Vertreter der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und des (katholischen) Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE). Die Teilnehmer richteten eine „Botschaft an die Christen Europas" und verabschiedeten eine Erklärung zum Glaubensbekenntnis von 381 „Unser Credo — Quelle der Hoffnung". Höhepunkt war am 7.10. ein ökumenischer Gottesdienst in der Basilica San Vigilio in Trient.

Vom 3.–8.10. fand in Kavala/Griechenland das 7. Theologische Gespräch „Die Verkündigung des Evangeliums und die Feier der Hl. Eucharistie" zwischen dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) statt.

Ihm voraus ging vom 25.–29.9. in Kiew/UdSSR das 10. Theologische Gespräch „Der bischöfliche Dienst in der Kirche" zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der EKD. In einem nach dem Gespräch herausgegebenen Kommuniqué verurteilten beide Kirchen einen möglichen Atomkrieg als „Versündigung gegen Gott und seine Schöpfung".

Ebenso wie die EKD steht auch der Bund Evangelischer Kirchen in der DDR seit längerer Zeit im Dialog mit der Russischen Orthodoxen Kirche. Das fünfte dieser Gespräche fand vom 13.–16.11. in Sagorsk statt und hatte drei Hauptthemen: die Einschätzung der Lima-Konvergenzen durch beide Seiten, die Friedensaufgabe der Kirchen, die bevorstehende 1000-Jahrfeier der Taufe Rußlands im Jahr 1988.

Unter dem Titel „Die Kirchen: Gemeinschaft der Gnade" ist jetzt der Abschlußbericht des Dialogs zwischen dem Weltrat Methodistischer Kirchen und dem Lutherischen Weltbund veröffentlicht worden. Darin wird den Kirchen empfohlen, „volle Gemeinschaft in Wort und Sakrament" aufzunehmen.

Die Generalsynode der Kirche von England billigte auf der Herbsttagung in London mit der erforderlichen Mehrheit der Kammern, daß die Gesetzgebung für die Ordination von Frauen eingeleitet wird. Einer Meldung von KNA (12.12.1984) zufolge äußerte Kardinal Lustiger/Paris bei einem Besuch des anglikanischen Primas erhebliche Bedenken gegen diesen Beschluß: „Wenn es tatsächlich so kommt, bedeutet dies einen irreparablen Bruch nicht nur mit der katholischen, sondern auch mit den orthodoxen Kirchen."

„Nur in der Wüste wird die Kirche den Ruf Gottes hören, und nur dann kann Kirche Zeuge werden", so Allan Boesak/Kapstadt bei der Hauptversammlung des Reformierten Bundes, der Ende September in Mönchengladbach sein 100jähriges Bestehen feierte.

Beauftragte der EKD und Vertreter der Prager Christlichen Friedenskonferenz (CFK) trafen Ende November in Frankfurt zu einem Gespräch zusammen. Themen waren die Bewahrung des menschlichen Lebens vor der Vernichtung und die Frage von Frieden und Gerechtigkeit. Das Gespräch soll fortgesetzt werden und möglicherweise zu einer gemeinsamen theologischen Studienarbeit führen.

„Was gilt in der Kirche?" ist der Titel einer Studie, die die Arnoldshainer Konferenz Mitte Oktober verabschiedet hat. Die Studie befaßt sich mit den Wegen, auf denen in der evangelischen Kirche verbindliche Lehre zustande kommt.

An den besonderen Charakter des Sonntags erinnern die Katholische Deutsche Bischofskonferenz und der Rat der EKD in einem gemeinsamen Wort „Den Sonntag feiern". Darin wird auf die Bedeutung des Wechsels von Anspannung und Entspannung, von Tätigkeit und Ruhe für das menschliche Leben aufmerksam gemacht und der biblische Rang des Sonntags als „erster Tag der Woche" hervorgehoben.

Der Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden (BFP) beendet zum 31.12.1984 seine gastweise Mitgliedschaft in der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West). Grund ist die Ablehnung einer in bestimmten Zeichen und Institutionen sichtbar werdenden Einheit der Kirchen durch eine Mehrheit der Mitglieder. Den einzelnen regionalen Konferenzen des BFP bleibt aber freigestellt, in den regionalen oder lokalen ACKs weiterhin im Gaststatus mitzuarbeiten.

Von Personen

An die Stelle des zum anglikanischen Bischof von Johannesburg gewählten Tutu tritt zum 1.2.1985 der Theologe Christian Beyers Naudé als Generalsekretär des Südafrikanischen Kirchenrats.

Am 10.12. wurde in Oslo der Friedensnobelpreis 1984 an den südafrikanischen Bischof Desmond Tutu überreicht.

Der reformierte Theologe Arie Brower, stellvertretender Generalsekretär des ÖRK, ist als Nachfolger von Claire Randall zum Generalsekretär des Nationalrates der Kirchen Christi in den USA gewählt worden.

Die Europäische Evangelische Allianz hat auf ihrer Ratstagung in Gmünden/Österreich den baptistischen Pastor Helmut Grundmann/Burgwedel zum neuen Präsidenten gewählt. Der Europäischen Allianz gehören 16 nationale Allianzen an.

Als Ehrenstiftsherr des Klosters Loccum wurde der scheidende Generalsekretär des ÖRK, Philip Potter, durch den Abt des Klosters, Landesbischof Lohse, eingeführt.

Prof. Klaus von Schubert wurde am 24.11. in sein Amt als neuer Leiter der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) in Heidelberg eingeführt.

Unter großer Anteilnahme seiner Kirche beging das Oberhaupt der Bulgarischen Orthodoxen Kirche, Patriarch Maxim, Metropolit von Sofia, am 29.10. seinen 70. Geburtstag.

Michael Ramsey, bis 1974 Erzbischof von Canterbury, wurde am 14.11. 80 Jahre alt.

Am 15.11. starb im Alter von 76 Jahren der bayrische Altlandesbischof D. Hermann Dietzfelbinger, von 1967–73 Ratsvorsitzender der EKD und neben anderen ökumenischen

Ämtern im Weltluthertum Initiator und Mitbegründer des Ökumenischen Instituts des LWB in Straßburg.

Am 23.12. starb im Alter von 82 Jahren der Schweizer Pfarrer Heinrich Hellstern, langjähriger Direktor des Hilfswerks des Schweizerischen Kirchenbundes, der sich besonders um die Beziehungen zu den osteuropäischen Kirchen verdient gemacht hat.

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 10.12.1984)

I. *Grundsätzliches zur Einheit der Kirche*

Wie in den letzten Heften, so möchten wir auch diesmal die Aufmerksamkeit unserer Leser auf das Thema „Ökumene — Einheitsvorstellungen" lenken. Mehrere Gründe bzw. ökumenische Ereignisse haben die auffallend intensive Beschäftigung mit der zentralen Frage nach der Lage der Ökumene bzw. den Einheitsvorstellungen angeregt. Einige seien hier genannt: die VI. Vollversammlung des ÖRK in Vancouver, deren Nacharbeit offensichtlich nur schleppend vorangeht; die letzte Sitzung des Zentralausschusses des ÖRK vor allem durch den Wechsel im Amt des Generalsekretärs; die nach wie vor intensive Beschäftigung mit den Lima-Texten; die letzte Vollversammlung des LWB in Budapest, auf der u.a. auch eine Erklärung über „das Ziel der Einheit" verabschiedet wurde; die anhaltende Diskussion über „Grundkonsens und Grunddissens" usw. Eine große Anzahl von Beiträgen im letzten Quartal beschäftigt sich also sowohl mit grundsätzlichen Fragen der Ökumene als auch mit der Frage der kirchlichen Einheit.

Voran zwei Beiträge des katholischen Bischofs von Mainz, *Karl Lehmann,* „Gespräch" mit den Evangelischen Kommentaren, 12/1984, 687-690, zum Thema „Auf dem Weg zur einen Kirche" und „Ökumene auf dem Prüfstand", MD der Ökumenischen Centrale, Nr. 17/1984, ein Vortrag gehalten zum diesjährigen Reformationstag in der Frankfurter Katharinenkirche (auch in: Der Sonntag, Nr. 47/1984, 10–12).

Eine Reihe von weiteren Beiträgen beschäftigt sich speziell mit der Lage innerhalb des ÖRK, wobei Überlegungen über seinen künftigen Weg und Aufgaben angestellt werden. In diese Richtung gehen u.a. folgende Beiträge: *Peter F. Zimmermann,* „Wechsel oder Wende? Überlegungen zum weiteren Weg der Ökumene nach der ÖRK-Zentralausschußtagung 1984", Evangelische Monatsschrift, 11/1984, 299–301; *Armin Boyens,* „Eine Weltkonferenz ist kein Konzil. Fragen an den Ökumenischen Rat in Genf: Wie wichtig sind eigentlich die Kirchen als Entscheidungsträger?, Rheinischer Merkur, Nr. 46/1984, 23;

Heinz Joachim Held, „Künftige Aufgaben des Weltkirchenrats: den ökumenischen Familiensinn entwickeln", Evangelisches Monatsblatt, Dezember 1984, 5.

„Einheit in versöhnter Verschiedenheit" oder „Einheit in der Vielfalt" ist bekanntlich ein mehr von der evangelischen Christenheit favorisiertes Modell kirchlicher Einheit. Dazu gleich zwei wichtige Beiträge: *Thomas Ackermann,* „Ökumenische Vision. Einheit in der Vielfalt", Lutherische Monatshefte, 9/1984, 392–394, im Anschluß an die Erklärung des LWB in Budapest „Ökumenische Verpflichtung und lutherische Identität", und *Manfred Kießig,* „Eine ökumenische Ermutigung. VELKD-Bischofskonferenz für Schritte zur Gemeinschaft", ebd., 10/1984, 449–451, im Anschluß an die VELKD-Kundgebung über „Einheit der Kirche". Hierzu gehört sicherlich auch das kürzlich veröffentlichte „Memorandum" führender evangelischer *Ökumenischer Institute* über „Reformatorische Kirchen und Ökumenische Bewegung", epd-Dokumentation, Nr. 49a/84. Reformatorische Identität einerseits und ökumenische Verpflichtung andererseits sind zwei der Hauptgedanken dieses Memorandums.

Erinnert sei an dieser Stelle auch an die von H. Fries und K. Rahner vorgelegten 8 Thesen „Einheit der Kirchen – reale Möglichkeit" (darüber haben wir in früheren Heften berichtet), die bekanntlich nicht nur Zustimmung, sondern auch Kritik erfahren haben. Das zeigt sich auch im Beitrag von *Eilert Herms,* „Ökumene im Zeichen der Glaubensfreiheit. Bedenken anläßlich des Buches von Fries/Rahner, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit", Una Sancta, 3/1984, 178–200.

Die Frage der Einheit bzw. Kirchengemeinschaft steht schließlich im Mittelpunkt von bilateralen Dialogen auf internationaler und nationaler Ebene, worauf wir durch folgende Beiträge hinweisen möchten: zunächst allgemein *Leonard Swidler,* „Wahrheitsfindung im Dialog. Plädoyer für einen Paradigmenwechsel in der systematischen Reflexion", ebd., 3/1984, 201–218; *Kardinal Joseph Bernardin,* „Wichtigstes Mittel zur Erreichung der Einheit. Dialog zwischen den Kirchen macht gemeinsames Erbe stärker bewußt", KNA–ÖKI, Nr. 42–43/1984, 5–8; dann aber auch im eigentlichen Sinn von zwischenkirchlichen Dialogen: *Heinz Schütte,* „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament. Zum Ergebnis des lutherisch-katholischen Dialogs in Deutschland", ebd., Nr. 44–45/1984, 5–8, 5–9; *Damaskinos Papandreou,* „Die Orthodoxe Kirche und der Dialog zwischen Ost und West", Una Sancta, 3/1984, 219–223; *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, 85–120.

II. *Faith and Order / Zur Rezeption der Lima-Texte*

Einen besonderen Schwerpunkt in der Einheitsdiskussion bilden erwartungsgemäß die Lima-Texte. Je näher der Termin für die Abgabe der von den Kirchen erwarteten offiziellen Stellungnahmen (Ende 1985) rückt, desto intensiver werden die Lima-Texte diskutiert. Hier verweisen wir auf die „Stellungnahme zu den Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung ..." (eine der ersten überhaupt) des *Moderamens des Reformierten Bundes* in epd-Dokumentation, Nr. 45/84, 52–56, so-

wie auf einen ersten Kommentar dazu: „Unannehmbar?", Reformierte Kirchenzeitung, Nr. 10/1984, 254f. Die epd-Dokumentation Nr. 45/84 bringt außerdem eine Reihe interessanter Beiträge zu den Lima-Texten, so z.B. *Lothar Coenen,* „Zugluft im Glashaus. Eine Hilfe zum Verständnis der Lima-Texte, 1–10; eine Reihe evangelikaler Stimmen und Stellungnahmen, 33–51; eine kritische Auseinandersetzung mit evangelikalen Positionen von *Hans Vorster,* „Offener Brief an die Allianz", 11–32, sowie einen Beitrag von *Wenzel Lohff,* „Die größere Gemeinschaft. Lima-Texte und Leuenberger Konkordie", 65f. (erstmals veröffentlicht in Evangelische Kommentare, 10/1984, 544–547).

Das Oktoberheft, 3/1984, von Lutherische Theologie und Kirche ist allein der kritischen Beurteilung der Lima-Texte gewidmet; auch das Juliheft, 3/1984, von Mid-Stream hat nur das Studium und die Rezeption von Taufe, Eucharistie und Amt zum Thema.

Mit den Lima-Texten befaßt sich auch *Günther Gaßmann* in einer Reihe von Beiträgen in KNA-ÖKI, wo er neben Lima auch die zwei anderen bedeutenden Studienprojekte von Faith and Order unter dem Blickwinkel „Glauben und Kirchenverfassung vor neuen Aufgaben" untersucht, Nr. 51–53/1984. An dieser Stelle sei auch auf einige weitere Beiträge hingewiesen, die das Studienprojekt „Gemeinsames Aussprechen des apostolischen Glaubens heute" betreffen: *B. Schulze SJ,* „Das Glaubensbekenntnis ohne Filioque?", Ostkirchliche Studien, 2–3/1984, 105–120, sowie eine „Dokumentation" der gemeinsamen Tagung von KEK und CCEE (3.–8.10.1984) in Riva, die ja unter demselben Thema stand, epd-Dokumentation, Nr. 46/84, 1–44; 48–56 (s. auch KNA-Dokumentation, Nr. 24/1984).

Was die Lima-Texte im einzelnen betrifft, so sei u. a. hingewiesen auf die Beiträge von *Walter Kasper,* „Lima-Liturgie. Eucharistie ist Sache der Kirche", KNA-ÖKI, Nr. 41/1984, 5f., *Sigisbert Kraft,* „Die Eucharistische Liturgie von Lima", Una Sancta, 3/1984, 234–239, und *Per Lønning,* „‚Die eucharistische Vision' — eine neue Zusammenschau von Gottesdienst- und Bekenntnisgemeinschaft?", ebd., 224–233.

Zum Problemkreis um die Amtsdiskussion allgemein sei verwiesen auf: „Evangelisch-lutherische Thesen (VELKD) zum Verständnis des kirchlichen Amtes", ebd., 3/1984, 254f., auf *Mark Ellingsen,* „Luthers katholische Amtsvorstellung", ebd., 240–253 sowie auf zwei altkatholische Beiträge von *Cornelius Schmidt,* „Wie gefährlich ist die Frauenordination?", Christen heute, Nr. 8/1984, 6f. und *Konrad Liebler,* „Mann und Frau im Amt der Kirche?", ebd., Nr. 10/1984, 1–3.

III. *Befreiungstheologie im Widerstreit*

Zwei Gründe veranlassen uns vor allem, auch in unserer Zeitschriftenschau auf die anhaltende Diskussion zum Thema hinzuweisen: zum einen, weil die an sich römisch-katholische Problematik konfessionsübergreifend behandelt wird, und zum anderen, weil die Diskussion um die Befreiungstheologie grundsätzliche Fragen aufgeworfen hat, so z. B. das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft, christlicher Glaube und Politik, Fragen der christlichen Ethik und des entwicklungspolitischen Engagements der Kirche, speziell die Frage nach der Armut und den Armen heute.

An erster Stelle sei „Die Instruktion" der Glaubenskongregation des Vatikans „über einige Aspekte der Theologie der Befreiung" genannt, veröffentlicht u. a. in Herder-Korrespondenz, 10/1984, 464–475. *Ulrich Ruh* nimmt im selben Heft die Befreiungstheologie zum Anlaß, um in seinem Beitrag „Das Lehramt und die vielen Theologien", 441–443, „einige grundsätzliche und für Kirche und Theologie weitreichende Fragen" auszusprechen.

Einen systematischen Beitrag zum Thema liefert auch *Peter Hünermann,* „Lateinamerikas Staatsklasse und die Armen. Der gesellschaftliche ‚Ort' der Befreiungstheologie", ebd., 464–480, während *Gabriele Burchardt,* ebd., 480-487, ihren Beitrag zum Thema unter den Titel stellt „Rom urteilt zu undefiniert. Etappen eines noch ungelösten Konflikts".

Das katholische Informationsblatt Christ in der Gegenwart, Nr. 44/1984, 363f., befaßt sich in einem Artikel ebenfalls mit der Problematik der Theologie der Befreiung, wobei folgende Aspekte des Themas behandelt werden: Marxismus, Verständnis von Sünde und Schuld, die Lehre von der Kirche sowie das Verhältnis von Reich Gottes und innerweltlicher Gerechtigkeit. Kritisch wird das diesbezügliche Vorgehen des Vatikans auch vom altkatholischen Informationsblatt Christen heute beurteilt, das in Nr. 11/1984, 5, Auszüge der „Instruktion" unter der Überschrift „Die Angst des Vatikan vor den ‚Gefahren der Abweichung'" bringt.

Stimmen zum Thema aus dem evangelischen Raum finden unsere Leser u. a. in den Evangelischen Kommentaren: *Hans Norbert Janowski,* „Befreiungstheologie am Pranger. Vatikanisches Vorurteil", 10/1984, 540; *Jürgen Moltmann,* „Christliche Parteinahme für die Armen", ebd., 11/1984, 608–611; *Wolfgang Behnk,* „Anmerkungen zur Theologie der Befreiung", ebd., 618–621.

Zum Schluß möchten wir auch die Zeitschrift Concilium erwähnen, deren Heft 6/1984 dem Thema „Volk Gottes inmitten der Armen" gewidmet ist.

IV. *Weitere beachtenswerte Beiträge*

Wolfgang Beinert, „Maria in der Ökumene", KNA-ÖKI, Nr. 46–48/1984.

Ulrich Ruh, „Kardinal Ratzingers restauratives Manifest", Herder-Korrespondenz, 12/1984, 547f.

Heinz Wilhelm Brockmann, „Entfesselte Kräfte der Zerstörung? Kardinal Ratzinger betreibt die Demontage des Zweiten Vatikanischen Konzils", Publik-Forum, Nr. 24/1984,3f.

„Suche nach ‚neuem Gleichgewicht'. Kardinal Ratzinger zur Situation des Glaubens in Kirche und Welt", L'Osservatore Romano, Nr. 48/1984, 10f.

Uwe Gerber, „Feministische Theologie", Theologische Literaturzeitung, Nr. 8/1984.

Ulrich Duchrow, „1984 in Light of Article III of the Barmen Declaration: Becoming a Confessing Church", International Review of Mission, October 1984, 427–439.

„Barmen 1934–1984", Informationsbrief der Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium", Nr. 107/1984.

Trutz Rendtorff, „Christen im Widerstand — einst und heute", Pastoraltheologie, 10/1984, 469–485.

Ulrich Möller, „Im Prozeß des Bekennens", Reformierte Kirchenzeitung, Nr. 9/1984, 233–239.

EKD-Synode 1984, „Stellungnahmen und Beschlüsse zur Barmer Erklärung", epd-Dokumentation, Nr. 49/84.

„Ist ein Friedenskonzil aller christlichen Kirchen möglich? Die Referate eines Lutheraners, eines Orthodoxen und eines Katholiken zur Forderung von Vancouver", epd-Dokumentation, Nr. 50/84.

Georges Casalis, „Befreiung der Armen — Hoffnung für alle. Theologische Überlegungen über den Frieden aus europäischer Sicht", Junge Kirche, 10/1984, 532–538.

Paolo Ricca, „Auf dem Weg zu einer Theologie des Friedens", ebd., 11/1984, 601–605.

Reinhard Henkys, „Dialog-Gemeinschaft. Chancen und Probleme in den Beziehungen der evangelischen Kirchen in beiden deutschen Staaten", Kirche im Sozialismus, 5/1984.

Emmanuel Lanne, „Les sacrements de l'initiation chrétienne et la confirmation dans l'Eglise d'Occident", Irénikon, 3/1984, 324–346.

John S. Conway, „Images of the WCC", The Ecumenical Review, 4/1984, 351–403, geht der Frage des ekklesiologischen Status des ÖRK nach.

„Survey of Church Union Negotiations 1981–1983", ebd., 404–420.

„Women under Racism", PCR-Information, Nr. 19/1984.

Vatikanisches Sekretariat für Nichtchristen, „The Attitude of the Church toward the followers of other religions. Reflections and Orientations on Dialogue and Mission", Current Dialogue, Nr. 7/1984.

David Willis, „A Reformed Doctrine of the Eucharist and Ministry and its Implications for Roman Catholic Dialogues", Journal of Ecumenical Studies, 2/1984, 295–309.

Dr. A. Basdekis/H. M. Steckel

Neue Bücher

BIOGRAPHISCHES

Hermann Dietzfelbinger, Veränderung und Beständigkeit. Erinnerungen. Claudius Verlag, München 1984. 351 Seiten. Geb. DM 38,—.

Als Titel würde „Beständigkeit in der Veränderung" dem Wesen und Werk des kürzlich verstorbenen früheren bayerischen Landesbischofs Hermann Dietzfelbinger fast noch mehr entsprechen. Denn seine wenige Wochen zuvor erschienenen Lebenserinnerungen machen dem Leser auf eine eindrückliche und nachhaltige Weise deutlich, daß sein vielfältiger Dienst auf allen Ebenen in der Kirche ausschließlich aus dem Auftrag der rechten Verkündigung des Evangeliums lebte, orientiert an den Erkenntnissen und Aussagen der lutherischen Bekenntnisschriften, gespeist und getragen von einer tiefen, in seiner fränkischen Heimat verwurzelten Frömmigkeit. Die Wahrung des Bewährten lag ihm am Herzen.

Darin liegt indes keine konfessionelle oder provinzielle Engführung, wie sie dem Verf. wohl gelegentlich nachgesagt wurde. Gerade die leitenden Ämter in seiner eigenen Kirche und in der EKD

ebenso wie seine wichtigen Funktionen und Erfahrungen im Weltluthertum und in der Ökumene ließen ihn jene Maßstäbe einer evangeliumsgebundenen Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit anlegen, denen er sich zeitlebens verpflichtet fühlte.

Faszinierend weiß der Verf. von seiner Teilnahme an einem der ersten internationalen, vom Ökumenischen Rat für Praktisches Christentum veranstalteten Seminare in Genf 1935 unter der Leitung von Adolf Keller zu erzählen. „Dies war für mich das Eingangstor in die Welt der Ökumene, die mich nachher so sehr beschäftigen sollte" (S. 82). Auch später — bis hin zur Vollversammlung des ÖRK in Nairobi und darüber hinaus in seinen Veröffentlichungen — hat er sich mitverantwortlich für die ökumenische Bewegung gefühlt, wobei er seinen eigentlichen Standort im Weltluthertum sah (S. 238f.). Ihm hat er in leitenden Positionen und nicht zuletzt als Mitbegründer und langjähriger Vorsitzender des Kuratoriums des Ökumenischen Instituts in Straßburg (S. 240ff.) hingebungsvoll gedient. Auch was der Verf. über das Gespräch mit der römisch-katholischen Kirche schreibt (S. 270ff.), an dessen Zustandekommen er maßgeblich beteiligt war, sollte unvergessen bleiben.

Es ist ein sehr persönlich gehaltener Rückblick, der hier vorgelegt wird, Erinnerung und Rechenschaftsbericht zugleich. Die menschlichen Beziehungen und Begegnungen haben darin ebenso ihren Platz wie die Auseinandersetzungen mit dem Zeitgeschehen und den modernen Entwicklungen in Kirche und Welt. Auch die schwierigen Wegstrecken wie das Verhalten im Kirchenkampf oder die Konflikte um die EKD-Reform, die Frauenordination und die Leuenberger Konkordie werden nicht ausgespart. So ist dieses Erinnerungswerk um seines umfassenden Sachbeitrags wie um seiner rückhaltlosen, aber niemals verletzenden Ehrlichkeit willen auch für die Kirchen- und Zeitgeschichte von unschätzbarem Wert.

Hanfried Krüger

Paul Tillich, Briefwechsel und Streitschriften. Theologische, philosophische und politische Stellungnahmen und Gespräche. Herausgegeben von Renate Albrecht und René Tautmann. (Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich, Bd. VI.) Evangelisches Verlagswerk, Frankfurt/M. 1983. 388 Seiten. Geb. DM 48,—.

Mit diesem Band ist die deutsche Gesamtausgabe der Werke Paul Tillichs abgeschlossen. Wie schon die früheren Bände, ist auch dieser letzte wieder äußerst sorgfältig zusammengestellt und herausgegeben worden. Der Dank dafür gebührt neben der Hauptherausgeberin Renate Albrecht vor allem Walter Schmidt vom Lektorat des Ev. Verlagswerkes.

Die abgedruckten Briefe, vor allem aus der Frühzeit und mittleren Periode der Vita Tillichs, geben beredtes Zeugnis vom Denken und Leben eines hellwachen Zeitgenossen, der viele Stationen durchlaufen hat bis zu jenem Ruhm, der ihm gerne von anderen zugestanden, dessen er sich aber selbst nie so sicher war, daß er nicht zuweilen auch von tiefen Zweifeln über sein Leben und seine Arbeit geplagt gewesen wäre. Ohne diese Briefe wäre unser Tillich-Bild wesentlich blasser.

Ein paar Schlaglichter: Am 2. April 1922 schreibt Tillich an Alfred Fritz, einem Votum Emanuel Hirschs über Karl Barth zustimmend: „Es ist Barth in der Tat dringend nötig, daß er durch

das Fegefeuer der ernstesten Wissenschaft hindurchgeht und auf Hohlräume und ‚unmögliche Möglichkeiten' verzichtet... Er wird es nicht leicht in Deutschland haben und fühlt es auch; aber es wird ihm gut tun und ihn inhaltsvoller machen" (S. 81). — Bewegend und spannungsgeladen ist die Korrespondenz mit Hirsch, der den Freund in den dreißiger Jahren einfach nicht mehr verstehen kann. Begriffe wie Kairos (Tillich) und Nomos (Hirsch) stehen sich nicht nur gegenüber, sie offenbaren zugleich den bei aller Gemeinsamkeit doch je eigenen geistesgeschichtlichen Hintergrund der beiden Freunde, deren beider Theologie geprägt ist von der Krisenerfahrung zu Beginn unseres Jahrhunderts. Daß Hirsch in seinem Beitrag „Christliche Freiheit und politische Bindung" (S. 177ff) „eine *ökumenische Zwiesprache*" mit Eduard Geismar, jenem dänischen Theologen hält, von dem er nach eigener Aussage „die tiefsten Einwirkungen" auf seinem Lebensweg erfahren hat, ist ebenso aufschlußreich wie das Votum eines so ganz anders gearteten Freundes Tillichs. Ich meine Eugen Rosenstock-Huessys Bemerkungen vom 5. Februar 1935 zur Aufgabe des Christentums als einer Una sancta, und zwar im gegenwärtigen Kairos (S. 259ff). — Die anderen Briefpartner Tillichs sind Friedrich Büchsel, Richard Wegener, Hermann Schafft und Kurt Leese.

Besonders wertvoll ist der Abdruck des „Frankfurter Gespräches" vom 27. Juni 1931 nach dem bisher einzig erhaltenen Exemplar seiner Nachschrift. Theologen aus den Reihen der dialektischen Theologie und des religiösen Sozialismus nahmen ebenso daran teil wie Philosophen und Soziologen des 1923 von Friedrich Pollock mitbegründeten Frankfurter Instituts für Sozialforschung. Von Heinrich Frick organisiert, sprach man über „Die säkulare Zivilisation und die (Missions-)Aufgabe des Christentums" (S. 317ff). Nicht allein in diesem Gespräch, aber doch auch in ihm hat man eine der Grundlagen der später sog. Frankfurter Schule zu suchen, in der dann freilich bald der Dialog nur noch auf Soziologen und Philosophen beschränkt blieb und die Theologen selbstverschuldet draußen vor standen. Und nun eine Entdeckung: In diesem Gespräch gebraucht Theodor Wiesengrund (Adorno) den Ausdruck „Entmythologisierung" zur Bezeichnung der Theologie Tillichs angesichts der profanen Welt! Hans Jonas hatte den Terminus zwar schon 1930 gebraucht, aber die Charakterisierung Adornos von Tillichs Theologie an dieser Stelle trifft Wort für Wort auf das spätere Entmythologisierungsprogramm Bultmanns zu. Andererseits nimmt Adorno hier Gedanken vorweg, die Bonhoeffer 1944 über das „religionslose Christentum" niederschreibt: „In Wahrheit", schreibt Adorno, „ist der religiöse Mensch wahrscheinlich der unreligiöse Mensch, wenn man Religion im Hinblick auf Entmythologisierung versteht" (S. 333). Es zeigt sich also, daß zumindest evangelische Theologen wie Tillich, Bultmann und Bonhoeffer in den 30er und 40er Jahren angesichts des Profanitätsproblems gedanklich näher beieinander waren, als gemeinhin dargestellt. Alleine schon diese Entdeckung macht das Buch zu einer theologiegeschichtlich unentbehrlichen Lektüre. Im übrigen ist es — zusammen mit Band V der Ergänzungsbände — eine wahre Fundgrube über Tillichs ökumenisches Engagement, ohne daß das Wort „Ökumene" häufig vorkommt.

Bernd Jaspert

Bernd Jaspert (Hrsg.), Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1984. 458 Seiten. Leinen DM 65,—.

Theologie- und Lebensgeschichte (12 Beiträge), Philosophie und Hermeneutik (6), Exegese und existentiale Interpretation (5), Ökumene (2) sowie Praxis der Kirche (3) sind die 5 Bereiche, in denen 30 Autoren (darunter als einzige Frau die Tochter des Jubilars) auf Werk und Wirkung Bultmanns „hinweisen" wollen. Es geschehe „aus verschiedenen Perspektiven und mit unterschiedlichem Interesse" (so das Vorwort), doch hofft der Herausgeber, der Leser werde das Werk „wenigstens als kleine Symphonie zu einem großen Fest" erleben.

Der Rezensent gesteht: an ein Hochfest des Geistes wurde er bei der Lektüre immer wieder erinnert; eine irgendwie stimmige Partitur auch nur einer Sinfonietta konnte er nicht heraushören. Welch seltsame Vertauschung der Aufgabe von Kirche und wissenschaftlicher Theologie: die Grundsätze, die diese Dankesgabe zur Symphonie geformt hätten, sind in den Gedenkworten des Ratsvorsitzenden sowie vor allem des Bischofs bzw. des Kirchenpräsidenten der beiden hessischen Kirchen angesprochen, wohingegen das Prinzip der „Verbundenheit" mit Rudolf Bultmann aus den Beiträgen der Fachwissenschaft eine langatmige Folge von 30 Variationen werden läßt, in denen das vorgegebene Thema auf die widersprüchlichste Art aufgegriffen, umgebogen, aber auch selbständig weitergeführt wird.

Hört man diese Variationenfolge nacheinander, so ist es jedesmal ein Fest, das Thema im unverwechselbaren Originalton zu vernehmen. Dem Herausgeber also Dank, daß Bultmanns theologische Entwicklung und die sachbezogene Präzision seines Stils so reichlich vernehmbar werden. Festliche Freude auch dort, wo das Thema selbständig weiterverarbeitet wird (z. B. H. Mörchen, Zur Offenhaltung der Kommunikation zwischen der Theologie Rudolf Bultmanns und dem Denken Martin Heideggers; W. Anz, Bedeutung und Grenze der existentialen Interpretation; E. Vellmer, Verantwortlich reden von Gott am Krankenbett); ebenso dort, wo Bultmanns Impulse und die Korrekturen deutlich werden, die sie sich gefallen lassen mußten (z. B. E. Schweizer, Jesusdarstellungen und Christologie seit Bultmann). Enttäuschung dagegen, wo man bemerkt, wie sehr mancher Bultmann Verpflichtete noch immer die Kämpfe von gestern ausficht; und erst recht dort, wo alles darin gipfelt, Bultmann Verkürzungen nachzuweisen und erneut darzutun, wie recht man schon einst mit der eigenen Kritik an dem noch Lebenden hatte.

Fazit: einige Variationen lassen bereits die Zukunft des Themas ahnen, dessen Weiterbearbeitung als dringendes Desiderat in diesem Band erfreulicherweise gerade die Kirchenführer anmahnen. Andere Variationen klammern sich noch so sehr an den mit dem lebenden Meister in Zustimmung und Widerspruch konzertierten Part, daß man sich die erneute Bearbeitung des Themas auch nicht zu rasch wünschen kann. Müssen wir seiner Bearbeitung nicht erst wieder fähig werden? Eine einfache Wiederaufnahme ohne gründliche Neubearbeitung wäre gerade vor dem Jubilar nicht zu verantworten.

Ökumenisch sind in dem Band die beiden Aufsätze unter dieser Rubrik (H. Häring, Ungeliebter Kronzeuge — zur Bultmannrezeption in der katholischen Theologie; H. Wagner, Das Verständnis von Offenbarung im 2. Vatik. Konzil und bei Rudolf Bultmann) sowie

der Beitrag von H. Ott (Überlegungen zum theologischen Argumentationsstil Rudolf Bultmanns) von besonderem Belang.

Ott setzt sich mit dem Argumentationsgang in Bultmanns Vortrag von 1951 „Das christologische Bekenntnis des Ökumenischen Rates" auseinander und gibt zu erkennen, daß von einem Sein in Beziehung bzw. von der Trinitätslehre her die Bultmannsche Alternative zwischen „Sein an sich" und „Bedeutsamkeit pro me" zugunsten einer dritten Möglichkeit überwunden werden kann. Er zeigt aber zugleich, warum es mit den üblichen Einwänden gegen Bultmann, z. B. im Namen der besonderen Weise des Personseins bzw. der trinitarischen Struktur, nicht getan ist, solange damit die Stärke der Bultmannschen Argumente nicht eingeholt und überholt ist. Erst wenn wir ökumenisch „eine begriffliche Vision des Seins von Personsein erlangt" haben, haben wir das Recht erworben zu behaupten, daß vom Sein des Personseins her Bultmanns allzu schroffe Scheidung von Ansichsein und Bedeutsamkeit ihre Geltung einbüßt (S. 258f). Ökumenisch hilfreich auch das zweite Beispiel Bultmannschen Argumentierens, das Ott aufgreift (die Frage nach dem Anknüpfungspunkt bzw. dem Vorverständnis) und auf die Fragen des interreligiösen Dialogs sowie auf Kontextualität und Inkulturation hin öffnet.

H. Häring legt dar, wie eine Reihe katholischer Autoren (z. B. bei der Frage, ob die Auferstehung Christi ein Ereignis ist, das sich unabhängig vom Glauben der Jünger abgespielt hat, oder bei der Klage über das ekklesiologische Defizit) Argumente aufbieten, die Bultmanns Intention erheblich verfehlen. Zwar wird die Kirche bei ihm ganz auf das Ereignis von Verkündigung und Glaube zurückgenommen. „Dennoch, was kann man als katholischer Theologe Trefflicheres hören?" Und „Ist damit die Kirchlichkeit als letztes Maß christlicher Wahrheit nicht glänzend gerechtfertigt?" — so glänzend, daß dagegen Einspruch erhoben werden muß, damit die Kirche vor ihrer eigenen Willkür geschützt wird. Häring spricht das redlicherweise vor allem als katholisches Problem an. Das Problem muß jedoch genauso den evangelischen Theologen bewegen, der weiß, wozu er da ist: wo ist, wenn alle Verkündigung immer schon kirchlich ist, der archimedische Punkt, der uns schützt, daß wir immer nur uns selbst reproduzieren?

Im Dilemma von Gehorsam gegenüber der Botschaft, der die Kirche unterstellt ist, oder Eigenmächtigkeit, in der die Kirchen das Problem erst schaffen, als dessen Lösung sie sich ausgeben, dürfen wir in der Tat beiderseits nicht hinter Bultmann zurückfallen. Es ist vielmehr Häring voll zuzustimmen, wenn er sagt, erst Bultmanns aporetische Theologie habe es möglich gemacht, geläutert den Weg zu Jesus von Nazareth zurückzugehen — der einzige Weg, auf dem sich das Dilemma auflöst. Ob dieser Impuls Bultmanns in der katholischen Kirchentheorie noch nicht aufgenommen ist, sei hier dahingestellt. Es wäre tragisch, wenn er in der evangelischen Kirche, die sich von ihrer Wurzel her als creatura verbi versteht, über der Freude an den Neuentdeckungen der Traditionen des 2. bis 4. Jahrhunderts vergessen würde.

Vo.

ENZYKLOPÄDIE

Theologische Realenzyklopädie (TRE). Hrsg. von Gerhard Krause † und Gerhard Müller. Band XII (Gabler — Gesellschaft / Gesellschaft und

Christentum V). Walter de Gruyter, Berlin — New York 1984. 801 Seiten. Halbleder DM 290,—.

Sucht man unmittelbare ökumenische Bezüge in dem vorliegenden XII. Band dieses respektablen Werkes, so mag das Ergebnis vordergründig gesehen mager erscheinen. Unter Gebetbücher IV wird anhand der neueren Gebetsliteratur die Ökumenizität und die Gemeinschaftlichkeit des Gebetes in der Gegenwart aufgewiesen, und im Artikel Geschichte / Geschichtsschreibung / Geschichtsphilosophie VIII wird unter 4: „Ökumenische Erneuerung der Geschichtstheologie" die dahin gehende Tendenz im II. Vaticanum und im ÖRK (Faith and Order-Studie „Gott in Natur und Geschichte", Bristol 1967) festgestellt. Im Gemeinde-Artikel (I4.3) kommen die ökumenischen Überlegungen zur „missionarischen Struktur der Gemeinde" eingehend zur Sprache. Unter „Gesangbuch" ist auch das ökumenische Liedgut einbezogen, ohne freilich das international im Gebrauch befindliche ökumenische Gesangbuch „Cantate Domino" (1974) oder die gleichartige Liedersammlung des LWB „Laudamus" ([5]1984) zu erwähnen.

Indes erweist sich ökumenische Relevanz selbstverständlich auch dort, wo kein unmittelbarer Bezug auf ökumenische Studien oder Entwicklungen artikuliert wird. Das gilt für kirchenkundliche Stichwörter wie Gallikanismus, Gemeinschaftsbewegung und Georgien ebenso wie für theologische und kirchliche Grundbegriffe wie Gebet, Gebot, Gehorsam, Geist/Heiliger Geist/Geistesgaben, Gelübde, Gerechtigkeit, Gericht Gottes und Gesellschaft/Gesellschaft und Christentum. Hier sind wie schon in den bisherigen Bänden oft in umfassender und vielseitiger Ausführlichkeit monographische Abhandlungen von hohem Rang vorgelegt worden, die um ihres Materialreichtums und ihrer Ausgewogenheit willen den Ruf der TRE als eines wissenschaftlichen Standardwerkes für Jahrzehnte sichern werden.

Hanfried Krüger

Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 1979. Hrsg. von Wolf-Dieter Hauschild und Erwin Wilkens in Verbindung mit Georg Kretschmar und Eduard Lohse. 106. Jahrgang. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1983. 536 Seiten. Leinen DM 98,—.

Das bewährte Jahrbuch bietet neben den Standardberichten aus der EKD „Kirchliche und theologische Grundsatzfragen" (E. Wilkens) und „Kirche in Staat und Gesellschaft" (E. Wilkens) einen Beitrag über die Lage der Diakonie (H.-H. Ulrich/H. Grubel), vor allem aber eine übersichtliche Darstellung von Joachim Lell „Innerdeutsche Ökumene: Katholizismus — Protestantismus — Orthodoxie — Judentum". Das Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche, die theologische Diskussion, das Gespräch zwischen Juden und Christen und „Ökumene am Ort" gehören dabei zu den thematisch bestimmenden Gesichtspunkten. Aufmerksamkeit werden auch die „Überlegungen" der Ev. Luth. Kirche in Bayern zur konfessionsverschiedenen Pfarrersehe finden sowie die neue Ordnung der Vereinigung Evangelischer Freikirchen. Äußerst informativ ist schließlich die Abhandlung von Heinz Ohme, dem damaligen Orthodoxie-Referenten im Kirchlichen Außenamt der EKD, über „Die theologischen Gespräche der Evangelischen Kirche in Deutschland mit orthodoxen Kirchen". Nach dem Kapitel „Kirchliche Statistik" (D. Rohde) bildet wiederum ein umfang-

reicher „Anhang" über „Die Evangelischen Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik" (Olaf Lingner) den Abschluß, der auch ein eigenes Kapitel „Ökumene" enthält.

Nicht nur für den innerkirchlichen Bereich der EKD, sondern auch für die zwischenkirchlichen Beziehungen erweist sich eine solche nahezu lückenlose Dokumentation, wie sie das „Kirchliche Jahrbuch" regelmäßig vorlegt, als ein unentbehrliches Hilfsmittel.

Hanfried Krüger

Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde. Im Auftrag des Ostkirchenausschusses der Evangelischen Kirche in Deutschland und in Verbindung mit dem Ostkirchen-Institut der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster hrsg. von Peter Hauptmann. Band 27/1984. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984. 200 Seiten. Leinen DM 46,—.

Die Thematik der Hauptartikel spiegelt die Breite des Arbeitsfeldes wider, das dieses Jahrbuch abzudecken sucht. Genannt seien Wilhelm Kahle „Die Bedeutung der Confessio Augustana für die Kirchen im Osten", Irenäus Totzke OSB „Die russische Kirchenmusik außerhalb Rußlands" und Gerd Stricker „Mennoniten in der Sowjetunion nach 1941".

Unter „Chronik" wird umfassend „Aus dem kirchlichen Zeitgeschehen in Osteuropa" berichtet, wobei die derzeitige Situation in der Sowjetunion, Polen, Tschechoslowakei, Rumänien und Bulgarien zur Sprache kommt, jeweils an den einzelnen Kirchen dargestellt. Mit einem Hinweis auf das Oberschlesische Landesmuseum in Ratingen-Hösel und Buchbesprechungen schließt der Band, der erneut den Auftrag dieser Jahrbuchreihe unterstreicht, das Interesse an dem Schicksal der osteuropäischen Kirchen in Vergangenheit und Gegenwart zu wecken und wachzuhalten.

Hanfried Krüger

ÖKUMENISCHE HERAUSFORDERUNGEN

Faith and Faithfulness. Essays on Contemporary Ecumenical Themes. A Tribute to Philip A. Potter. Edited by Pauline Webb. World Council of Churches, Genf 1984. 128 Seiten. Paperback Sfr. 12,90.

Mit dem Ausscheiden Philip Potters aus dem Amt des Generalsekretärs des Ökumenischen Rates der Kirchen, das er über 12 Jahre mit großem Engagement ausübte, geht ein bewegtes Kapitel ökumenischer Geschichte zu Ende. Potters ganzes tätiges Leben galt der ökumenischen Bewegung, zunächst in der internationalen Studentenbewegung und in der Jugendabteilung des ÖRK, später als Direktor der Kommission für Weltmission und Evangelisation und schließlich seit 1972 als Generalsekretär der Genfer Zentrale. Mit seinem Namen verbinden sich entscheidende Phasen in der Entwicklung des Rates. Das hat seinen Niederschlag gefunden in der vorliegenden Sammlung von Aufsätzen, die Freunde und langjährige Wegbegleiter dem ehemaligen Generalsekretär gewidmet haben. „Faith and Faithfulness", damit sind diesem Band zwei Stichworte vorangestellt, die Potters Bemühen um die fundamentale Einheit von Zeugnis und Dienst, geistlichem Leben und verpflichtetem Dienst in der Welt kennzeichneten; sie bilden zugleich den roten Faden, der die 14 Beiträge zu verschiedenen Programmschwerpunkten des

ÖRK und Überlegungen zu seinem Selbstverständnis durchzieht. Neben einem einführenden persönlichen Portrait von Pauline Webb enthält die Aufsatzsammlung u.a. Beiträge von Lesslie Newbigin, Emilio Castro, Madeleine Barot, Konrad Raiser und Paul Abrecht, von Personen also, die zusammen mit Philip Potter lange Zeit entscheidend das theologische, missionarische sowie soziale Denken und Handeln des ÖRK geprägt haben. Eine lebendige Geschichte der ökumenischen Bewegung mit ihren vielfältigen Fragestellungen wird dabei entfaltet und zusammengetragen, eine Zusammenschau von verschiedenen Entwicklungen und Ereignissen, wie sie einem einzelnen Beobachter nur schwerlich gelingen dürfte. Doch es geht in diesen Beiträgen noch um mehr, als nur die Konturen bisheriger Entwicklungen zu skizzieren und Erreichtes ins Bewußtsein zu bringen. Angesichts einer nach Vancouver sich abzeichnenden neuen Phase der ökumenischen Bewegung ist den Autoren das Bemühen gemeinsam, Züge einer „neuen ökumenischen Mission" zu skizzieren und auf Fragestellungen aufmerksam zu machen, die in den kommenden Jahren die ökumenische Gemeinschaft herausfordern werden.

Hans-Martin Steckel

Ökumenische Geschichten. Vancouver 1983 — Geschichten, Erzählungen, Gespräche. (Dokumente, Texte und Tendenzen, Heft 6.) Herausgegeben von der Evangelischen Akademie Bad Boll, Bad Boll 1984. 137 Seiten, Großformat. Kart. DM 14,—.

Mancherlei ist inzwischen an Material zur Nacharbeit der 6. Vollversammlung des ÖRK vorgelegt. Mit dieser handlichen Publikation der Evangelischen Akademie Bad Boll tritt dem offiziellen Konferenzbericht, den Vorträgen (Beiheft 48 zur ÖR) oder populären Darstellungen gleichsam eine neue Gattung zur Seite, die sich wesentlich dem Boller Ökumenereferenten Wolfgang Schäfer verdankt.

„Bilder und ‚Lebensstücke' aus vielen Kirchen, vielen Ländern und Kulturen werden nachgezeichnet, sind wie Spiegel, in die man hineinschauen kann und durch die man nicht umhin kommt, sich mit dem Leben anderer zu identifizieren" (S. 7). Schäfers Reise und erste Begegnung mit seiner kanadischen Gastgeberin erinnert mich an ganz ähnliche eigene Erlebnisse. Die engagierten Nachgedanken Marie Dilgers sind voller frappanter Einzelbeobachtungen. Sensibel Heidemarie Langers Abbildung der „Männer" in der „Frauenfrage". Gedankenlosigkeit theologischer Texte und Diskussionen problematisiert Dorothea Vorländer. Wie sich Brückenschläge zwischen in ihrer Weise jeweils sprachlosen Babies und russisch-orthodoxen Eminenzen ereignen, erlebten Dietrich und Birgit Weinbrenner. Besondere Aktualität dürften gegenwärtig die von Wolfgang Schäfer mitgezeichneten unbändigen Dialoge mit Bischof Tutu haben. Von tiefer Empfindsamkeit sind Elisabeth Simpfendörfers Weg-Erlebnisse unter der Führung einer Distel. Ob Ursula Trautweins wortloses Verstehen mit Domitila Barrios oder Karl Ernst Nipkows „Geschichte mit Nina", sie alle zeigen, wie sich Menschen zueinander auf den Weg machen, Ökumene anfängt zu leben und „Vancouver" nicht Chiffre bleibt.

Dieses alles ist letztlich natürlich auch Papier. Aber hier erfahren etwa kopfige offizielle Berichtstexte einen Zugang über den Bauch, nehmen Beschlüsse plötzlich Züge konkreter Menschen an. Liegt dies einmal wieder an der prägen-

den Hand der Frauen? Wer sich darum ganz für Vancouver und die Ökumene interessiert, wird diese Broschüre nicht auslassen können. Ob es „die Berührungen der eigenen Seele, die vielleicht erst mit der Zeit, ... zu wirken beginnen und einen dann nicht mehr loslassen" (S. 7) ermöglicht, wie Schäfer emphatisch vermerkt, wird nicht zuletzt auch von deren eigener Disposition abhängen. Wünschen möchte ich es ihm und uns. Daß die Perzeption ökumenischer Erfahrung für die Rezeption ökumenischer Texte von grundlegender Bedeutung ist, wird hier allemal evident. Daß den 38 Beiträgen ebensolche Texte zur Seite gestellt werden und eine sachliche Zuordnung zu den acht Themenbereichen der Vollversammlung vorgenommen wird (S. 4f), macht das ganze zu einem hilfreichen und anregenden Arbeitsbuch, dessen Lebendigkeit durch reiches Bildmaterial nur noch unterstrichen wird.

Wolfgang Traumüller

Gerhard Voß (Hrsg.), Wachsende Übereinstimmung in Taufe, Eucharistie und Amt. Hilfen zur Beschäftigung mit den Lima-Erklärungen im Auftrag der Ökumenischen Kommission der katholischen Bistümer in Bayern. Kyrios-Verlag, Freising/Verlag Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1984. 96 Seiten Kart. DM 9,80 (Mengenpreise ab 20 Ex.); dazu: Materialblätter. 4 Sätze von jeweils 20 Blatt. Geh. DM 9,50.

In Aufnahme einer Empfehlung der Deutschen Bischofskonferenz hat die Ökumenische Kommission der Katholischen Bistümer in Bayern diese Arbeitshilfe zum Gebrauch in Pfarrgemeinden und Erwachsenenbildungseinrichtungen in Auftrag gegeben. Sie besteht aus einem Handbuch für den einführenden Referenten und 20 beidseitig bedruckten Materialblättern für vier Veranstaltungen, die zur Einführung in die Lima-Konvergenzen vorgeschlagen werden.

Ohne allzusehr ins Detail zu gehen, soll hier aus katholischer Perspektive mit den theologischen Aussagen der Lima-Erklärung vertraut gemacht werden. Hilfreich ist, daß den Darlegungen zur Lehre und zur Praxis Abschnitte über die Wege zur gegenseitigen Anerkennung von Taufe und Amt sowie zur Eucharistiegemeinschaft angeschlossen sind und daß sich jeweils methodisch-didaktische Hinweise, Situationsschilderungen sowie Fragen und Denkanstöße anschließen.

Die Arbeitshilfe ist über katholische Pfarrgemeinden hinaus für alle Interessierten, besonders für lokale Arbeitsgemeinschaften und freie ökumenische Kreise zur Erstbegegnung mit den Lima-Texten sehr geeignet.

Bleibt der Wunsch, es möchten S. 26f. doch die wahren Gründe für ein möglichst frühes Taufalter genannt sowie das Verhältnis der Freikirchen zur Kindertaufe differenzierter beschrieben werden. Außerdem sollte klarer herausgehoben werden, daß die Konvergenzen zur Taufe weniger auf eine gegenseitige Verständigung der Kirchen mit Säuglingstaufe als auf den Brückenschlag zu Kirchen und Gemeinschaften mit Glaubenstaufe hinzielen. Warum werden Baptisten und Pfingstgemeinschaften nicht genannt?

Vo.

Martin Honecker / Hans Waldenfels, Zu Gast beim Anderen. Evangelisch-katholischer Fremdenführer. Styria Verlag, Graz 1983. 232 Seiten, mit Vignetten. Geb. DM 29,80.

Basis-Informationen sind auch im ökumenischen Zeitalter nach wie vor nötig, und dies nicht nur an der Basis. In diesem erfrischenden Buch wird anhand des katholischen und evangelischen Kirchenraumes und seiner jeweiligen Einrichtungen konkrete und allgemeinverständliche Konfessionskunde in erstaunlichem Umfang betrieben.

So kommen z.B. bei der Führung durch die katholische Kirche Themen wie Ort des Priesters und der Gläubigen, die sieben Sakramente, Buße als Versöhnung mit der Kirche, Heiligenverehrung, Bischofskirche und auch das Amt des Papstes zur Sprache.

In der evangelischen Kirche werden z.B. die Predigt als Grund der Gemeinde, die evangelischen Kirchenleitungen, Diakonie, Mission als Lebensäußerung der Kirche, der protestantische Lebensstil und auch der politische Gottesdienst erklärt.

Beide Führungen schließen mit ökumenischen Ausblicken, wodurch der Status quo, der sich gerade in der Raumkategorie so gerne festschreibt, von innen her aufgebrochen wird.

Die persönliche Begegnung der Christen ist nach wie vor die effizienteste aller ökumenischen Methoden. Begegnungen kommen am ehesten durch gegenseitige Besuche zustande, bei denen einer den anderen in seiner Umgebung kennenlernt. Dieses Buch kann dazu beitragen, daß aus dem zunächst Fremden ein vertrauter Bekannter wird. Bleibt zu hoffen, daß eine wünschenswerte weite Verbreitung nicht durch den hohen Preis behindert wird.

Laurentius Klein

Günter Altner u.a., Manifest zur Versöhnung mit der Natur. Die Pflicht der Kirchen in der Umweltkrise. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1984. 30 Seiten. Kart. DM 3,60.

Wer sich ein weiteres Zusammenwachsen von Christen und Kirchen vor allem von Einsichten und Aufgaben verspricht, die vor uns liegen, sollte hier zugreifen!

Nachdem wir reichlich unvorbereitet auf die Grenzen von Massenproduktion und -konsum gestoßen sind, erhofft man sich für dieses Manifest eine ähnliche Wirkung, wie sie zu Beginn des Industriezeitalters das Kommunistische Manifest hatte, freilich in gegenläufiger Richtung.

Vo.

Frieden als Bekenntnisfrage. Zur Auseinandersetzung um die Erklärung des Moderamens des Reformierten Bundes „Das Bekenntnis zu Jesus Christus und die Friedensverantwortung der Kirche". Hrsg. von Rolf Wischnath. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1984. 554 Seiten. Kart. DM 58,—.

Die Friedensdiskussion hat sich im kirchlichen Bereich weitgehend auf die Erklärung des Moderamens des Reformierten Bundes vom 12. Juni 1982 „Das Bekenntnis zu Jesus Christus und die Friedensverantwortung der Kirche" konzentriert, in der die Stellung zu den Massenvernichtungsmitteln zur Bekenntnisfrage (status confessionis) erhoben wird. Die Fülle der dadurch ausgelösten Reaktionen und Verlautbarungen ist der Anlaß zu dieser umfangreichen Materialsammlung gewesen (den Text der umstrittenen Erklärung selbst sucht man leider vergebens), um im weiteren Gespräch die Übersicht bewahren zu helfen und eine sachgerechte Orientierung zu ermöglichen, denn: „Mit der lähmenden Uneinigkeit unserer Kirche in der wohl wichtigsten ethischen Frage der Gegen-

wart darf sich niemand abfinden. Die Kirche ist in dieser Sache nach ihrer allein tragfähigen Einheit in Glauben und Gehorsam gefragt" (Vorwort).

Die Zusammenstellung des Materials ist von reformierter Seite erfolgt (der Herausgeber ist Pfarrer der reformierten Gemeinde in Soest und selbst Mitglied des Moderamens des Reformierten Bundes), bezieht aber ebenso auch viele andere Voten aus dem Raum der EKD, des DDR-Kirchenbundes und der Ökumene ein (soweit es sich — wie in dem ganzen Band — um Aufsätze und kirchliche Äußerungen handelt). Dadurch wird eine wichtige Voraussetzung für die intensive Weiterführung des noch längst nicht abgeschlossenen Streitgesprächs über die Friedensfrage und den theologischen Ort des status confessionis geschaffen.

Hanfried Krüger

DIE JÜDISCHE WURZEL

Pnina Nave Levinson, Einführung in die rabbinische Theologie. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1982. 157 Seiten. Kart. DM 42,—.

Der Buchtitel zeichnet sich durch Bescheidenheit aus; es wird mehr geboten als nur eine Einführung. Nach einem allgemeinen Überblick folgen drei Kapitel: „Die Lehre von Gott", „Die Lehre vom Menschen" und „Die Lehre von der Welt". Daten der jüdischen Geschichte, die Perikopen der Thora und der Propheten (Leseordnung der Synagogen), eine Bibliographie und ein ausführliches Stellenregister erleichtern die Auswertung des überaus reichen Materials.

Im ersten Kapitel „Übersicht" wird die Art der Kontinuität zwischen biblischer und rabbinischer Theologie erläutert: „... jüdische Theologie ist nicht die biblische, sondern deren spätere Deutung. Das Spätere stellte man sich stets so vor, daß es bereits im Früheren, in der Schrift, enthalten war" (S. 1). Es folgt eine Auflistung und Charakterisierung des rabbinischen Schrifttums. Aus der „Notwendigkeit der Theologie" ergeben sich zugleich auch die Gruppierungen und „Gruppenkonflikte", die in Form einer kurzgefaßten Konfessionskunde vorgestellt werden. Nicht ohne Schmunzeln muß der Rezensent bemerken, daß es einer Frau vorbehalten war, die theologisch oft so zerstrittene jüdische Männerwelt sachlich und ohne jede Polemik zu schildern. Mit gesundem Selbstbewußtsein und besten Belegen, fern von jedem albernen Feminismus, dafür aber um so gewichtiger, weist die Verfasserin immer wieder auf die bedeutende Rolle der Frau im Judentum hin.

In der Lehre über Gott kommen die verschiedenen theologischen Schulen zu Wort, wobei die einzelnen Unterthemen bis in die Neuzeit durchgeführt werden. Für den christlichen Leser wäre etwas mehr Ausführlichkeit in den verschiedenen Deutungen des Sch'ma hilfreich gewesen (S. 32ff).

Bei der Lehre über den Menschen wird vor allem auf die Ganzheit des Menschen als Mann und Frau, als Leib und Seele abgehoben. Der so verstandene ganze Mensch soll zu sich selber finden und nicht (wie in mancher Form fernöstlicher Meditation) sich in Selbstvergessenheit verlieren. In diesem Rahmen finden auch die Sündenlehre, die Lehre von der Umkehr, Ehe und Familie, die gesellschaftliche Verantwortung wie auch die Fragen um Medizin und Ethik ihren Platz, bei denen auch die Probleme um Geburtenkontrolle, Abtreibung und Genmanipulation zur

Sprache kommen (S. 74). Das Leben nach dem Tod und Israels Wesen und Aufgabe sind dem Kapitel über die Lehre vom Messias und seine Zeit vorgeschaltet. „... nicht der Messias erlöst, sondern Gott." Der Messias ist ein gerechter König, Gesetzgeber und Richter, dessen Wirkungszeit begrenzt ist. Das Jenseits ist nicht mit dem Reich Gottes auf Erden und der messianischen Zeit identisch (S. 87).

Das Kapitel über die Lehre von der Welt gliedert sich in die Unterthemen: Die Welt als Schöpfung, die Sterne, die Erde, das Land Israel, Wasser, Umweltschutz und Mensch und Tier. Hier werden auch die jüdischen Speisevorschriften behandelt, die man eher in der Ethik im Kapitel über die Lehre vom Menschen gesucht hätte. Offenbar liegt aber der theologische Stellenwert niedriger, als es die Praxis im jüdischen Alltagsleben vermuten läßt.

Wenn anfangs dem Buchtitel Bescheidenheit bescheinigt wurde, so darf wohl auch gefragt werden, ob diese Bescheidenheit nicht darin ihre Grenze findet, daß vom rabbinischen Judentum behauptet wird, es sei das „normative". Hier wird ein Anspruch angemeldet, der im Judentum so nicht allgemein akzeptiert sein dürfte. Aber auch dafür gibt es wohl die Antwort, daß man im Rahmen eines jüdischen Gesamtbewußtseins übereingekommen sei, verschiedener Meinung zu sein, wobei diese Übereinkunft wohl niemals durch Höflichkeit um jeden Preis in Beziehungslosigkeit ausarten wird (vgl. S. 46).

Die meisten Themen des rabbinischen Judentums haben auch in der christlichen Theologie und Geschichte ihre Vertreter gefunden, freilich unter christlichem Vorzeichen. Insofern bietet sich eine breite Basis für ein verantwortbares theologisches Gespräch und praktische Zusammenarbeit.

Die Gestalt des Messias, seine Funktion und sein Erlösungswerk sowie die konkrete Auffassung vom Reich Gottes bleiben die entscheidenden Unterschiede.

Laurentius Klein

Schalom Ben-Chorin, Mein Glaube — mein Schicksal. Jüdische Erfahrungen mitgeteilt im Gespräch mit Karl-Heinz Fleckenstein. Herder-Taschenbuch 1091. Freiburg 1984. 127 Seiten. DM 7,90.

Wer außerstande ist, die umfangreiche Literatur christlich-jüdischer Beziehungen zu studieren, kann sich durch dieses Büchlein mit deren zentralen Anliegen vertraut machen.

Die Kapitel: Begegnung mit dem lebendigen Gott; Dialogpartner zwischen Juden und Christen; Jesus als Bruder, sind dabei besonders hilfreich.

Ben-Chorin ermöglicht in dieser dialogischen Autobiographie, illustriert durch Fotos aus seinem Leben, eine lebendige Begegnung mit dem Leser, die zeigt, wie persönliche Glaubenserfahrung und theologische Sachzwänge das jüdisch-christliche Gespräch fordern und in Bewegung halten.

Laurentius Klein

Schalom Ben-Chorin, Jüdische Ethik, anhand der patristischen Perikopen. Jerusalemer Vorlesungen. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag, Tübingen 1983. 114 Seiten. Geb. DM 19,—.

Die Lektüre dieses Buches sollte man unbedingt mit dem Nachwort beginnen, weil es die notwendigen Lichter in die Hand gibt, mit denen gerade der christliche Leser des deutschsprachigen Europa durch den oft dunklen Wald der

„Sprüche der Väter" hindurchfinden kann, ohne den Weg zu verlieren.

Bei diesem Buch handelt es sich nämlich um eine „narrative Ethik" (S. 103), die in Form von Kurzkommentaren zu den Vätersprüchen des Mischna-Traktates Avoth — einer „Blütenlese ethischer Sprüche" (S. 9) — dargeboten wird. Diese Methode hat den Vorteil, unmittelbar an den Quellen zu bleiben und so das Odeur jüdischer Lebensweisheit zu vermitteln, überläßt freilich dem Leser die Mühe, sich selbst eine Systematik zu erarbeiten.

Dabei wird sich ihm ein umfassenderes Bild der Pharisäer als das, was ihm vom Neuen Testament vertraut ist, zeigen, und er erlebt zugleich den Riß zwischen „sakramentaler" Frömmigkeit, die um Priesterschaft und Tempelkult angesiedelt ist, und der pharisäischen Spiritualität, die in harten und kantigen Sprüchen die auf gläubiger Erfahrung gründenden Lebensregeln überliefern.

Schließlich muß er zur Kenntnis nehmen, daß diese Vätersprüche fester Bestandteil der jüdischen Liturgie sind und somit die Ethik im Gottesdienst ihre Verankerung findet, ein Impuls für das christlich-jüdische Gespräch.

Wenn sich dieses nicht in Wirklichkeitsferne verlieren soll, darf es nicht nur auf der Ebene der Heiligen Schriften geführt werden, sondern muß auch die beiderseitigen Traditionen berücksichtigen. Dazu liefert das vorliegende Buch gutes Material aus dem Bereich der Ethik, das die „Wurzelverwandtschaft" der tannaitischen Epoche und des Neuen Testamentes (S. 104) aufs neue dokumentiert.

Laurentius Klein

Laurenz Volken, Jesus der Jude und das Jüdische im Christentum. Patmos Verlag, Düsseldorf 1983. 263 Seiten. Kart. DM 19,80.

Nach den grundlegenden Werken zum jüdisch-christlichen Dialog von C. Thoma „Christliche Theologie des Judentums", Aschaffenburg 1978, und F. Mußner „Traktat über die Juden", München 1979, bildet das Werk von Laurenz Volken einen neuen Höhepunkt. Er schreibt in dreifacher Richtung: für Christen, für Juden und für das jüdisch-christliche Verhältnis. Volken arbeitet wie ein meisterhafter Mosaikleger. Stein für Stein wird bearbeitet und allmählich zu einem Gesamtbild zusammengefügt. Für den Leser, dem gespannte Geduld abverlangt wird, ist es wichtig, sich mit dem Detail vertraut zu machen, um später aus einem gewissen Abstand schauend das Gesamtwerk würdigen zu können.

Der Verfasser beschreibt im Gesamtentwurf und im Detail den heutigen Stand des jüdisch-christlichen Gesprächs in Jerusalem. Es ist eine sachliche Wiedergabe und äußerst behutsame Auswertung der vielfachen Forschungsthemen, die im Laufe der letzten fünfzehn Jahre systematisch in verschiedenen Jerusalemer Gremien, in freien Kolloquien und auch in der internationalen Literatur behandelt wurden.

Vom jüdischen Ursprung des Christentums und der danach folgenden Verdrängung des Jüdischen aus der Kirche sowie der jüdischen Reaktion, dargestellt in der weitverzweigten Geschichte der Toledot Jeschu, führt Volken zum Hauptteil des Werkes über, das Jesus als den Christus, den Gesalbten aus dem Hause David, zum Thema hat. Die Entstehung und das Verständnis des Messianismus im Judentum werden nicht nur anhand des rabbinischen,

sondern auch des apokalyptischen Judentums geschildert. Ehe jedoch Jesus als der Messias nach den Schriften des Neuen Testamentes erwiesen wird, behandelt Volken das Judesein Jesu nach den Kriterien des „normativen" Judentums bezüglich seiner Befolgung der Halacha, seiner religiösen und seiner nationalen Einstellung und auch nach dem Zeugnis des Neuen Testamentes. Das von jüdischen Forschern beobachtete „Unjüdische in Jesus" als ein Element seiner Persönlichkeit erhält eine eigene Würdigung, wie auch Jesu Stellung zur Thora in einem eigenen Kapitel behandelt wird.

Die Verhältnisbestimmung zwischen Messias, Erlösung und Reich Gottes, eine Zentralfrage des jüdisch-christlichen Dialogs, wird vom jüdischen und vom christlichen Standpunkt aus so beschrieben, daß Türen zu einer neuen Verständigung aufgetan sind.

Volken geht auch auf die Interpretation des Christus von Chalzedon ausführlich ein. — Die Frage nach dem Volk Gottes, oder den Völkern Gottes, beantwortet der Verfasser, daß Juden und Christen „das eine Volk Gottes unterwegs" bilden, indem er u.a. das Bild vom Ölbaum und den eingepropften Zweigen analog weiterdenkt.

Das 16. und 17. Kapitel stellen das gemeinsame Erbe von Juden und Christen als theologisches Aufeinanderangewiesen-Sein heraus. Dabei gelten die Heilige Schrift, der Gottesglaube, das Gebet und das Doppelgebot der Liebe als die wesentlichen Erbteile. — Die alte christliche Frage: Warum ist Gott Mensch geworden?, präzisiert Volken dahingehend: Warum ist Gott Jude geworden?

Ein eigener Abschnitt über das Jüdische und die christliche Ökumene läßt die Bedeutung der gesamten Überlegungen für das innerchristliche Gespräch aufleuchten. Wer immer sich in der Christenheit um eine Stellungnahme zum Judentum bemüht, findet im Werk von Laurenz Volken in breit aufgefächerter Weise das Fundament dazu bereitet.

Laurentius Klein

Eugen Biser u.a., Paulus — Wegbereiter des Christentums. Zur Aktualität des Völkerapostels in ökumenischer Sicht. Verlag Pfeiffer, München 1984. 107 Seiten. Kart. DM 18,80.

Die Paulus-Forschung hat seit einigen Jahren, nicht zuletzt durch jüdische Beiträge, neuen Auftrieb erhalten. Das hier angezeigte Buch enthält, neben einem „Lobpreis des heiligen Paulus" und einer Predigt, vier Vorträge, die anläßlich einer Tagung der Katholischen Akademie Hamburg gehalten wurden. Die ökumenische Perspektive der Thematik wird in verschiedener Weise eröffnet:

Nach Schalom Ben-Chorin kann Paulus, obwohl es ihm nicht gelungen sei, den Juden ein Jude und den Griechen ein Grieche zu sein, dennoch zum Mittler zwischen Juden und Christen werden, „indem wir das Gespräch mit ihm aufnehmen", freilich unter dem von ihm selbst formulierten, religionsübergreifenden Vorbehalt der Unergründlichkeit der Wege Gottes.

C.-H. Hunzinger zeigt die ökumenische Bedeutung der Rechtfertigungsbotschaft des Paulus als Befreiung zum ethischen Handeln auf, während A. Kallis das kulturgeschichtliche Verdienst des Apostels darin sieht, dem Urchristentum ökumenische Formen gegeben zu haben, die für die Kultur Europas konstitutiv wurden.

E. Biser stellt Paulus als Zeuge der Auferstehung Christi dar. Das Glau-

benszeugnis des Apostels und seine Glaubenshaltung wirken auch heute noch wie ein Korrektiv im Christentum als Befreiung von der Angst und als Hinführung zum Gebet als Fundament des Glaubens und zum Glauben als Krönung des Gebetes.

Das Buch ist geeignet, sich mit der Diskussion über die ökumenische Bedeutung des Apostels vertraut zu machen.

Laurentius Klein

Avraham Negev, Tempel, Kirchen und Zisternen. Ausgrabungen in der Wüste Negev. Die Kultur der Nabatäer. Calwer-Verlag, Stuttgart 1983. 258 Seiten. Geb. DM 36,—.

Das Buch wird hier angezeigt, weil es einen ebenso neuen wie spannenden Beitrag zur Konfessionskunde bietet. Auf den geographischen Vorgegebenheiten aufbauend wird die Kultur der Nabatäer beschrieben und von beiden beeinflußt die christlichen Gemeinden — vor allem anhand ihrer Baudenkmäler — vorgestellt, die im Schnittpunkt der Einflußbereiche des byzantinischen, koptischen und syrischen Christentums liegend ihr eigenes Profil entwickelten, bis sie von der muslimischen Eroberung ausgetilgt wurden.

Laurentius Klein

KIRCHEN- UND MISSIONSGESCHICHTE

Karl Suso Frank, Grundzüge der Geschichte der Alten Kirche (Grundzüge, Bd. 55.) Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1984. 192 Seiten. Kart. DM 31,— (für Mitglieder DM 22,—).

Der Verf. ist sich dessen bewußt, daß „Grundzüge" nur eine knappe Erstinformation bieten können, ohne den Ehrgeiz oder auch nur die Möglichkeit zu haben, eine ganz neue Sicht des zu behandelnden Geschichtsabschnitts vorzulegen. „Ihr begrenztes Ziel ist, das Wichtigste aus Glauben und Leben des christlichen Altertums darzustellen; sie wollen deren Bedingungen aufdecken und das je geschichtlich Bedingte verstehen helfen", wobei sie „in der Deutung und Erklärung der Daten und Fakten ... den weithin erreichten Konsens über die Geschichte der Alten Kirche" wiedergeben (Vorwort).

Der lesbaren Einführung für den Anfänger entspricht in einer solchen Konzeption die summarische Zusammenfassung für den, der mit dem Stoff bereits vertraut ist. Beiden Erfordernissen ist der Verf., katholischer Kirchenhistoriker in Freiburg/Br., durch souveräne Kenntnis und einsichtige Erhellung auch komplizierter Vorgänge und Sachverhalte — ungeachtet möglicher Meinungsunterschiede im einzelnen — voll gerecht geworden.

Hanfried Krüger

Martin Greschat (Hrsg.), Alte Kirche I und II. (= Gestalten der Kirchengeschichte, Bd. 1 und 2.) Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart — Berlin — Köln — Mainz 1984. Je 304 Seiten, 8 bzw. 17 Abbildungen. Leinen je DM 89,—, Subskr.preis DM 79,—.

Das hier schon wiederholt angezeigte Werk findet in zwei Bänden über die Alte Kirche seine Fortsetzung. Den 35 Kurzbiographien ist eine Einleitung aus der Feder des holländischen Archäologen und Kunsthistorikers Frits van der Meer vorangestellt. In einer geistvollen

Skizze wird auf dem Hintergrund der zu Ende gehenden Antike das Werden der frühen Kirche in ihren verschiedenen Lebensäußerungen geschildert — einschließlich der Künstler: „Weil die Künstler in den Monographien nicht vorkommen, werden ihnen in dieser Einleitung einige Seiten eingeräumt" (S. 9).

Auch in den vorliegenden Bänden spiegelt sich das Bestreben des Herausgebers wider, durch einen qualifizierten, ökumenisch zusammengesetzten Mitarbeiterkreis Tendenzen, Ideen und Erscheinungsformen der Alten Kirche an einzelnen Persönlichkeiten dieser Epoche zu verdeutlichen und zu verlebendigen, darunter auch die Kaiser Konstantin, Theodosius und Justinian. Mag man über die Auswahl auch in diesem oder jenem Fall streiten, so kann doch die Gesamtkonzeption als durchaus gelungen gelten. Die Kirchengeschichtsliteratur ist mit dieser Reihe um einen beachtenswerten Beitrag bereichert, den Zugang zur historischen Forschung biographisch zu erschließen.

Hanfried Krüger

Bernd Jaspert, Studien zum Mönchtum. (Regulae Benedicti Studia, Supplementa, Bd. 7.) Gerstenberg Verlag, Hildesheim 1982. 304 Seiten. Leinen DM 79,—.

Der bekannte evangelische Erforscher des benediktinischen Mönchtums legt in diesem Sammelband einige seiner Studien vor, die zwischen 1969 bis 1982 erschienen sind und somit den Weg der Forschung in dieser Zeit exemplarisch dokumentieren.

Das Buch gliedert sich in drei Teile: Regula Benedicti; Askese, Mönchtum und Protestantismus; Benediktinische Kunstgeschichte.

Die Forschungen Jasperts sind von ökumenischen Fragestellungen geprägt, die selbst in den streng fachbezogenen Beiträgen für Insider nicht vergessen werden. Es geht dabei nicht primär um Kritik an der evangelischen Geschichtsschreibung und theologischen Wertung des Möchtums, sondern um das konstruktive ökumenische Gespräch über Reichweite und Grenzen dieser Form der Nachfolge Jesu.

Hier kann nur auf einige wegen ihrer Aktualität bedeutsame Beiträge hingewiesen werden:

In seinem Aufsatz: „‚Stellvertreter Christi' bei Aponius, einem unbekannten ‚Magister' und Benedikt von Nursia. Ein Beitrag zum altkirchlichen Amtsverständnis" zeigt Jaspert, wie der Stellvertreter-Gedanke im Kontext des Abtsamtes funktional (vices agere, vice) unter Zuordnung zum Amt des geistlichen Lehrers gebraucht wurde, dessen Funktion darin besteht, zu bewahren und das Erbe der Väter weiterzugeben. Das Amt erscheint hier in seinem Gegenüber zur Gemeinde, bei aller Eingebundenheit in dieselbe, Gedanken, die bei der heutigen Amtsdiskussion im ökumenischen Bereich eine besondere Rolle spielen.

Die evangelische Heimholung des Mönchtums vollzieht Jaspert in seinem Beitrag „Benedikt von Nursia als Prediger des Evangeliums", in dem er Benedikts Regel „als eine in der täglichen vita communis, also im Gemeinschaftsleben erprobte Auslegung des Evangeliums" bezeichnet (S. 85). Diese Regel, und damit Benedikt selbst, „predigt das ganze Mittelalter hindurch" bis in unsere Tage. Wenn Jaspert mit Recht die theologia crucis als explizites Thema in dieser Regel vermißt (S. 90), so hätte er doch auf das „Teilnehmen (der Mönche) an den Leiden Christi" hinweisen können, das von Benedikt nur auf dem

Hintergrund der Kreuzestheologie sinnvoll gefordert werden kann.

Die Anmerkungen zu diesem Aufsatz, ganz besonders Anm. 13, sind theologisch, insbesondere exegetisch so überfüllt, daß es wünschenswert wäre, wenn der Autor dieselbe in einer eigenen Studie darlegen würde, um so der Forschung über die neutestamentliche Kanonbildung höchst bedeutsames Material und Instrumentarium zu übermitteln.

„Ethik in nuce ... Karl Barth und die Regula Benedicti" (S. 105-117), bringt zunächst Barths Anliegen, die Einheit von Dogmatik und Ethik unter dem Primat der ersteren sicherzustellen, zur Sprache. Barth untermauert dabei, wie auch in der Versöhnungslehre, seine Ausführungen durch Verweise auf die Regula Benedicti. Das Aufzeigen von den ethischen Implikationen in jeder glaubensmäßigen Aussage wird heute von den Konvergenztexten in ganz besonderer Weise aufgegriffen, und insofern sind die Anliegen Barths mitsamt dem Zeugnis der Benediktsregel auch in diesem Bereich ökumenischer Theologie aktuell. — Wenn Barth trotz seiner Aufgeschlossenheit für benediktinisches Mönchtum und seiner Regel noch immer eine Art Werkgerechtigkeit wittert, so stellt Jaspert ihm die ganze Linie der „sola-gratia-Aussagen" der Regel entgegen (S. 114).

Jaspert kennt nicht nur die Text- und Interpretationsgeschichte der Benediktsregel (vor allem den beachtlichen Aufsatz „Die Regula-Benedicti-Forschung 1880-1980" mit der umfangreichen Bibliographie S. 133-185), sondern hat die Regel auch von innen her begriffen und bringt sie in überzeugender Weise in das ökumenische Gespräch ein. Alle Beiträge sind in leicht verständlicher Form, wissenschaftlich präzis und zugleich engagiert, hier und da geradezu werbend, geschrieben.

Die einzelnen Themen werden in breiter Fragestellung angegangen und behandelt, wodurch ihr Objekt in einen umfangreichen Kontext gestellt wird, ohne daß der Eindruck von Weitschweifigkeit entsteht.

Athanasius Polag

Stephen Neill, A History of Christianity in India. Bd. I: The Beginnings to AD 1707. Cambridge University Press, Cambridge 1984. 583 Seiten. Leinen £ 45.00 ($ 79.50).

Zwei ungewöhnliche Umstände überschatten das Erscheinen dieses opus magnum: Der Autor ist bald nach der Publikation gestorben, nachdem er noch den zweiten, nicht aber den geplanten dritten Band hat vorbereiten können; das Werk wird also ein Torso bleiben. Auch als solcher wird es noch mit der auf sechs Bände veranschlagten indischen Kirchengeschichte konkurrieren, die in Indien selbst und überwiegend, aber nicht ausschließlich von indischen Autoren geschrieben wird, und von der bis jetzt Band II vorliegt. Wie es zu diesem Nebeneinander kommen konnte, tut hier nichts zur Sache. Festzuhalten ist, daß dies Werk eines einzelnen Autors seine singuläre Bedeutung behalten wird. Konzipiert in wahrhaft ökumenischem Geist, zeugt es in jeder Zeile von der Liebe zu einem Land, dem der Autor durch jahrzehntelange Arbeitserfahrung verbunden war, zugleich von souveräner Beherrschung eines ebenso faszinierenden wie spröden Stoffs und, nicht zuletzt, von genialer Darstellungskunst, die man zwar aus vielen anderen Werken des Verfassers

kennt, die hier aber eine letzte Vollendung erreicht hat.

Außer einem kleinen, für indische Studenten geschriebenen Lehrbuch von C. B. Firth (Madras ²1961) gab es in den letzten drei Jahrzehnten nur Teildarstellungen der Geschichte der Christenheit in Indien. Bischof Neill hat in doppeltem Sinn Pionierarbeit geleistet: Er überschaut das gesamte Panorama seit der frühchristlichen Zeit und analysiert in gewissenhafter Auswertung aller erreichbaren Quellen, auch der indischen, die Beiträge sämtlicher Akteure, von den verschiedenen Gruppen der „Thomas-Christen" bis zu den römisch-katholischen und protestantischen Kirchen (wobei die Entwicklung der letzteren dem Band II vorbehalten bleibt). Zugleich — und auch das ist ein Novum — verliert er nie den real-, sozial- und religionsgeschichtlichen Hintergrund aus den Augen. Die Abschnitte über die drei großen Mogulherrscher des 17. Jahrhunderts sind z. B. Meisterstücke politischer Biographie; die Einführung in den Hinduismus, die das Werk eröffnet, reflektiert den aktuellen Stand der Forschung, übertrifft aber manche religionshistorische Abhandlung an Lebensnähe und Verständlichkeit. Höhepunkte erreicht die Darstellung immer dann, wenn eine ganze Epoche sich gleichsam in einer Person verdichtet, so vor allem in den dreißig Seiten über Roberto (de) Nobili, die in der ganzen älteren Literatur nicht ihresgleichen haben. Bleibt nur noch anzumerken, daß der gesamte gelehrte Apparat — in Gestalt von Anmerkungen, 32 Exkursen und einer unschätzbaren kommentierten Bibliographie ein Drittel des Bandes umfassend — das Werk zu einem unentbehrlichen Hilfsmittel für alle weitere Forschung macht. Insoweit muß wohl auch der Preis akzeptiert werden, allerdings mit dem Wunsch, daß er für Indien ermäßigt werden kann.

Für eine mehr ins einzelne gehende Auseinandersetzung ist in dieser Anzeige nicht der Ort. Zum Ganzen kann nichts Besseres gesagt werden, als daß der Verfasser bereits in diesem ersten Band voll und ganz das eingelöst hat, was er im Vorwort mit charakteristischer Prägnanz für das Gesamtwerk verspricht: „Es war nicht meine Absicht, Missionsgeschichte zu schreiben — nach meiner Meinung ohnehin ein recht langweiliges Geschäft. Wohl aber möchte ich im Blick auf Bestand und Wachsen einer zwar nicht aus Indien stammenden, gleichwohl zunehmend zu einem Bestandteil des indischen Lebens gewordenen Glaubensgemeinschaft die gesamte Geschichte des indischen Subkontinents neu überschaubar machen."

Hans-Werner Gensichen

Kurt Meier, Der evangelische Kirchenkampf, Bd. 3. Im Zeichen des zweiten Weltkrieges. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984. 734 Seiten. Geb. DM 138,—, Subskr.preis DM 123,—.

Nach den 1976 erschienenen ersten zwei Bänden einer Geschichte des Kirchenkampfes legt nun der Verf. den dritten und letzten Band vor. Er behandelt den evangelischen Kirchenkampf von 1937 bis 1945 und die Ereignisse während der ersten Monate nach dem Ende des Dritten Reiches. Wie in den beiden ersten Bänden werden auch im 3. Band die Entwicklungen in den einzelnen Landeskirchen berücksichtigt.

Auch dieser Band hat fast dieselben Vor- und Nachteile wie die der beiden

ersten Bände. Mit großer Genauigkeit beschreibt der Verf. zunächst die Ereignisse der letzten Vorkriegsjahre. Schwerpunkt der Darstellung bilden die innerkirchlichen Entwicklungen, aber die Auseinandersetzungen mit dem NS-Staat bekommen auch ihren Platz. Ausführlich wird der Versuch des Kirchenministers Kerrl erörtert, mit Hilfe der Mittelkräfte zu einer kirchenpolitischen Einigung zu kommen. Viel weniger Aufmerksamkeit erhalten die Reaktionen auf die Reichskristallnacht. Mit vielen Details werden die landeskirchlichen Entwicklungen zwischen 1937 und 1945 in fast 400 Seiten beschrieben. Weil manche dieser Einzelheiten kaum oder wenig bekannt sind, ist dieser Teil des Buches sicher besonders aufschlußreich.

Die Ausführungen über das Gesamtgefüge der Deutschen Evangelischen Kirche während der Kriegsjahre konzentrieren sich auf die Burgfriedensbestrebungen, die NS-Kirchenpolitik im Warthegau und die befürchteten Rückwirkungen auf das Altreich und das Einigungswerk Wurms. Dagegen werden Themen wie die Rolle des Kirchlichen Außenamtes in den Jahren 1939/1940 und die Haltung der Kirche gegenüber der Kriegs- und Besatzungsproblematik und gegenüber der Endlösung kaum berührt.

In der Schlußbetrachtung betont Meier besonders die störende Funktion des Kirchenkampfes innerhalb des NS-Systems. Für den Widerstand war der Kirchenkampf „eine wirksame antifaschistische Potenz".

Ger van Roon

In eigener Sache

Mit diesem Heft übernimmt ein Schriftleitungskollegium bestehend aus Professor Dr. Konrad Raiser, Pfarrer Dr. Hans Vorster und Oberkirchenrat Uwe-Peter Heidingsfeld die redaktionelle Verantwortung für die Ökumenische Rundschau. Während fast dreißig Jahren ist die Zeitschrift von Professor Dr. Hanfried Krüger gestaltet worden. Er hat ihr im Raum von Theologie und Kirche auch über die Landesgrenzen hinaus zu Achtung verholfen, nicht zuletzt dadurch, daß er unermüdlich die Besinnung auf die theologischen Grundlagen der ökumenischen Arbeit vorantrieb. Es war sein Bestreben, auf den Seiten dieser Zeitschrift einen möglichst getreuen und umfassenden Überblick über die Entwicklung der ökumenischen Bewegung zu geben und so zum Mitdenken und zur Diskussion anzureizen. Der Formulierung des deutschen Beitrages zum ökumenischen weltweiten Dialog galt sein besonderes Interesse. Die neue Schriftleitung übernimmt die Verantwortung für die Ökumenische Rundschau mit dem Gefühl des Respekts und der Dankbarkeit für das, was Hanfried Krüger in diesen drei Jahrzehnten aufgebaut und gestaltet hat. Sie wird sich bemühen, auf den von ihm gelegten Fundamenten weiterzubauen. Die Herausgeber haben ihn nach seinem Ausscheiden aus der Schriftleitung in ihren Kreis kooptiert.

Hanfried Krüger brachte in die Redaktionsarbeit Erfahrungen und Beziehungen ein, in denen er, angesichts des ausgeweiteten ökumenischen Horizontes, nicht mehr von einer Person ersetzt werden konnte. So haben sich die Herausgeber zur Berufung eines Dreier-Kollegiums für die Aufgabe der Schriftleitung entschlossen. Konrad Raiser wird den Vorsitz des Kollegiums übernehmen und neben den Beziehungen zum Ökumenischen Rat der Kirchen vor allem die Beobachtung und Reflexion internationaler ökumenischer Vorgänge einbringen. Hans Vorster wird die Geschäftsführung wahrnehmen und darin weiterhin in bewährter Weise von Frau Hannelore Pohlenz unterstützt werden. Neben der Verantwortung für die Beziehungen zur Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen wird er vor allem die innerdeutschen ökumenischen Entwicklungen verfolgen. Uwe-Peter Heidingsfeld wird für den Rezensionsteil zuständig sein. Neben der Beziehung zu den Leitungsorganen der Evangelischen Kirche in Deutschland als einem der institutionellen Partner des ÖRK in der Bundesrepublik wird er in die Arbeit des Kollegiums seine besondere Vertrautheit mit der Ökumene in Ost- und Westeuropa einbringen.

Die neue Schriftleitung wird sich von folgenden Perspektiven leiten lassen:

1. In den mehr als drei Jahrzehnten seit Gründung der Ökumenischen Rundschau hat sich die Gestalt der ökumenischen Bewegung verändert. Diese Zeitschrift ist selbst ein Spiegel der Akzentverschiebungen. Nicht nur ist seit dem Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils die römisch-katholische Kirche voll in die ökumenische Bewegung eingetreten; vielmehr hat sich eine Ausweitung im Verständnis der Ökumene selbst vollzogen. Ökumenische Arbeit hat es nicht allein mit den Beziehungen der christlichen Kirchen zueinander, sondern zunehmend mit der Frage ihres gemeinsamen Zeugnisses und Dienstes im Horizont der ganzen bewohnten Erde zu tun. Dies hat vor allem in den letzten zwanzig Jahren zu einer stärkeren Auffächerung der ökumenischen Thematik und ihrer institutionellen Ausprägungen geführt. Die neue Schriftleitung wird sich an einem ganzheitlichen Verständnis der ökumeni-

schen Aufgabe orientieren und versuchen, Verknüpfungen herzustellen, ohne Gegensätze und Spannungen einfach zu überspielen.

2. Wie bisher soll das besondere Interesse der Ökumenischen Rundschau der Besinnung auf die theologischen Grundlagen der ökumenischen Arbeit gelten. Dafür ist es notwendig, den Dialog über die Grenzen der eigenen Konfession und Tradition sowie des gesellschaftlichen und geschichtlichen Kontextes hinaus anzuregen. Der Austausch von Standpunkten eröffnet noch keinen Dialog. Gerade im Blick auf die theologische Tradition der deutschen Kirchen muß es heute darum gehen, über die Formulierung des eigenen Beitrages zum ökumenischen Gespräch hinaus die Dialog- und Gemeinschaftsfähigkeit zu stärken.

3. In den letzten Jahren haben ökumenische Impulse in vielfältiger Weise die pastorale, diakonische, missionarische und gesellschaftlich-politische Praxis der Kirchen angeregt. „Rezeption" und „ökumenisches Lernen" sind Stichworte, die einen neuen Grad von Verbindlichkeit der ökumenischen Arbeit andeuten. Die neue Schriftleitung wird sich bemühen, den Erfahrungsaustausch und die wechselseitige kritische Überprüfung von Modellen ökumenischer Arbeit vor Ort sowie die pastorale und didaktische Nacharbeit zu ökumenischen Studienprozessen und Programmen zu fördern.

4. Die Ökumenische Rundschau hat über die Jahre hin eine wichtige Funktion im Bereich der ökumenischen Information wahrgenommen, vor allem durch die Veröffentlichung von Dokumenten und Berichten über ökumenisch bedeutsame Vorgänge. Diese Praxis wird weitergeführt werden. Anders als bei Zeitschriften, die in kürzerem Abstand erscheinen und deren Schwerpunkt in der unmittelbaren Berichterstattung und dem aktuellen Kommentar liegt, muß es der Ökumenischen Rundschau um Interpretation und Urteilsbildung gehen. Die neue Schriftleitung plant u. a., in unregelmäßigen Abständen Länderberichte aus ökumenisch relevanten Kontexten in verschiedenen Teilen der Welt zu veröffentlichen.

Eine Zeitschrift lebt nicht allein von der Vision der Herausgeber und der Überzeugungskraft ihrer Autoren. Sie ist angewiesen auf das aktive Mitdenken und die kritischen Reaktionen ihrer Leser. Die Schriftleitung ist dankbar für alle Anregungen und Vorschläge.

Konrad Raiser Hans Vorster Uwe-Peter Heidingsfeld

Nachwort der Schriftleitung

Das zurückliegende Jahr hat unserer Zeitschrift Themen in Fülle beschert: Nacharbeit Vancouver, die Herausforderung durch das Barmen-Gedenken, die Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Budapest. Daneben ist mit der Lima-Rezeption und vielem anderen die ökumenische Entwicklung nicht stillgestanden.

Die neue Schriftleitung bejaht gern die Verpflichtung, die durch diese Großveranstaltungen und Jubiläen gegeben ist; nur erleichtern sie das Bemühen nicht, anderen Zusammenhängen gerecht zu werden, vor allem aber erzeugen sie Nachholdruck. So enthält das neue Heft recht verschiedene Farbtupfer, einige Leser werden es vielleicht gar zu bunt finden.

Neben dem Dank an den scheidenden Generalsekretär des ÖRK steht ein Beitrag, der von dem berichteten Ereignis her (der „ersten internationalen Konferenz der Kirchen für Frieden und Freundschaft" 1914 in Konstanz) in das Juli-Heft 1984 gehört hätte. Nun kommt er in dem Jahrgang zu stehen, in dem sich der Geburtstag eines der Hauptbeteiligten, Friedrich Siegmund-Schultze, zum 100. Mal jährt (geb. am 14.6.1885 in Görlitz). Mit dem Beitrag von Burckhard Ohnesorge wollen wir an einem indonesischen Beispiel zeigen, wie wenig sich die Begriffe Inkulturation und Kontextualität als „Schlag"-Worte eignen, wie behutsam man vielmehr das mit ihnen signalisierte Problemfeld von der Missions- und Lehrverantwortung her angehen kann.

In die beabsichtigte Schwerpunktbildung für 1985 reihen sich ein die Würdigung der Lima-Konvergenzen durch den baptistischen Ökumeniker Wolfgang Lorenz. Weitere Beiträge zum multilateralen und zu den bilateralen Dialogen werden folgen. Eine lose Folge „Ökumene gewinnt Profil", eröffnet mit vier Kurzbeiträgen „Zum Beispiel Frankfurt", soll ökumenisches Wachsen so darlegen, daß Praktikern Anregungen, Theoretikern Praxisbeispiele vermittelt werden. Wir wollen verdeutlichen, wie Impulse ankommen, wann und warum ökumenisches Lernen gelingt oder mißlingt, und vor allem was nötig ist, Gemeindemitarbeiter und Theologen dafür auszubilden. Der Dokumentation kann man neben wichtigen Informationen u.a. entnehmen, in wieviel stärkerem Umfang z.B. Methodisten und Mennoniten schon in sich ökumenisch sind und von daher viel unbefangenere Partner des Ökumenischen Rates sein können, als das in einigen evangelischen Landeskirchen gelingt.

Vo.

Dr. Athanasios Basdekis, Friedrichstr. 2-6, 6000 Frankfurt/Main / KR Dr. Karl-Christoph Epting, Blumenstr. 1, 7500 Karlsruhe 1 / Dr. Heinold Fast, Brückstr. 74, 2970 Emden / Pfarrerin i. R. Marlies Flesch-Thebesius, Alte Mainzer Gasse 2, 6000 Frankfurt/Main / Pfarrer Michael Frodien, Haeberlinstr. 35, 6000 Frankfurt/Main / Prof. D. Hans-Werner Gensichen, Eckenerstr. 1, 6900 Heidelberg / Pfarrer Hartmut Grimm, Jahnstr. 20, 6000 Frankfurt/Main / Pfarrer Dr. Bernd Jaspert, Schulstr. 21, 3587 Borken-Arnsbach / Abt Dr. Laurentius Klein OSB, Friedrichstr. 2-6, 6000 Frankfurt/Main / Prof. D. Dr. Hanfried Krüger, Georg-Treser-Str. 32, 6000 Frankfurt/Main 70 / Pastor Dr. Wolfgang Lorenz, Jebensstr. 3, 1000 Berlin 12 / Bischof Dr. Dr. Gyula Nagy, Üllöl ut 24, H-1085 Budapest VIII / Pfarrer Burckhard Ohnesorge, Virchowstr. 34, 5600 Wuppertal 2 / P. Dr. Athanasius Polag OSB, Abtei St. Matthias, 5500 Trier / Prof. Dr. Konrad Raiser, Dr.-Kolbe-Str. 13, 5810 Witten/Ruhr / Prof. Dr. Ger van Roon, Vrije Universiteit, Koningslaan 31-33, NL-1075 AB Amsterdam / Pastor Hans-Martin Steckel, Friedrichstr. 2-6, 6000 Frankfurt/Main / Bischof Hermann Sticher, Wilhelm-Leuschner-Str. 8, 6000 Frankfurt/Main / Vikar Wolfgang Traumüller, Südanlage 12, 6300 Gießen / Propst Dr. Dieter Trautwein, Saalgasse 17, 6000 Frankfurt/Main / Superintendent Karl Heinz Voigt, Koenigsallee 70, 1000 Berlin 33.

Südafrika



Kirchen im Konflikt mit dem Staat.

Aktuelle Dokumente, Hintergrundberichte, Interviews zur Grundsatzfrage des kirchlichen Widerstandes gegen die Rassentrennung.

Mit einem ausführlichen Bericht
von Bischof Desmond Tutu:
»Wer ich bin«.

Der Friedensnobelpreisträger schildert darin seine Kindheit, seine Familie, seine Lebenserfahrungen und sein Engagement gegen die Apartheid.

564 Seiten
18,80 DM zuzügl. Porto
Missionshilfe Verlag Mittelweg 143 2000 Hamburg 13

Taufe, Eucharistie und Amt

Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen (das sogenannte Lima-Dokument)
9. Aufl. 1984, 52 Seiten, DM 6,80 (Mengenpreise)
(zus. mit Verlag Bonifatius-Druckerei, Paderborn)

Georg Vischer

Apostolischer Dienst

50 Jahre Diskussion über das kirchliche Amt in „Glauben und Kirchenverfassung"
1982, 250 Seiten, DM 36,—

Das geistliche Amt in der Kirche

Hrsg. Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission
1981, 134 Seiten, DM 7,80
(zus. mit Verlag Bonifatius-Druckerei, Paderborn)

Papsttum und Petrusdienst

Hrsg. von Heinrich Stirnimann und Lukas Vischer, mit weiteren Beiträgen von Günther Gaßmann, Harding Meyer, Damaskinos Papandreou, Kurt Stalder, Alfred Stoecklin und Dokumenten
Ökumenische Perspektiven, Band 7
1975, 147 Seiten, DM 13,50
(zus. mit Verlag Josef Knecht, Frankfurt/M.)

Um Amt und Herrenmahl

Dokumente zum evangelisch/römisch-katholischen Gespräch
Hrsg. von Günther Gaßmann, Marc Lienhard, Harding Meyer und Hans-Volker Herntrich
Ökumenische Dokumentation, Band 1, (enthält das sogenannte Malta-Papier)
2. Aufl. 1974, 174 Seiten, DM 19,80
(zus. mit Verlag Josef Knecht, Frankfurt/M.)

Das kirchenleitende Amt

Dokumente zum interkonfessionellen Dialog über Bischofsamt und Papstamt
Hrsg. von Günther Gaßmann und Harding Meyer
Ökumenische Dokumentation, Band V
1980, 193 Seiten, DM 19,80
(zus. mit Verlag Josef Knecht, Frankfurt/M.)

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

Taufe, Eucharistie und Amt 1982–1985

Beobachtungen zu einem Prozeß

VON GÜNTHER GASSMANN

1. *Ein noch kaum zu überschauender Prozeß*

Natürlich war sich die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen der Bedeutung der Stunde bewußt, als sie im Januar 1982 in Lima nach langjähriger intensiver Arbeit das Dokument über „Taufe, Eucharistie und Amt" einmütig annahm. Doch ob damals auch nur einer oder eine der Anwesenden ahnte, welchen in seiner Art beispiellosen ökumenischen Prozeß dieses Dokument auslösen würde, ist sehr fraglich. Heute, nach drei Jahren, ist so etwas wie eine Zwischenbilanz noch nicht möglich. Die bis Ende 1985 erbetenen offiziellen Stellungnahmen der Kirchen beginnen erst langsam beim ÖRK einzutreffen. Den Kirchen scheint es nicht anders zu gehen als dem Schreiber dieser Zeilen: Erst kurz vor dem Ablieferungstermin wird etwas zu Papier gebracht. Andererseits haben sich im Genfer Sekretariat der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung bereits mehrere tausend Seiten an persönlichen Kommentaren und Stellungnahmen der verschiedensten Art und Herkunft angesammelt, die auf eine eingehende Auswertung warten. Diese Sammlung ist alles andere als vollständig. Weiter ist zu berücksichtigen, daß ein beträchtlicher Teil des sog. Rezeptionsprozesses des Lima-Dokuments nicht durch schriftliche Berichte oder Stellungnahmen an die Kirchen oder an Genf dokumentiert wird. Und schließlich ist deutlich, daß dieser Prozeß weitergehen wird, ja an manchen Orten gerade erst beginnt.

Angesichts dieses Befundes, der allerdings bereits etwas über die Ausmaße und Bedeutung des Lima-Prozesses aussagt, können hier nur einige sehr vorläufige und partielle Beobachtungen mitgeteilt und Erwägungen darüber angestellt werden, welche Aspekte und Entwicklungen sich in der Beschäftigung mit „Taufe, Eucharistie und Amt" abzeichnen. Diese Beobachtungen und Erwägungen eines Faith and Order-Menschen sind „parteiisch", was selbstverständlich eine gewisse Sympathie mit bestimmten kritischen Anfragen an Lima nicht ausschließt.

2. *Kriterien der Beurteilung des Prozesses*

Kriterium der folgenden Anmerkungen zum noch nicht überschaubaren Lima-Prozeß ist nicht, ob sich eine Annahme oder Ablehnung des Lima-Dokuments abzeichnet, ob also, wie z.B. manche Kritiker meinen, mit einer mehr oder weniger breiten Ablehnung des Inhalts und Anliegens von „Taufe, Eucharistie und Amt" die gesamte „Konsens-Ökumene" auf dem Spiele steht. Das wäre und ist in der Tat eine naive, undifferenzierte und theologisch abstrakte Sicht, die nicht zu sehen vermag, daß die ökumenische Bedeutung und Wirkung des Lima-Dokuments offenkundig weit über eine von vornherein zu erwartende positive wie kritische Beurteilung des ganzen Dokuments wie auch seiner einzelnen Teile hinausgeht. Dies ist allerdings eine Feststellung, die sich erst aus dem zu beobachtenden Prozeß ergibt und weiter unten begründet werden soll. Jedenfalls zeigt sich bereits jetzt, daß ein abwägender Vergleich von positiven und negativen Reaktionen dem ökumenischen Ereignis, als das sich das Lima-Dokument erweist, in keiner Weise gerecht wird.

Kriterium einer angemessenen vorläufigen Beurteilung des Lima-Prozesses ist m.E. vielmehr die Frage, ob die Beschäftigung mit „Taufe, Eucharistie und Amt" einen wesentlichen Beitrag zum Fortgang der ökumenischen Bewegung, d.h. zur Erneuerung und Einheit der Kirche leistet. In diesem umfassenderen Horizont sind dann auch die Stellungnahmen zum Inhalt des Dokuments von Bedeutung und müssen dann wiederum auf den breiteren Rahmen des ökumenischen Bemühens in der Zukunft bezogen und für ihn fruchtbar gemacht werden. Lima ist nicht das – von einigen Kritikern wie ökumenischen Enthusiasten – erhoffte Ende des theologischen Ringens im Gesamtzusammenhang der ökumenischen Bewegung, sondern eine bedeutsame, nach vorn offene Station auf dem Wege.

3. *Fakten und Formen des Lima-Prozesses*

Die in ihrer Art ökumenische beispiellose Aufnahme des Lima-Dokumentes läßt sich äußerlich an der Tatsache aufzeigen, daß diese besondere und nicht leicht zugängliche Spezies eines ökumenisch-theologischen Kommissionstextes bis jetzt in 25 Sprachen und über 300 000 Exemplaren erschienen ist. Eine ähnliche Auflage dürften die in mehreren Sprachen erschienenen Arbeitshilfen verschiedenster Art erreicht haben. Einige Übersetzungen sind noch in Vorbereitung. Das ist im Blick auf ein ökumenisches Dokument ein bislang einzigartiger Vorgang.

Man kann vorerst nur Vermutungen anstellen über die Gründe, die zu einer solchen weiten Verbreitung und Aufnahme dieses Dokumentes geführt haben. Natürlich haben sich viele Kirchen für die Verbreitung und Beschäftigung mit diesem Dokument eingesetzt. Das erklärt aber nur teilweise dessen breite Beachtung auf allen Ebenen kirchlichen Lebens. Könnte es nicht sein, daß dieses Dokument auch der Erwartung entgegenkommt und ihr eine Grundlage bietet, über einige der zentralen Fragen christlichen Glaubens und Lebens in einer ökumenischen, die Grenzen der eigenen kirchlichen Tradition überschreitenden Perspektive neu nachzudenken und aus diesem Nachdenken konkrete Folgerungen zu ziehen?

So weit es sich bis jetzt überblicken läßt, geschieht die Beschäftigung mit „Taufe, Eucharistie und Amt" in der persönlichen theologischen Arbeit von Theologen und Laien, in Kreisen und Gruppen von Gemeinden, in Vortragsreihen und Seminaren, in Rundfunksendungen und Zeitungs- und Zeitschriftenartikeln, in ökumenischen Gruppen auf Gemeindeebene, in der christlichen Unterweisung, in theologischen Fakultäten durch Vorlesungsreihen, Seminare (z.T. interkonfessionell) und gemeinsame Stellungnahmen oder Gutachten, in besonderen Treffen von Kirchenkreisen und Kirchen, in örtlichen, regionalen und nationalen ökumenischen Organisationen (Arbeitsgemeinschaften, Räten von Kirchen), in kirchlichen Vereinigungen und Fachverbänden, in Pastorenkonventen und örtlichen interkonfessionellen Zusammenkünften von Pastoren und kirchlichen Mitarbeitern, in Studenten- und Jugendgruppen, in Frauengruppen und Arbeitsgemeinschaften von Theologinnen, in theologischen und ökumenischen Kommissionen, in ökumenischen Instituten, in offiziellen multilateralen Gesprächen auf nationaler Ebene, in Synoden, Bischofskonferenzen und anderen kirchenleitenden Gremien, in kontinentalen ökumenischen Gremien wie z.B. dem Leuenberger Fortsetzungsauschuß und der Konferenz Europäischer Kirchen, in den konfessionellen Weltbünden etc.

4. *Die Reichweite des Prozesses*

Gewiß, dies sind Beispiele, die immer nur für bestimmte Situationen zutreffen. Aber zusammengenommen sind sie in ihrer Vielfalt, Intensität und Reichweite doch einmalig in der bisherigen Geschichte der ökumenischen Bewegung. Sie sind uns vornehmlich aus Europa und Nordamerika bekannt. Doch wir hören auch von Beispielen einer intensiven Beschäftigung mit dem Lima-Dokument (bis hin zu einer spanischen Arbeitshilfe für den Kindergottesdienst aus Argentinien!) aus Lateinamerika. Und die erste

Kirche, die ihre offizielle Stellungnahme nach Genf sandte, war eine afrikanische Kirche, der bald danach eine Kirche aus dem Pazifik als Nummer drei folgte.

Auch im Blick auf die Konfessionen scheint es gewisse Unterschiede in der Intensität der Beschäftigung mit dem Lima-Dokument zu geben. Von ihrer stark theologischen Orientierung her sind die Reformationskirchen (einschließlich der Anglikaner) im Lima-Prozeß besonders engagiert. Doch von den bislang neun offiziellen Stellungnahmen kommen drei aus baptistischen Kirchen. Das traditionell starke ökumenische Engagement vieler Methodisten findet auch in diesem Prozeß seine Bestätigung. Die römisch-katholische Kirche ist voll am Lima-Prozeß beteiligt, sowohl auf interkonfessioneller Basis als auch durch die Aufforderung an alle Bischofskonferenzen, zum Dokument Stellung zu nehmen. Auch einzelne Diözesen und viele theologische Fakultäten erarbeiten Stellungnahmen. Für die orthodoxen Kirchen ist die Aufforderung einer Beschäftigung mit und Stellungnahme zu Lima eine für ihr Denken und für ihre Strukturen nicht leichte Aufgabe, zumal hier manche Mißverständnisse im Blick auf den Status von „Taufe, Eucharistie und Amt" und den Begriff „Rezeption" erst ausgeräumt werden müssen. Dazu soll eine von Glauben und Kirchenverfassung mitverantwortete internationale interorthodoxe Konsultation über das Dokument und seine „Rezeption" im Juni 1985 in Boston/USA einen Beitrag leisten. Einzelne orthodoxe Theologen und Institute (z.B. das Orthodoxe Zentrum in Chambésy bei Genf) beteiligen sich intensiv an der Diskussion über das Lima-Dokument, und die meisten Kirchen bereiten ihre Stellungnahmen vor. Erstaunlich ist schließlich auch, daß in jenen christlichen Gemeinschaften, die keine besondere Affinität zu den Themen von Lima haben, der Heilsarmee und den Quäkern also, ebenfalls ein lebhaftes und unerwartet positives Interesse am Lima-Dokument zum Ausdruck kommt.

5. *Erste Auswirkungen des Prozesses*

Bereits jetzt wird man sagen können, daß vom Lima-Prozeß wesentliche Impulse für den Fortgang der ökumenischen Bewegung ausgegangen sind. Dies kann wiederum nur angedeutet werden. Der eben gegebene Überblick über die vielfältigen Formen der Beschäftigung mit dem Lima-Dokument weist auf etwas hin, was man wohl als einen „konziliaren Prozeß" bezeichnen kann. Das heißt, in Tausenden von Gruppen auf allen Ebenen kirchlichen und ökumenischen Lebens sind Menschen durch dieses Dokument angeregt worden, über ihren eigenen Glauben und die Lebensformen ihrer

Kirche sowie über die Voraussetzungen, Inhalte und Ziele der ökumenischen Verpflichtung, zu der sich alle Kirchen bekennen, nachzudenken. In diesem Prozeß eröffnen sich für ihr Verständnis des christlichen Glaubens und christlichen Lebens neue, umfassendere und bereichernde Perspektiven. So beginnt „Rezeption".

Aber auch auf den verschiedenen Ebenen ökumenischer Beziehungen hat die Beschäftigung mit diesem Dokument zu neuen ökumenischen Kontakten geführt, die nun auch für andere ökumenische Aktivitäten genutzt werden können. Von seinen Themen und den damit verknüpften gottesdienstlichen Erwägungen her hat das Dokument vielfältige Anregungen zur Erneuerung gottesdienstlicher Formen gegeben. Dabei spielt die sog. „Lima-Liturgie" eine nicht unerhebliche Rolle, über die man ein besonderes Kapitel schreiben könnte. Es trifft wohl zu, daß die gottesdienstliche Dimension des Dokuments, die noch durch die „inoffizielle" Lima-Liturgie verstärkt wird, ganz entscheidend dazu beiträgt, der „Rezeption" des Dokuments im Leben der Kirchen eine tiefgreifendere und kontinuierlichere Wirkung zu verleihen, als dies durch die bloße Aufnahme seiner theologischen Vorstellungen geschehen könnte. Kennzeichnend für diese Wirkung ist, daß in vielen Stellungnahmen auch die Erarbeitung einer Tauf-Liturgie auf der Basis des Tauf-Teils von Lima vorgeschlagen wird.

Eine wichtige Auswirkung des Lima-Dokuments läßt sich im Blick auf die bilateralen Dialoge zwischen den weltweiten christlichen Gemeinschaften feststellen. In den vergangenen Jahren ist viel über das Verhältnis zwischen multilateralen und bilateralen Dialogen nachgedacht worden mit dem Ziel, eine Wechselbeziehung und Komplementarität zwischen beiden Formen ökumenischen Bemühens herauszustellen. Das Lima-Dokument ist der praktische Test für die in dieser Hinsicht angestellten theoretischen Überlegungen. Dabei zeigt sich in der Tat, daß sich eine ganze Reihe von Dialogergebnissen aus den letzten drei Jahren ausdrücklich auf Aussagen und Auffassungen im Lima-Dokument zur Begründung oder Verstärkung der eigenen Aussagen beziehen. Damit erweist sich das Dokument als der umfassendere ökumenische Rahmen, in den sich die spezifischeren bilateralen Gespräche hineinstellen möchten und durch den sie gemeinsame Orientierungen gewinnen. Dadurch werden sie vor der Gefahr eines Auseinandergehens in unterschiedliche Richtungen bewahrt. Andererseits wird im Vorwort zum Lima-Dokument auf die Beiträge der bilateralen Gespräche bei der Erarbeitung der einzelnen Teile (dies gilt m.E. besonders für den Eucharistie-Teil) hingewiesen. So findet die These von der Komplementarität ihre Bestätigung, und es ist deutlich, daß die vielen weitergehen-

den bilateralen Gespräche durch das Lima-Dokument vielfältige Anregungen empfangen und einen bleibenden Bezugsrahmen behalten werden.

Schließlich besteht eine der jetzt bereits erkennbaren Wirkungen dieses Dokuments darin, daß es in einer Reihe von örtlichen, regionalen und nationalen (z.B. Spanien) Situationen als Grundlage für Taufvereinbarungen zwischen Gemeinden (einschließlich baptistischer!) und Kirchen herangezogen wird.

6. *Ein konziliarer Rezeptionsprozeß*

Die in den vorausgegangenen Abschnitten angedeuteten Formen und Auswirkungen der Beschäftigung mit dem Lima-Dokument erlauben uns, von einem konziliaren Rezeptionsprozeß zu sprechen. Es ist ja auch eine Wirkung dieses Dokuments, daß es zu vielfältigen Überlegungen zum Begriff und zur Sache der Rezeption anregt und dabei zu manchen Klärungen geführt hat. Hier sei nur soviel gesagt, daß der Lima-Prozeß auch insofern konziliare Züge trägt, als er sich in vielen Situationen in der Form des Austauschs, der Beratung und der Klärung auf allen Ebenen kirchlichen Lebens vollzieht und dies häufig auch in einer ökumenischen Form.

Rezeption geschieht in diesem Prozeß, indem in kritischer Auseinandersetzung, in Rückfrage an eigene Vorstellungen und Formen und in positiver Aufnahme ein ökumenischer Prozeß in das Leben der Kirchen eingeht und zu vielfältiger Wirkung kommt. Dieser Rezeptionsprozeß findet in den Stellungnahmen der Kirchen einen wichtigen Ausdruck, ist aber mit diesen nicht gleichzusetzen und wird auch nach der Formulierung solcher Stellungnahmen weitergehen. Diese Unterscheidung von Rezeption und Stellungnahme wird in den bisher vorliegenden Antworten der Kirchen ausdrücklich anerkannt und bejaht. Mehr noch, einige dieser Antworten möchten auf ihre Weise gerade diesem weitergehenden Rezeptionsprozeß Anregungen und Anstöße vermitteln. In diesen Fällen zeigt sich in nahezu idealer Weise die konstruktive Wechselbeziehung zwischen den verschiedenen Ebenen kirchlichen Lebens im Rahmen eines konziliaren Rezeptionsprozesses: Die offiziellen kirchlichen Gremien regen einen breitgefächerten Prozeß der Beschäftigung mit dem Lima-Dokument an, sie nehmen die in diesem Prozeß sich abzeichnenden Fragen, Vorstellungen und Reaktionen bei der Erarbeitung ihrer eigenen offiziellen Stellungnahmen mit auf, und sie verleihen dem weitergehenden Prozeß auf allen Ebenen durch ihre Stellungnahmen neue Impulse. Es wird ein wichtiger Teil der Auswertung des Lima-Prozesses sein müssen, solche Rezeptionsprozesse in den Kirchen zu analysieren und nachzuzeichnen. Dabei ist allerdings bereits jetzt deutlich,

daß in einer ganzen Reihe von Kirchen eine Stellungnahme zum Lima-Dokument erarbeitet wird, die sich – aus mehr oder weniger einsichtigen Gründen – nicht auf einen solchen umfassenderen Prozeß stützen und beziehen kann.

7. *Sich abzeichnende Reaktionen zum Inhalt*

Bisher liegen neun offizielle Stellungnahmen von Kirchen vor: Zwei aus Afrika, eine aus dem Pazifik, eine aus den USA und fünf aus Ost- und Westeuropa. Zwei wurden von reformierten, drei von baptistischen, zwei von anglikanischen und jeweils eine von einer lutherischen und einer unierten Kirche abgegeben. Selbst diese wenigen Texte enthalten eine solche Fülle an interessanten Aspekten, daß ein erster Überblick einen ganzen Aufsatz füllen könnte. Die nachfolgenden Beobachtungen sollen sich aber bewußt nicht nur auf diese Stellungnahmen beziehen, sondern auch vorliegende Entwürfe zu solchen Stellungnahmen und die vielfältigen Reaktionen aus Gruppen und einzelner Theologen mit in den Blick nehmen. Dies kann nur in einer auswählenden und sehr an der Oberfläche bleibenden Weise geschehen, wobei ich dennoch versuchen will, einen relativ „objektiven" Überblick auf der Grundlage des in Genf vorliegenden und gewiß höchst unvollständigen Materials zu geben.

Eine grundsätzliche oder weitgehende Ablehnung des Inhalts und Anliegens von Lima kann ich nur in einigen wenigen Äußerungen erkennen. Diese kommen vornehmlich aus einer interessanten und natürlich unbeabsichtigten Koalition zwischen einigen evangelikalen Gruppen und einigen neo-liberalen reformierten und lutherischen Theologen, die die ganze „Konsensus-Ökumene" im Sinne von Lima grundsätzlich ablehnen. In diesem Sinne haben sich in Frankreich einige reformierte Theologen geäußert, in der Schweiz z.B. Markus Barth und in der Bundesrepublik Eilert Herms besonders aktiv gerührt, wobei Herms seine Thesen mit einer bemerkenswerten Unkenntnis ökumenischer theologischer Entwicklungen und Zielsetzungen begründet und verziert.

Die meisten Stellungnahmen begrüßen ausdrücklich Lima als ein bedeutsames ökumenisches Ereignis, dessen große Bedeutung für den weiteren Weg der Ökumene sie anerkennen. Dies gilt auch für einige der in der Öffentlichkeit als negativ hingestellten Stellungnahmen, vor allem aus reformierten Kreisen. Um gleich bei diesem Thema zu bleiben: Die vorliegenden Stellungnahmen und Entwürfe zu Stellungnahmen aus einigen reformierten Kirchen sind bei aller Einzelkritik sehr viel positiver, als viele der geäußerten Befürchtungen erwarten ließen. Gleiches gilt auf der ande-

ren Seite des ökumenischen Spektrums auch für die Beurteilungen mehrerer orthodoxer Theologen.

Was heißt hier aber „positiv"? Viele Stellungnahmen, gerade auch aus dem Kreis der offiziellen Reaktionen, sehen im Lima-Dokument in erster Linie eine Anfrage an die eigene Lehre und Praxis. Mit vielen Aussagen aus dem Dokument werden Überlegungen darüber verbunden, ob hier nicht Anregungen für eine Erweiterung und Bereicherung des eigenen Glaubensverständnisses und für die Erneuerung der eigenen kirchlichen Praxis aufgenommen werden können. Auf diese Weise geht man selbst an Aussagen heran, z.B. im Amtsteil, die der eigenen Tradition fremd sind und in anderen Stellungnahmen im Sinne einer konstruktiven Rückfrage auch kritisiert werden.

„Positiv" heißt auch, daß in den meisten Stellungnahmen bestimmte Grundzüge im Lima-Dokument bejahend unterstrichen werden. Als solche Grundzüge werden z.B. genannt: Das Bemühen um biblische Verankerung der Aussagen und die deutliche Unterscheidung von Aussagen, die auf einem Traditionsargument beruhen; der klare christologische wie trinitarische Bezug der Aussagen; das Bemühen um eine dynamische Konvergenz statt einer statischen vergleichenden Ekklesiologie; das Eingestehen verbleibender Differenzen statt eines auf Kompromissen basierenden Konsensus; die Einbeziehung der ethischen Dimension der Sakramente; die Verankerung des Amtes im Zusammenhang des Dienstes des ganzen Gottesvolkes und die Unterscheidung zwischen apostolischer Tradition und apostolischer Sukzession. Einige dieser angeführten Beispiele werden in anderen Stellungnahmen natürlich auch kritischer gesehen.

„Positiv" heißt schließlich auch, daß viele der Einzelaussagen bejaht werden, wobei je nach Herkunft und Einstellung der Reagierenden unterschiedliche Akzente gesetzt werden. Solche unterschiedlichen Akzentsetzungen, das ist jetzt bereits deutlich, sind nicht unbedingt konfessionsspezifisch. So gibt es z.B. kritische wie zustimmende reformierte Äußerungen zu den Aussagen über die Realpräsenz im Eucharistie-Teil. Äußerungen aus reformatorischen Kirchen begrüßen die Art und Weise, wie z.B. Wort und Sakrament verbunden oder das Handeln Christi und das Handeln der Kirche miteinander in Beziehung gesetzt und gleichzeitig unterschieden werden, während andere hier auf eine zu einseitige Hervorhebung der Sakramente bzw. des Handelns der Kirche verweisen.

Die kritischen Anmerkungen werden zumeist, wie angedeutet, im Rahmen einer positven Grundeinstellung zum Dokument und seiner Intention sowie in der Offenheit für Rückfragen an die eigene Position gemacht.

Erwartungsgemäß richten sich diese Anmerkungen vornehmlich an den Amtsteil, in dem u.a. eine durchgängige Verbindung des Dienstes der Ordinierten mit den vielfältigen Diensten des ganzen Gottesvolkes und die Einbeziehung synodaler Leitungsstrukturen vermißt und die Begründung von Amtsstrukturen aus der Tradition hinterfragt wird. Im Taufteil wird in Stellungnahmen aus reformatorischen Kirchen die theologisch irreführende Begrifflichkeit von Kindertaufe und „Gläubigentaufe" abgelehnt (statt dessen Kinder- und Erwachsenentaufe) und in Verbindung damit eine gewisse Bevorzugung der „Gläubigentaufe" kritisiert. Aus denselben Kreisen kommt im Blick auf den Eucharistieteil die bereits oben erwähnte Frage, ob hier nicht das Wort zugunsten der Sakramente abgewertet und die Rolle der Kirche im Heilshandeln Gottes zu „steil" angesetzt wird. In manchen Reaktionen wird bereits auf diese kritischen Äußerungen direkt oder indirekt Bezug genommen und demgegenüber auf den differenzierenden und inklusiven Charakter des Textes hingewiesen.

Dies sind nur einige Beispiele der Kritik, die aber m.E. im Vordergrund stehen. Sie geben jetzt bereits viele wichtige Anregungen für eine Verdeutlichung des Textes, in welcher Form diese auch durch die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung geschehen wird, und vor allem auch für die weitere Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung mit den beiden Studienprojekten über „Auf dem Weg zum gemeinsamen Aussprechen des apostolischen Glaubens heute" und „Die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft". In vielen Stellungnahmen werden ausdrücklich Anregungen für diese beiden Projekte gegeben, die eine Ergänzung und Weiterführung des Lima-Prozesses sein sollen und sicher aus manchen nicht zu bestreitenden Schwächen des Lima-Dokuments lernen können. Daß in dieser Weiterarbeit auf eine ökumenische Reflexion über das Verständnis der Kirche ein besonderes Schwergewicht gelegt werden muß, ist eine der offenkundigen Lehren aus dem bisherigen Lima-Prozeß.

Versucht man, in dieser Weise auch nur einen umrißhaften Überblick über den gegenwärtigen Rezeptionsprozeß von „Taufe, Eucharistie und Amt" zu gewinnen, so kann dies für alle, die sich der ökumenischen Aufgabe verpflichtet wissen, nur Anlaß zu Freude und Dankbarkeit sein. Freude darüber und Dankbarkeit dafür, daß bereits jetzt von diesem Dokument eine solche Fülle von vielfältigen und intensiven Anstößen, Überlegungen, Anregungen und Auswirkungen ausgehen für die Erneuerung der Kirchen, ihre engere Gemeinschaft untereinander und ihr gemeinsames Zeugnis und ihren gemeinsamen Dienst in dieser Welt.

Bonhoeffer, Barmen und das Bekenntnis Christi heute*

VON JOHN W. DE GRUCHY

I. *Die befreiende Herrschaft Jesu Christi*

Es kann nicht als selbstverständlich angesehen werden, daß die Barmer Theologische Erklärung im heutigen Kampf für politische Befreiung, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt von Bedeutung ist, war doch Barmen ein Ereignis in einem ganz bestimmten historischen Kontext. Auf den ersten Blick scheint es, daß Barmen in den nichttotalitären, westlich-demokratischen Gesellschaften heutzutage nicht besser am Platz ist als im Kontext Afrikas, Asiens oder Lateinamerikas. Im Gegenteil, vielen erscheint die Barmer Erklärung theologisch veraltet und ohne Bedeutung für die Probleme, denen wir unsere Aufmerksamkeit widmen müssen. Manche würden sogar behaupten, daß Barmen eine Form von autoritärer Kontrolle durch eine andere ersetzte.

Natürlich spricht die 6. Barmer These von Freiheit, aber es ist die Freiheit der Kirche und nicht die Freiheit der Unterdrückten. Es ist wahr, daß die Barmer Erklärung die entmenschlichende und dämonische Nazi-Ideologie kategorisch verwirft, aber ihre Verkündigung des einen Wortes Gottes in Jesus Christus scheint zu implizieren, daß jegliche ideologische Allianz zwischen der Kirche und politischen Bewegungen abgelehnt werden muß, auch im Rahmen des Kampfes für Gerechtigkeit. Es ist wahr, daß Barmen aus dem Kampf der Kirche gegen die Ansprüche und Einmischungen einer neuen politischen Ordnung hervorging. Aber im Gegensatz zu heutigen Befreiungstheologien ging die Erklärung nicht von der soziopolitischen Praxis, sondern von der Rückbesinnung auf das biblische Wort aus, auch wenn diese Besinnung unmittelbar veranlaßt war durch die Situation, in der sich die Teilnehmer der Barmer Synode befanden. Aber kann man behaupten, um eine neuere Redewendung zu gebrauchen, daß es sich bei

---

* Gekürzte und überarbeitete Fassung eines Vortrages bei der „Internationalen Bonhoeffer-Tagung" im Juni 1984 in der DDR.
Das englische Original erschien in „Journal of Theology for Southern Africa" Nr. 47, June 84, p.59ff. Die Teilnahme an der Tagung wurde durch ein Stipendium des Human Science Research Council von Südafrika ermöglicht. John de Gruchy ist Associate Professor am Department for Religious Studies der Universität von Kapstadt.

Barmen um eine Theologie handelt, die von der „Unterseite der Geschichte" her entworfen wird?

Was würde eine soziologische Studie über die Barmer Synode zu Tage fördern? Es waren offenkundig keine Juden anwesend, obwohl die „jüdische Frage" an der Spitze der geheimen Tagesordnung stand. Es waren keine Vertreter gesellschaftlicher Randgruppen dabei, die sich für ihre Sache hätten einsetzen können, und unter den Synodalen gab es nur eine Frau!

Das war nicht die Schuld der Teilnehmer der Synode, sondern die Folge von Jahrhunderten kirchlicher Geschichte und Tradition, einer Tradition, die immer wieder diejenigen von der Diskussion ausgeschlossen hat, von denen in der Kirche die Rede ist – die Armen, die Unterdrückten oder, wie in diesem Fall, aber auch zu anderen Zeiten, die Juden. Vielleicht ist das einer der wichtigsten Gründe, warum unsere Bekenntnisse des Glaubens so oft zweideutig bleiben und ihnen Konkretheit fehlt, wie es auch bei der Barmer Erklärung der Fall war. Auf dieser Konkretheit bestanden Bonhoeffer und andere in ihrem Bemühen, die Realität „von unten" zu sehen.

Wir wollen kurz einen Blick auf einige der Gruppen werfen, für die die Theologie der Barmer Erklärung problematisch sein könnte. Dabei muß man sich von Anfang an der Tatsache bewußt sein, daß verschiedene Interpretationen der Barmer Erklärung möglich sind. Das galt bereits zur Zeit der Barmer Synode, als Karl Barth und einige andere die Erklärung politisch radikaler interpretierten als die meisten der Teilnehmer, u.a. Hans Asmussen, der mit Barth die Erklärung entworfen hatte. Ebenso wird Barmen auch heute von einigen als eine Erklärung gesehen, die eine autoritäre Theologie „von oben" verkörpert, während andere in ihr ein befreiendes Dokument sehen. Im Zentrum steht die Christologie der ersten These, die betont, daß Jesus Christus das „eine Wort Gottes" über allen anderen ist.

Da sind zunächst einige Christen, die Barmen als irritierend für Gespräche mit Juden nach dem Holocaust empfinden. Sie stellen fest, daß die Barmer Erklärung hinsichtlich der Notlage der Juden nicht nur zweideutig geblieben ist, sondern geschwiegen hat, und daß ihre Theologie der Königsherrschaft Jesu Christi, des einen Wortes Gottes, eine sinnvolle Diskussion heute verhindert. Das ist, so sagen sie, die Sprache des Proselytismus und nicht die der Versöhnung.[1] Vor ein ähnliches Problem stellt Barmen die Christen, die im Dialog mit Menschen anderen Glaubens stehen, und die Theologen in Afrika und Asien, die versuchen, den christlichen Glauben mit ihrem kulturellen Kontext zu verknüpfen. Barmens eindeutige Verwerfung der „natürlichen Theologie" könnte eine solche fruchtbare Wechsel-

wirkung eher verhindern als anregen und sich daher für die Entwicklung einer echten afrikanischen Theologie innerhalb des südlichen Afrikas als problematisch erweisen.

Ebenso könnte die Barmer Erklärung für viele feministische Theologinnen und für solche, die ihre Anliegen teilen, zum Problem werden, da ihre zentrale Vorstellung von der „Königsherrschaft Jesu Christi" ein Symbol männlicher Vorherrschaft und hierarchischer Überordnung ist.[2] Außerdem gibt es zwischen Barmen und anderen Befreiungstheologien keine Gemeinsamkeiten in Sprache und Theologie, seien sie lateinamerikanischen Ursprungs oder Entwürfe von schwarzen Theologen in Nordamerika und Afrika. In Stil und Ausrichtung wird Barmen als europäisch und westlich eingeschätzt. Freilich, die Barmer Erklärung war kein Versuch, eine Interpretation des christlichen Glaubensbekenntnisses für jede beliebige Situation zu liefern. Wie alle Glaubensbekenntnisse war Barmen ein Zeugnis des Evangeliums innerhalb eines bestimmten historischen Kontextes. Die Erklärung war eine Antwort auf einen bestimmten status confessionis. Wir brauchen uns weder an ihre Sprache, noch an ihre Art Theologie zu treiben, zu halten.

Bedeutet das dann, daß Barmen nur noch von historischem oder gar antiquarischem Wert für die Kirche in ihrem heutigen Zeugnis ist? Keineswegs. Das Bekenntnis von Barmen, daß „Jesus Christus ... Gottes kräftiger Anspruch auf unser ganzes Leben" ist, und sein Aufruf, Jesus Christus als dem Herrn „mitten in der Welt der Sünde" zu gehorchen, bleibt grundlegend für Leben und Auftrag des Christen und der Kirche. Es läßt sich nicht leugnen, daß dieses Bekenntnis falsch interpretiert oder mißbraucht werden kann, es sei denn, man versteht es nicht in triumphalistischem Sinn, sondern aus der Perspektive einer kritischen und befreienden „Theologie des Kreuzes", wie wir sie bei Bonhoeffer finden. So verstanden steht die Barmer Betonung der Königsherrschaft Jesu Christi nicht im Gegensatz zu unserer heutigen Aufgabe, die Unterdrückten zu befreien. Das gilt auch für den Dialog mit anderen Glaubensweisen und für die Arbeit der Theologie in verschiedenen kulturellen Kontexten. Ich würde sogar behaupten, daß die Verpflichtung auf Jesus Christus als Herrn im Horizont der messianischen Botschaft des Reiches Gottes von grundlegender Bedeutung ist für den christlichen Dialog mit anderen Glaubensweisen und für das christliche Zeugnis im Kampf um Gerechtigkeit, Menschenrechte und Frieden.

Die Tatsache, daß Jesus, der *Jude*, Herr ist, sollte Heiden-Christen zu uneingeschränkter Offenheit und Solidarität mit den jüdischen Brüdern und Schwestern Jesu führen. Die Tatsache, daß Jesus, der Jude, *Herr* ist,

sollte Christen zur Verwerfung aller Ideologien führen, die irgendeine Schwester oder irgendeinen Bruder Jesu, ob Jude oder Araber, ob schwarz oder weiß, entmenschlicht oder vernichtet. Die Tatsache, daß Jesus Herr ist, muß für Christen bedeuten, daß er auch *Befreier* ist. Das muß zur Verpflichtung auf sein befreiendes Wort und seine befreiende Tat und zur Solidarität mit all denen führen, die „zu suchen und selig zu machen" er gekommen ist, vor allem mit den Armen und den Unterdrückten. Die Tatsache, daß Jesus Herr ist, bedeutet für Christen, daß die Kirche *frei* ist in ihrem Zeugnis. Genau darum ging es der Barmer Erklärung.[3] Diese Freiheit hat aber eine bestimmte „Gestalt". Die Tatsache, daß Jesus Herr ist, bedeutet nämlich, daß Herrschaft nur in selbstlosem Dienst, in der Selbstaufgabe, im Leiden und in der Nachfolge ausgeübt werden kann. Weil Jesus Herr und Befreier ist, kann die Kirche, die ihm gehorcht, nie triumphalistisch, sondern nur Diener der Welt sein. Das ist die Christologie Barmens, die im Angesicht der entmenschlichenden und zerstörerischen Ideologien heute neu bekräftigt werden muß. Das ist auch die Christologie Dietrich Bonhoeffers. Die symbolische, befreiende Kraft der Barmer Erklärung stammt allein aus ihrem Bekenntnis zum befreienden Herrn Jesus Christus. Aber die Kraft der Symbole, herauszufordern und zu verändern, ist an die geschichtlichen Umstände gebunden. Damit sie heute relevant sein können – und das gleiche gilt auch für Barmen –, müssen sie von ihrer Gebundenheit an die Vergangenheit befreit werden. Das wird nur erreicht, wenn man ihre Geschichte nicht umgeht, sondern sie ernst nimmt.

Barmen als bekennendes Wort und Ereignis wirkte als „befreiendes Symbol" innerhalb des Kirchenkampfes in Südafrika und tut dies auch weiterhin. Die Barmer Erklärung kann nicht einfach in einem anderen Kontext wiederholt werden. Wer aus Barmen ein Idol macht, leugnet seine Botschaft. Der Kirchenkampf ist in jeder Situation der gleiche, aber dennoch auch verschieden. Das Bekenntnis „Jesus der Herr" bleibt bestehen, doch die konkreten Folgen ändern sich. Um die Folgen zu verstehen, muß man wie Bonhoeffer dem Hilferuf der Opfer Gehör schenken, durch den der status confessionis entstanden ist.

II. *Barmen und der Kirchenkampf in Südafrika*

Im Februar 1980 berief der Südafrikanische Kirchenrat (SACC) eine Kirchenkonsultation zu dem Thema Rassismus ein. Am Ende der Konferenz richteten die schwarzen Delegierten ein Ultimatum an ihre jeweiligen Kir-

chen. Sie appellierten an „alle weißen Christen, ihren Willen, die Kirche vom Rassismus zu säubern, durch die Tat zu beweisen". Sie erklärten weiterhin: „Falls nach 12 Monaten sich kein Beweis des Umkehrwillens in konkretem Handeln zeigt, bleibt den schwarzen Christen keine andere Wahl, als das Evangelium Jesu Christi dadurch zu bezeugen, daß sie eine *bekennende Kirche* werden."[4] Schon drei Jahre zuvor hatte 1977 die Versammlung des Lutherischen Weltbundes in Daressalam auf Betreiben von Bischof Manas Buthelezi erklärt, daß ein status confessionis im südlichen Afrika existiere. Während einer Tagung in Ottawa, 1982, erklärte dann der Reformierte Weltbund auf Betreiben von Dr. Alan Boesak und der meisten südafrikanischen Delegierten Apartheid zur Irrlehre (Häresie). Die zwei weißen burischen Reformierten Kirchen (die Nederduitse Gereformeerde Kerk und die Nederduitse Hervormde Kerk) wurden daraufhin von der Mitgliedschaft suspendiert. Wenn man die Sprache und die Theologie von schwarzen Theologen wie Buthelezi, Tutu oder Boesak in ihrem Kampf gegen die Apartheid untersucht, wird schnell deutlich, daß sie von der bekennenden Tradition Barmens beeinflußt worden sind. Das wurde mehr als je zuvor erkennbar in Bischof Tutus Verteidigung des SACC vor der Eloff-Untersuchungskommission, als er von dem „göttlichen Auftrag der Kirche" im südafrikanischen Kontext sprach.[5] Aber diese bekennende Tradition ist nun unlösbar mit dem Kampf der Schwarzen um Gerechtigkeit verbunden. Barmen sowie die Geschichte des Kirchenkampfes sind zu Symbolen der Befreiung geworden. Auch wenn dies zuvor nicht der Fall gewesen wäre, so hätte die Untersuchung der Aktivitäten des SACC durch die Eloff-Kommission mit Sicherheit dafür gesorgt. Während dieser Untersuchung beschuldigte nämlich der Chef der Sicherheitspolizei in seiner Zeugenaussage den SACC, die Idee und Gründung einer „bekennenden Kirche" zu fördern.[6] Es mag merkwürdig erscheinen, daß der General dem SACC soviel Lob und Glaubwürdigkeit zugestehen wollte. Aber vielleicht erkannte er, wie gefährlich die Erinnerung an Barmen und den Kirchenkampf im Kampf gegen die Apartheid wirklich sein könnte.

Schon in den frühen sechziger Jahren hatten Barmen und der Kirchenkampf diese symbolische Kraft und Anziehung für Christen in Südafrika gehabt.[7] Das gilt auch für das Leben und Zeugnis Dietrich Bonhoeffers. Seit den sechziger Jahren dient Bonhoeffer den Christen Südafrikas als Quelle von Herausforderung und Inspiration, und heute wird er oft in Gerichtsverhandlungen, ja sogar im Parlament zitiert, zur Verteidigung des SACC und der Christen, die wegen ihres Widerstandes gegen die Apartheid vor Gericht stehen. Wer mit ökumenischer Geschichte vertraut ist, erinnert

sich an die Konsultation von Cottesloe, die von den südafrikanischen Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen im Dezember 1960 einberufen worden war. Sie fand statt in der Zeit nach Sharpeville, dem Wendepunkt schwarzer nationalistischer und neuerer südafrikanischer Geschichte[8] und sollte über eine gemeinsame Antwort der Kirchen auf die Krise beraten. Führende Vertreter der Niederländischen Reformierten Kirchen nahmen nicht nur an den Beratungen in Cottesloe teil, sondern spielten auch eine wichtige Rolle bei dem Entwurf der Abschlußerklärung der Konsultation.[9]

Die Erklärung von Cottesloe war keineswegs ein radikales Dokument; ihre Vorschläge unterscheiden sich nicht wesentlich von der Reformpolitik der gegenwärtigen südafrikanischen Regierung. Sie war sogar in mancher Hinsicht konservativer als die Haltung der meisten in Cottesloe vertretenen Kirchen im Blick auf die Apartheid; und sie war mit Sicherheit konservativer als die Überzeugungen mancher Teilnehmer, unter denen führende afrikanische Nationalisten waren, wie Albert Luthuli und Z. K. Mathews. Immerhin, wäre Cottesloe von der Niederländisch-Reformierten Kirche akzeptiert worden, wäre diese Kirche dadurch zu einer viel kritischeren Rolle bezüglich der Rassenpolitik der Regierung verpflichtet gewesen. Das ist tragischerweise nicht geschehen. Unter dem Druck von Ministerpräsident Verwoerd und eines guten Teils ihrer Mitglieder lehnte die Niederländisch-Reformierte Kirche Cottesloe ab. Dadurch wurde eine Gelegenheit verpaßt, die damals noch langsam, aber sicher zur Gewährung des Wahlrechts an die Schwarzen hätte führen können. Statt dessen kam es zur Konfrontationspolitik und schließlich zum Ausbruch des gewaltsamen Kampfes gegen die Apartheid.

Eine der führenden Figuren in Cottesloe war Dr. Beyers Naudé, damals noch Moderator der mächtigen Südlichen Transvaal-Synode. Naudé war zutiefst enttäuscht und beunruhigt über die Tatsache, daß seine Kirche die Cottesloe-Erklärung nicht akzeptierte. Seine Verzweiflung verstärkte sich, als er sich immer mehr der Ungeheuerlichkeit der Apartheid, vor allem ihrer grundsätzlichen Verleugnung des Evangeliums bewußt wurde. Noch bedrängender war die Entdeckung der Parallelen zwischen der südafrikanischen Situation und der Situation, der die Kirchen in Deutschland während des Dritten Reiches ausgesetzt waren. Apartheid hat nicht nur ideologische Verbindungen zum Nationalsozialismus, sondern ihre Verwirklichung hatte ebenfalls die zunehmende Aufhebung bürgerlicher Freiheiten zur Folge.

Unter diesen Umständen wurde das Christliche Institut mit Beyers

Naudé als Direktor gegründet. Naudé, der sich während der fünfziger Jahre eine Zeit lang in Deutschland aufgehalten hatte, war mit dem Kirchenkampf voll vertraut. Mit einigen anderen gelangte er nun zu der Überzeugung, daß es an der Zeit sei, eine Bekennende Kirche in Südafrika zu gründen.[10] Er sah im Christlichen Institut die treibende Kraft für eine „bekennende Bewegung", die es seiner eigenen und anderen Kirchen ermöglichen würde, eine Bekennende Kirche zu werden.[11] Mit diesem Ziel vor Augen und angeregt durch seine Kenntnis des Kirchenkampfes begab sich Naudé an die Aufgabe, das Christliche Institut zu gestalten und zu führen.[12]

Verschiedene Dokumente der jüngsten Kirchengeschichte Südafrikas sind durch Außenstehende mit der Barmer Erklärung verglichen worden. Von besonderem Interesse ist die „Botschaft an das Volk Südafrikas", die durch das Christliche Institut und den SACC gemeinsam 1968 entworfen wurde.[13] Die „Botschaft" ist sofort mit der Barmer Erklärung verglichen und als ihr südafrikanisches Gegenstück erkannt worden; dies gilt mit Sicherheit von denen, die an ihrem Entwurf beteiligt waren und von den über 2000 Pastoren aller Konfessionen, die sie unterschrieben.[14]

Hier ist nicht der Ort, die Barmer Erklärung mit der „Botschaft an das Volk Südafrikas" zu vergleichen, ein Vergleich, der große Ähnlichkeit, aber auch bedeutsame Unterschiede zutage fördern würde. Was jedoch bemerkenswert ist, ist die Art und Weise, in der Barmen als symbolisches Modell fungiert hat. Interessant ist auch die Tatsache, daß der Inhalt Barmens in der „Botschaft" nicht einfach nur übernommen oder wiederholt wurde. Wenn das geschehen wäre, hätte man die Kraft Barmens verneint und wäre der Verantwortung, Jesus Christus innerhalb des gegenwärtigen südafrikanischen Kontextes zu bekennen, nicht nachgekommen.

Naudés Vision einer Bekennenden Kirche ist nicht, wie erhofft, durch das Christliche Institut verwirklicht worden. Je stärker sich das Christliche Institut mit den Schwarzen und ihrem Befreiungskampf identifizierte und dadurch immer radikaler wurde, traten Barmen und die Idee einer Bekennenden Kirche in den Hintergrund. Naudé und seine Mitarbeiter verloren immer mehr Vertrauen in die Bereitschaft und Fähigkeit der bestehenden Kirchen, ob sie afrikaans- oder englischsprachig waren, sich den wirklichen Konsequenzen des Bekenntnisses zu Jesus Christus als Herrn zu stellen. Obwohl Naudé und andere an dem Bekenntnis festhielten, wurde das bloße Lippenbekenntnis von ihnen und von vielen Schwarzen als ein Mittel verstanden, sich der aktiven Teilnahme am politischen Befreiungskampf zu entziehen.

So wurde ein großes Fragezeichen gesetzt, nicht so sehr hinter den Gehalt der Theologie, wie sie in Barmen und der „Botschaft an das Volk Südafrikas" zum Ausdruck kam, sondern eher bezüglich ihrer Bedeutung für den Befreiungskampf. Denn so wie in Barmen keine Juden teilgenommen hatten, waren auch nur wenige oder gar keine Schwarzen am Entwurf der Botschaft beteiligt gewesen. Die Botschaft war ein weißes Dokument und in diesem Sinne elitäre Theologie „von oben", so mutig und prophetisch sie auch im übrigen war. Sogar die Kirchen, die sie unterstützten, schienen keine dramatische Veränderung erfahren zu haben. Und nur wenige Jahre später, nach der Entstehung der schwarzen Theologie und dem Aufstand in Soweto 1976, schien es sogar, als ob die geschichtlichen Entwicklungen die Kirchen nicht nur überholt, sondern auch die Art von Theologie, wie sie in Barmen und in der „Botschaft an das Volk Südafrikas" formuliert worden war, unmöglich gemacht hätten.

Die verblüffende Tatsache, daß Barmen von neuem wichtig geworden ist, diesmal aber im Rahmen des Zeugnisses schwarzer Theologie, beweist erneut Barmens symbolische Kraft. Das bedeutet nicht, daß Barmen im fundamentalistischen Sinn übernommen worden wäre oder daß man versucht hätte, die Bekennende Kirche einfach nachzuahmen. Dergleichen zu tun, würde bedeuten, daß man Barmen und die Bekennende Kirche mißversteht, abgesehen davon, daß es undurchführbar und nutzlos ist. Barmen und die Erinnerung an den Kirchenkampf fungieren als „befreiende Symbole", als Symbole des Bekenntnisses und des Widerstandes im Kampf gegen die Apartheid innerhalb der Kirche und der Gesellschaft. Und genau wie die Verkündigung der Königsherrschaft Jesu Christi über die ganze Wirklichkeit die zentrale Aussage Barmens war, so entzieht diese Verkündigung heute jedem Versuch die Grundlage, eine moralische Rechtfertigung für die Rassentrennung zu liefern, nicht nur in der Kirche, sondern auch in der Gesellschaft. Sie führt außerdem zu der Forderung, daß die Kirche den Diskriminierten im Kampf um Gerechtigkeit und Würde zur Seite steht.

Einer der wichtigsten Unterschiede zwischen dem Kampf der Kirche in Südafrika und dem Kirchenkampf ist die Tatsache, daß die Kirche in Südafrika sich nicht für eine nicht-christliche Minorität, d.h. die Juden, einsetzt. Ihr Kampf gilt unmittelbar der Mehrheit ihrer eigenen Mitglieder, da die Kirche in Südafrika hauptsächlich aus Schwarzen besteht. Daher gilt zunächst, daß kein Bekenntnis der Kirche, das sich nicht spezifisch mit dem Kampf für Gerechtigkeit und der wahren Einheit des Leibes Christi, der Rasse und Kultur transzendiert, auseinandersetzt, von der Kirche akzep-

tiert werden kann. Zweitens muß jedes verstehbare Bekenntnis des Glaubens aus dem Wort Gottes in seiner Zuspitzung auf die Erfahrung der Schwarzen, die Erfahrung des Rassismus und der Ausbeutung herauswachsen. Ein solches Bekenntnis schließt die Weißen nicht aus, aber es schließt sie ein, nur sozusagen „von unten" her, zusammen mit ihren schwarzen Mitgläubigen.

In diesem Zusammenhang ist das Entstehen des Bundes Schwarzer Reformierter Christen im Südlichen Afrika (ABRESCA) von besonderer Wichtigkeit. Diese neue Gruppe von Theologen und Pastoren verschiedener reformierter Kirchen ist weitgehend verantwortlich dafür, den häretischen Charakter der Apartheid im Sinne der reformierten Tradition herausgearbeitet zu haben. Untersucht man die ABRESCA-Charta genauer, so entdeckt man bald, daß sie der Barmer Erklärung sehr ähnlich ist, abgesehen von der Tatsache, daß sie an die südafrikanische Situation gerichtet ist und sich spezifischer über Befreiung und Gerechtigkeit in der Gesellschaft äußert. Die 5 Artikel der theologischen Basis von ABRESCA lauten wie folgt:

1. Das Wort Gottes als die oberste Autorität und Richtschnur offenbart alles, was uns von Gottes Willen für das ganze menschliche Dasein zu wissen nötig ist. Dieses Wort gibt Leben und gewährt Befreiung voll und ganz.
2. Christus ist der Herr allen Lebens selbst dort, wo man sein Herrsein nicht willig anerkennt. Unsere Aufgabe im Leben ist es, das Herrsein Christi nicht nur anzuerkennen, sondern auch zu verkünden.
3. Wir sind als Christen für die Welt, in der wir leben, verantwortlich, und sie zu reformieren gehört wesentlich mit zu unserer Nachfolge und unserem Gottesdienst.
4. Gott setzt für die gerechte und legitime Regierung der Welt die Autorität des Staates ein. Daher gehorchen wir der Regierung nur insoweit, als ihre Gesetze und Verordnungen nicht mit dem Wort Gottes in Konflikt stehen. Gehorsam gegenüber irdischen Autoritäten ist Gehorsam nur in Gott.
5. Von dem Einssein der Kirche muß das eine Volk Gottes sichtbar künden. Die Unteilbarkeit des Leibes Christi verlangt das Hinausgehen über die Schranken der Rasse, Kultur, Volkszugehörigkeit, Sprache und Geschlechtlichkeit.[15]

Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß diese theologische Erklärung konkreter und kontextueller ist als Barmen und sich nicht allein auf die Freiheit der Kirche, sondern deutlich auf den Kampf für Menschenrechte und Gerechtigkeit bezieht. Sie konzentriert sich außerdem auf die Einheit der Kirche, eine Einheit, die in unmittelbarem Gegensatz zur Philosophie und Praxis der Apartheid steht und direkt aus der Wahrheit des Evangeliums hervorgeht. Diese Vorstellung von der Einheit der Kirche, zusammen mit der Konkretheit und ausdrücklichen Zuwendung zur Welt befindet sich

im Einklang mit Bonhoeffers Theologie. Man könnte sogar behaupten, daß Bonhoeffers theologische Bemühungen nach Barmen hauptsächlich dem Versuch galten, die Folgerungen aus der Barmer Erklärung für die Kirche im Dritten Reich in dieser Konkretheit zu formulieren. Vielleicht ist genau dies der Grund, warum Bonhoeffer zu einer der wichtigsten Brücken zwischen Barmen und dem gegenwärtigen Kirchenkampf für Gerechtigkeit und Frieden geworden ist.

Ein weiteres Dokument, das mit der Barmer Erklärung verglichen werden kann, ist der Entwurf eines Bekenntnisses der Niederländischen Reformierten Missionskirche, das 1982 auf der Synodaltagung in Belhar bei Kapstadt angenommen wurde. Es löste starke Reaktionen und Auseinandersetzungen innerhalb der niederländischen reformierten Kirchenfamilie aus. Mit der Verdammung der Apartheid als Irrlehre (Häresie) wird dieses Bekenntnis zum Maßstab für die Grenzen der Kirche.[16]

Wie die Barmer Erklärung geht das Belhar-Bekenntnis davon aus, daß heute der status confessionis in Südafrika gegeben ist. Das zwingt die Kirche, ihren Glauben erneut zu bekennen. Wie für die Barmer Erklärung ist auch hier das in Jesus Christus offenbarte Wort Gottes die Grundlage, verbunden mit der Königsherrschaft Jesu Christi, dem Ruf in die gehorsame Nachfolge und der Freiheit der Kirche, wirklich Kirche in Südafrika zu sein, im Widerspruch zu den soziopolitischen Strukturen und Normen der Apartheid. Auch dieses Bekenntnis, so wie die theologische Grundlage von ABRESCA, ist wesentlich konkreter als Barmen und wendet sich ausdrücklicher der soziopolitischen Situation in Südafrika zu. In den letzten Abschnitten des Bekenntnisses wird deutlich, in welcher Weise die Königsherrschaft Jesu Christi als Grundlage für christliches Zeugnis in der Gesellschaft dient, einschließlich des Ungehorsams gegenüber den Autoritäten, wenn dies um des Gehorsams gegenüber Jesus Christus willen verlangt wird:

„Darum verwerfen wir jede Ideologie, die Formen des Zufügens von Unrecht legitimiert, und jede Lehre, die nicht bereit ist, aus dem Evangelium heraus einer solchen Ideologie zu widerstehen. Dies alles wird die Kirche gerufen zu bekennen und zu tun im Gehorsam gegenüber Jesus Christus, ihrem einzigen Haupt, selbst wenn auch die Obrigkeiten und Verordnungen der Menschen dagegen wären und selbst wenn Strafe und Leiden damit verbunden wären (Eph 4,15f.; Apg 5,29-33). Jesus ist der Herr. Dem einen Gott, Vater, Sohn und Heiligen Geist, sei Ehre und Herrlichkeit in Ewigkeit."[17]

III. *Das erste Bekenntnis ist die Tat*

Im Zusammenhang der Frage nach der Bedeutung der Bekenntnisschriften der Reformation für das Bekennen des Glaubens im nationalsozialistischen Deutschland schrieb Karl Barth:

„Auch die Bekenntnisse der Reformation versteht man schlecht, wenn man meint, daß jene Kirchen an und mit ihren Bekenntnissen etwas ‚gehabt' hätten. Man versteht sie nur, wenn man sieht, daß sie mit ihnen, vor bestimmte geschichtliche Aufgaben gestellt, etwas *getan* haben."[18]

Für Barth ist der Akt des Bekennens eine Tat, und er ist ein wirkungsvoller Akt, wenn er im vollen Vertrauen zur rechten Zeit und am rechten Ort vollzogen wird. Hat Bonhoeffer das gemeint, als er in seinen Vorlesungen über das „Wesen der Kirche" in Berlin 1932 sagte: „Das erste Bekenntnis der christlichen Gemeinde vor der Welt ist die Tat."[19] Dreht Bonhoeffer hier nicht das Wort im Mund um? Sagt er denn nicht, daß die Tat der Bekenntnisakt ist, während Barth den Bekenntnisakt als Tat bezeichnete? Heißt das denn für Bonhoeffer, daß wir unseren Glauben nicht länger in Worten, sondern nur noch in Taten bekennen sollen?

Ein Hinweis zum Verständnis der Aussage Bonhoeffers findet sich in seinem Aufsatz über „Die Bekennende Kirche und die Ökumenische Bewegung", den er 1935 schrieb. Nachdem er die Schuld der Bekennenden Kirche auch noch im Akt des Bekennens herausgestellt hatte, fuhr er fort, daß „ihr Bekenntnis an diesem Ort als erstes ein *Sündenbekenntnis* sein" wird.[20] Die wahre Bedeutung dieser Aussage kann jedoch nur begriffen werden, wenn wir wissen, daß „Sündenbekenntnis" für Bonhoeffer *Metanoia* bedeutet, was wiederum nichts Abstraktes, sondern etwas sehr Konkretes ist. In seiner Vorlesung über „Das Wesen der Kirche" sagt er über das Bekenntnis als Tat: „Sie interpretiert sich selbst."[21] Damit wollte er sagen, daß der Akt des Bekennens Integrität hat, auch wenn die Bekennenden Sünder bleiben, die aus der Vergebung ihrer Sünden leben; es sei ein transparenter Akt, weder die Kirche noch die Welt könnten seiner Kraft und Bedeutung entfliehen. Im Gegenteil, die Bedeutung und Botschaft der Tat und ihre Bezugnahme auf die befreiende Herrschaft Jesu Christi lag offen zutage. Mit anderen Worten, die Tat war der Situation angemessen. Sie war nicht nur ein Sündenbekenntnis, sondern eine Tat, die aus einem bestimmten Kontext hervorging und sich direkt darauf bezog. Sie war ein Bekenntnis, das sich mit der Realität befaßte und nicht vor ihr flüchtete. Bonhoeffers Beharren bei der bekennenden Tat ist ein entscheidendes und notwendiges Korrektiv gegenüber einem Vertrauen auf Worte. Es verweist darauf, wie gefährlich es ist, nur „Herr, Herr" zu sagen und nicht zu tun,

was von uns verlangt wird. Es verweist deutlich auf das Kreuz, die Tat Gottes, die alle Realität einschließlich unserer eigenen Existenz und unserer historischen Kämpfe interpretiert. Es erinnert uns daran, daß in vielen Situationen, so wie Bonhoeffers und unserer eigenen, in denen die Worte des Evangeliums mißbraucht und entwürdigt wurden, „das Beten und das Tun des Gerechten" die angemessensten Arten des Zeugnisses sind. Das alles aber bedeutet keineswegs, daß die Verkündigung des Wortes nicht mehr wichtig oder gar notwendig sei; es heißt vielmehr, daß es mit noch so vielen Worten nicht gelingt, das Evangelium der Welt verständlich zu machen ohne das Tun, das eindeutig auf die befreiende Herrschaft Christi hinweist. Die Kirche leidet an einem Überfluß an Worten, sogar präzisen bekennenden Aussagen und an einer Armut an Taten. Die Theologie des Kreuzes besteht aber darauf, daß solche Worte nur dann Integrität besitzen, wenn sie aus gelebter Nachfolge, Engagement und einem Handeln hervorgehen, das der Situation angemessen ist. Da heißt es, Jesus als den gekreuzigten und befreienden Herrn zu bekennen.

Die Art der „bekennenden Tat" wird sich ändern, je nach Ort und Zeit. Um authentisch zu sein, muß sie aus der „Kenntnis der Sache" und aus der Kenntnis des Wortes Gottes hervorgehen.[22] Die Kirche kann nicht immer im voraus wissen, was ihr Bekenntnis zur Königsherrschaft Jesu Christi in einem gegebenen historischen Kontext bedeuten wird, obwohl sie immer auf sein befreiendes Ziel und seine befreiende Gnade ausgerichtet sein wird. Darum lehren die Evangelien, daß der Heilige Geist den Jüngern die rechten Worte schenken werde, wenn sie vor der Welt angeklagt würden. Deshalb muß der Glaube, der „den Heiligen übergeben worden ist", in immer neuen befreienden Worten und Taten bekannt werden. Das Zeichen der Glaubenstreue ist die konkrete „Tat", die, weil sie einer bestimmten Situation treu und angemessen ist, über sich selbst hinausweist auf die befreiende Herrschaft Jesu Christi und dadurch wahrhaftiges Zeugnis und Bekenntnis wird. Bonhoeffers Tod war eine solche Tat.

Die befreiende Kraft, von der die Barmer Erklärung zeugt, ist die Kraft des gekreuzigten Herrn, der in unserer Mitte anwesend ist als der Eine, der für Gerechtigkeit und Frieden kämpft, und der solche, die ihn mit „Herr" ansprechen, aufruft, seinem Ruf zu folgen. In solchem Gehorsam bekennt die Kirche ihn als Herrn, und im Bekennen ihrer Sünde und Schuld wird sie zum Zeugen seines befreienden Wirkens, seiner befreienden Kraft und Gnade. Die erlösende Kraft des gekreuzigten Herrn, von der Barmen zeugt, wird im Leben der Welt wirksam, wenn alle, die „Herr, Herr" sagen, seinem Ruf folgen. Mit den Worten des zweiten Artikels der Barmer Erklärung:

„Wie Jesus Christus Gottes Zuspruch der Vergebung aller unserer Sünden ist, so und mit gleichem Ernst ist er auch Gottes kräftiger Anspruch auf unser ganzes Leben."

ANMERKUNGEN

1 Vgl. Geoffrey B. Kelly, Dietrich Bonhoeffer and the Church Struggle: The Possibility of Jewish-Christian Reconciliation. Unveröffentlichter Vortrag anläßlich der jährlichen „Bernard E. Olson-Wissenschaftler-Tagung über den Kirchenkampf und den Holocaust" in New York, 8. März 1983.

2 Vgl. Sally McFague, Metaphorical Theology, Philadelphia 1982.

3 Vgl. Wilhelm Niesel, Das Evangelium und die Kirchen, 2. überarb. Aufl., Neukirchen 1960, S. 17f.

4 Hierzu und zum folgenden s. John W. de Gruchy, Bekennende Kirche in Südafrika, in: J. de Gruchy und Ch. Villa-Vicencio (Hrsg.), Wenn wir wie Brüder beieinander wohnten..., Neukirchen-Vluyn 1984, Zitat auf S. 100.

5 Vgl. D. Tutu, Das göttliche Ziel, in: Bekenntnis und Widerstand, Hamburg 1983, S. 18ff.

6 S. Ecunews, Vol. 2, Februar 1983, S. 12.

7 Vgl. Peter Hinchliff, Holiness and Politics, London 1982, S. 105 f.

8 Vgl. Tom Lodge, Black Politics in South Africa since 1945, London 1983, Kapitel 9.

9 Vgl. de Gruchy und Villa-Vicencio, a.a.O. 14f. und Anhang 2, Die Stellungnahme der Cottesloe Konsultation, S. 175ff.

10 Zum Christlichen Institut vgl. Peter Walshe, Church Versus State in South Africa: The Case of the Christian Institute, New York 1983 und J. de Gruchy, The Church Struggle in South Africa, Cape Town/London/Grand Rapids 1979, Kapitel 3.

11 Es verdient festgehalten zu werden, daß die Bibliothek des Christlichen Instituts die vollständigste Sammlung von Veröffentlichungen zum „Kirchenkampf" in Südafrika hatte.

12 Die Zeitschrift des Christlichen Instituts „Pro Veritate" z.B. veröffentlichte vor allem während der 60er Jahre regelmäßig Aufsätze oder verwies auf die Bedeutung der Barmer Erklärung und des deutschen Kirchenkampfes für den Kirchenkampf in Südafrika.

13 Der Text ist veröffentlicht als Anhang 3 in: de Gruchy und Villa-Vicencio, a.a.O., S. 179ff.

14 Vgl. John W. de Gruchy und W. B. de Villiers (Hrsg.), The Message in Perspective, Johannesburg 1969.

15 S. de Gruchy und Villa-Vincencio, a.a.O., Anhang 6, S. 186.

16 Vgl. G. D. Gloete und D. J. Smit (Hrsg.), 'n Oonblik van Waarheid, Cape Town 1984.

17 S. Glaubensbekenntnis 1982 der Nederduitse Gereformeerde Sendingkerk, Artikel 4 und 5, in: de Gruchy und Villa-Vicencio, a.a.O., Anhang 11, S. 198ff. Zitat 203.

18 S. K. Barth, Das Bekenntnis der Reformation und unser Bekenntnis, in: „Theologische Existenz heute" Nr. 29, München 1935, S. 7.

19 S. D. Bonhoeffer, Das Wesen der Kirche, in: Gesammelte Schriften V, München 1972, S. 259.

20 S. D. Bonhoeffer, Die Bekennende Kirche und die Ökumene, in: Gesammelte Schriften I, ^{3}1978, S. 255.

21 S. oben Anm. 19.

22 S. D. Bonhoeffer, Zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit, in: Gesammelte Schriften I, ^{3}1978, S. 145.

Endzeitlicher Völkerkampf oder der Regenbogen?

Religion, Politik und die Kirchen in den amerikanischen Präsidentschaftswahlen 1984

VON DWAIN C. EPPS

Unter den Bewerbern als Kandidat der Demokratischen Partei für die Präsidentschaft der Vereinigten Staaten waren ein früherer Theologiestudent der Yale Universität, ein ordinierter Baptistenpfarrer und ein Dritter, Sohn eines methodistischen und Schwiegersohn eines presbyterianischen Pfarrers. Der Kandidat der Republikanischen Partei war der amtierende Präsident, ein Mann, für den politisches Reden und religiöse Sprache nahezu identisch geworden waren.

Die Themen im Präsidentschaftswahlkampf im Jahr 1984 waren derartig religiös gefärbt, daß die Debatte manchmal wesentlich stärker von Religionsvertretern bestimmt war als von den tatsächlichen Kandidaten. Die Trennungslinie zwischen Religion und Politik wurde so verschwommen wie niemals zuvor in der amerikanischen Geschichte.

Ein neuer Platz für die Religion in der amerikanischen Politik

Es ist freilich nicht das erstemal, daß die Religion eine wichtige Rolle in der amerikanischen Politik spielt. Sie stand im Zentrum der Präsidentschaftswahlen von 1960, als die Kandidatur von John F. Kennedy viele befürchten ließ, der Vatikan werde möglicherweise versuchen, die Exekutive des amerikanischen Regierungssystems zu beeinflussen. Die Berufung auf die Religion, um die Position einer Partei oder eines Kandidaten zu rechtfertigen, ist freilich noch viel älter und geht in die Tage vor der amerikanischen Revolution zurück. Aber das Jahr 1984 machte deutlich, wie grundlegend sich der Platz der Religion im politischen Leben verschoben hat im Vergleich zu den Vorstellungen derer, die das erste Amendment zur amerikanischen Verfassung im 18. Jahrhundert formulierten. Sein erster Absatz: „Der Kongreß darf kein Gesetz erlassen bezüglich der Anerkennung einer Religion als Staatsreligion" wurde 1802 von Thomas Jefferson im Sinne einer „Trennwand zwischen Kirche und Staat" interpretiert. Traditionell hat diese Trennwand die Regierung daran gehindert, in die inneren Angelegenheiten der Kirchen einzugreifen, und umgekehrt die Kirchen an der Einmischung in Regierungsangelegenheiten.[1]

Dennoch wurde von Anfang an die Rolle der Kirchen als eines moralischen und ethischen Gegengewichts im politischen Leben der Nation akzeptiert. Eine frühe Erklärung des Nationalen Kirchenrates in den Vereinigten Staaten faßte diese Grundposition zusammen und interpretierte das erste Amendment in dem Sinne, „daß Kirche und Staat als Institutionen getrennt und unabhängig sein sollten, aber nicht in dem Sinn, daß der Staat sich religiösen Interessen oder die Kirche den öffentlichen und politischen Fragen gegenüber indifferent verhalten sollten“[2]. Beide, Kirche und Staat, haben jedoch immer danach gestrebt, den Anschein einer Identifikation von Religion und Staat zu vermeiden. Im Jahr 1862 schrieb Abraham Lincoln, daß „es im gegenwärtigen Bürgerkrieg durchaus möglich ist, daß Gottes Plan sehr anders aussieht als die Ziele der beiden Kriegsparteien“; er weigerte sich, Gott für seine Seite in Anspruch zu nehmen, sogar mitten in einem blutigen Krieg, der die Union zu zerstören drohte.[3] Ein Jahrhundert später erläuterte John F. Kennedy seine Haltung gegenüber besorgten fundamentalistischen Christen im Süden mit der Feststellung, daß er als Präsident die Verfassung über die Loyalität zu seiner Kirche stellen werde. „Ich spreche in öffentlichen Angelegenheiten nicht für meine Kirche“, sagte er zu einer Versammlung von Pfarrern in Houston, Texas, „und die Kirche spricht nicht für mich“. Es war daher keine Nebensächlichkeit, als Präsident Ronald Reagan im letzten Herbst in Dallas, Texas, einer Versammlung von 15 000 Mitgliedern des Religious Round Table, einer konservativ evangelikalen politischen Vereinigung, zurief: „Ich weiß, daß Sie sich nicht hinter mich stellen können, aber Sie sollen wissen, daß ich mich hinter Sie stelle und hinter das, was Sie tun.“

Konkurrenzkampf um die religiösen Stimmen

Kennedy erklärte, daß er „an ein Amerika ohne Abstimmungsverhalten nach (religiöser) Gruppenzugehörigkeit“ glaube. 25 Jahre später, in einer Situation, in der für ziemlich viele in Amerika Religion und Politik nahezu gleichbedeutend geworden sind, haben beide Parteien und ihre Kandidaten erhebliche Anstrengungen unternommen, um die religiösen Gruppen auf ihre Seite hinüberzuziehen, und dabei vor allem den lautstärksten und ideologisch konservativen religiösen Gruppen Zugeständnisse gemacht oder sie wenigstens zu beruhigen versucht. Die Demokratische Partei hat sich selbst an dieser Stelle besonderem Druck ausgesetzt gesehen. Katholiken z. B. stellen 25 % der Wählerschaft dar, obwohl sie nicht dazu neigen, als geschlossener Block abzustimmen. Im Jahr 1976 stimmten 54 % der Katho-

liken für Jimmy Carter, den demokratischen Kandidaten. Im Jahr 1980 jedoch gab jeder vierte als demokratisch eingetragene katholische Wähler seine Stimme entweder dem unabhängigen Kandidaten John Anderson oder dem Republikaner Ronald Reagan. Die Bedeutung der katholischen Stimmen ist den Republikanern nicht entgangen; im Wahlkampf 1984 unternahmen sie gezielte Anstrengungen, demokratische Wähler anzuziehen. So stellte z. B. Reagan in den Monaten vor der Wahl die vollen diplomatischen Beziehungen mit dem Vatikan wieder her, ernannte einen speziellen Verbindungsmann zur amerikanischen katholischen Bischofskonferenz, erklärte einen Priester aus einer katholischen Gegend mit ethnischem Minoritätshintergrund zum Nationalhelden, traf sich während des Wahlkampfes mit Papst Johannes Paul II. während einer Zwischenlandung in Alaska, lud Bischöfe in das Weiße Haus ein und hielt eine größere Wahlkampfrede in einer katholischen Gemeinde im traditionell katholischen New Jersey. Ähnliche Schritte wurden gegenüber der jüdischen Bevölkerung unternommen, die lange als exklusive Domäne der Demokratischen Partei galt. Dabei stellte Reagan sich mit dem Gewicht seines Präsidentenamtes hinter eine Initiative des Kongresses mit dem Ziel, die amerikanische Botschaft in Israel nach Jerusalem zu verlegen, und er verstärkte erneut die militärischen und politischen Verbindungen zwischen den Vereinigten Staaten und dem Staat Israel.

Den entscheidenden Ausschlag gab jedoch die eindeutige Identifikation der Republikanischen Partei und speziell Präsident Reagans selbst mit der neuen religiösen Rechten. Als Reaktion darauf begannen auch Demokraten, ihre religiösen Überzeugungen, wenn auch unbeholfen und mit einem unbehaglichen Gefühl, zur Schau zu tragen. Die Entscheidung von Walter Mondale für Geraldine Ferraro, eine italienische Katholikin, als Partnerin im Wahlkampf, war ein Versuch, es allen recht zu machen.

Eine neue politische Prioritätenliste

Die geschlossene Stimmenabgabe nach Zugehörigkeit zu religiösen Gruppierungen ist freilich nicht der entscheidende Faktor, der die politischen Parteien in der Phase nach der Wahl beeinflussen wird. Ausschlaggebend ist vielmehr das Ausmaß, in dem Fragen mit religiösem Anstrich als beherrschende Themen in das soziale und politische Leben Amerikas Einzug gehalten haben. Zu diesen Themen, die die Probleme der Wirtschaft, der nuklearen Bedrohung, des Krieges in Zentralamerika und des militärischen Engagements der Vereinigten Staaten in anderen Krisengebieten in der Welt

an den Rand der politischen Debatte drängten, gehören: das Gebet in öffentlichen Schulen, Abtreibung, persönliche Moral, die Familie und die Unterstützung für den religiösen Staat Israel. Die Machtkämpfe, die nach jeder Präsidentschaftswahl unvermeidlich innerhalb der politischen Parteien stattfinden, bewegen sich nach wie vor um diese Themen. Zwar haben diese Auseinandersetzungen eine politische Dimension im Sinne der Unterscheidung von „links" und „rechts", aber es erscheint unwahrscheinlich, daß sie im Sinne der klassischen ideologischen Positionen ausgetragen werden. Ein Ergebnis könnte sein, daß die Gleichschaltung der institutionellen Parteipolitik in Amerika weiter zunimmt und dadurch die Probleme verschärft werden, die das Land in eine Situation gebracht haben, die wohl weiter als je von vernünftiger und aufgeklärter Politik entfernt ist.

Die Periode seit dem „New Deal" von Franklin Roosevelt war, mit den kurzen Unterbrechungen der Bürgerrechtsbewegung in den 60er und dem Widerstand gegen die amerikanische Beteiligung am Indochina-Krieg in den frühen 70er Jahren, von der Aufweichung der traditionellen Unterschiede zwischen republikanischer und demokratischer Haltung charakterisiert. Die Neigung, sich auf die politische Mitte hin zu bewegen, nahm zu in der Zeit, da es der jeweiligen Mehrheit aufgrund des Wirtschaftsaufschwungs in den Nachkriegsjahrzehnten gut ging. Als Folge davon fühlten sich Gruppierungen auf der „rechten" oder der „linken" Seite des politischen Spektrums immer stärker ausgeschlossen. Die rassischen Minderheiten, insbesondere die Schwarzen, waren die ersten, die einen Angriff auf die strikt kontrollierten Bastionen der Demokratischen Partei unternahmen. Die bewegte National Convention im Jahr 1968 leitete einen Prozeß ein, an dessen Ende die Entmachtung der „Parteimaschinen" von New York, Chicago und Boston stand, die jahrzehntelang den Weg der Partei aus den sprichwörtlichen „rauchgefüllten Hinterzimmern" bestimmt hatten.

Aber Satzungsänderungen mit dem Ziel, rassischen Minderheiten und anderen progressiven Interessengruppen die Möglichkeit zu größerer Mitbestimmung in der Demokratischen Partei zu geben, hatten nur vorübergehend Bestand. Die überwältigende Niederlage von George McGovern gegenüber Richard Nixon in den Präsidentschaftswahlen von 1968 führte zu einer Verhärtung. Die kurze Atempause als Folge des Sieges von Carter im Jahr 1976 verstärkte nur die Überzeugung derer in der Partei, die sich dagegen gewandt hatten, den Forderungen der 60er Jahre nach einem offeneren politischen Prozeß nachzugeben.

Am anderen Ende des politischen Spektrums setzten die ideologisch Konservativen die Republikanische Partei unter Druck. Schon bei der Partei-

versammlung 1964 unternahmen sie einen Vorstoß, um die lange Herrschaft des relativ liberalen Ostküstenflügels, repräsentiert durch Personen wie Nelson Rockefeller, zu beenden. Sie setzten erfolgreich die Nominierung von Barry Goldwater durch. Obwohl er Lyndon Johnson eindeutig unterlag, ging der rechte Flügel der Partei deutlich gestärkt aus diesem Prozeß hervor.[4] 1968 war es dem Establishment der Republikanischen Partei an der Ostküste noch einmal gelungen, die Kontrolle zurückzuerobern und diejenigen scheinbar erneut auszuschließen, denen es um die „traditionellen amerikanischen Werte" geht.

Wie verschafft sich eine Wählerschaft, die sich großenteils von politischer Partizipation ausgeschlossen fühlt, Gehör, wenn die politischen Parteien sich abriegeln? Es läßt sich zeigen, daß die Wähler in den Vereinigten Staaten ihre Erwartungen immer stärker auf die Kirche richteten, welches die einzige andere organisierte, institutionelle Struktur war, die ihnen im nationalen Rahmen zur Verfügung stand.

Die ideologische Auseinandersetzung und die Kirche

Die Angehörigen ethnischer und rassischer Minderheiten und viele enttäuschte Liberale wandten sich den sogenannten „etablierten" protestantischen Kirchen zu, in denen – jedenfalls an einigen Stellen – der Funke des „social gospel" der 20er Jahre noch lebendig geblieben war. Ähnliches läßt sich innerhalb der römisch-katholischen Kirche und der jüdischen Gemeinde beobachten. Für einen kurzen und trügerischen Augenblick wurde die alte liberale Koalition von liberalen Christen und Juden mit den Gewerkschaften wiederbelebt, und einige sahen darin eine Alternative zur stagnierenden Parteipolitik. Dies war die von Harvey Cox proklamierte „Stadt ohne Gott?". Daniel Bell kündigte das „Ende der Ideologie" an und Thomas Altizer und andere erklärten Gott für „tot".

Aber während dieser Umwandlung der Kirchen in säkulare christliche Körperschaften wandte sich die Nation scharenweise der Religion zu auf der Suche nach einem Zufluchtsort, nach Sicherheit in einer ungewissen Welt und, für manche, nach einfachen Antworten – so jedenfalls erhofften es viele! – auf die zunehmende Komplexität des Lebens. Viele wandten sich konservativen oder fundamentalistischen christlichen Gruppen zu. Andere suchten die „Religion" in der betonten Säkularität ihrer eigenen Kirchen. Nicht selten ging diese „Rückkehr zur Religion" einher mit einer neuen Zuwendung zu den tatsächlichen oder mythischen „traditionellen amerikanischen Werten", wie z. B. rücksichtsloser Individualismus, die Heiligkeit

der Familie, persönliche Moral, die Arbeitsethik und Patriotismus, kurz: man suchte eine Zufluchtsstätte nach den bewegten 60er Jahren.

Aber die Religion war nicht einfach abgestorben und ebensowenig war die Ideologie eine Sache der Vergangenheit geworden. Während es bei der politischen „Linken" wenig Veränderungen gab, hatte sich bei der „Rechten" über mehr als 10 Jahre hinweg eine Koalition der verschiedenen konservativen Strömungen herausgebildet, zunächst langsam und tastend und dann mit erstaunlicher Geschwindigkeit und Selbstbewußtsein. Traditionelle politische Konservative, die „neokapitalistischen" Ökonomen und Sozialtheoretiker, ebenso biblische Fundamentalisten entdeckten eine Verwandtschaft untereinander, die sich zu einer starken gesellschaftlichen Kraft entwickelt hat: die Neue Rechte. Fernsehevangelisten wie Falwell, Robertson, Swaggart und andere entdeckten hier ein ungeahntes Feld der Aktivität und zugleich eine politische Machtbasis, von der sie bisher nur zu träumen gewagt hatten. Daraus bildeten sie die sogenannte „moralische Mehrheit". Auch die eher intellektuellen Neokonservativen erkannten ihre Chance und ergriffen sie. Auf der gemeinsamen Grundlage des Antikommunismus und des Glaubens an den uneingeschränkten Kapitalismus des freien Marktes gründeten sie das Institut für Religion und Demokratie, um so eine Brücke herzustellen zwischen fundamentalistischen Christen und traditionellen Konservativen und zugleich die Gegensätze innerhalb der traditionell liberaleren religiösen Gruppierungen, wie den etablierten protestantischen Kirchen, der römisch-katholischen Kirche und der jüdischen Gemeinde, zu verstärken. Diese gekonnt vermittelte Zweckheirat vereinigte nicht nur erstmalig Gruppen, die zuvor völlig zerstritten waren (z. B. Juden und proselytenmachende Christen), sondern sie brachte auch alte liberale Bündnisse durcheinander.

J. A. Hebly hat in seinem Aufsatz „Amerikas Kirchen zwischen Ost und West" (vgl. ÖR 3/84, S. 420 ff.) einige der Hauptakteure auf der Bühne beschrieben. Er hat sich auf den Ost-West-Aspekt dieses mehrdimensionalen Puzzles konzentriert, und seine Analyse ist weitgehend zutreffend. Man sollte sich jedoch nicht zu der Meinung verleiten lassen, die populären Vorstellungen von der Ost-West-Spannung oder auch der tiefsitzende Antikommunismus in einigen Teilen des Landes seien kennzeichnend für die Ursprünge der gegenwärtigen Malaise, die zu einem der oberflächlichsten und irreführendsten Wahlkämpfe in der amerikanischen Geschichte geführt hat. Auch der Antikommunismus ist eher ein Symptom der Ängste und Unsicherheiten, welche die „Rückkehr zur Religion" ausgelöst haben.

Was sich hier abspielt, ist in der Tat eine Art „Kirchenkampf" à l'américaine. Die beiden politischen Parteien, viele wirtschaftliche und politische Interessenverbände sowie wichtige gesellschaftliche Gruppen sind in einen harten ideologischen Kampf um Macht und politischen Einfluß verwickelt. Aus den obengenannten Gründen geht es in dieser Auseinandersetzung auf weite Strecken darum, wer letztlich die Kirchen kontrolliert. Der Streit ist verwirrender, schärfer und die Gefahr der Kirchenspaltung größer geworden als zu irgendeiner Zeit seit der Auseinandersetzung während des Bürgerkrieges in der Mitte des 19. Jahrhunderts, die zum Auseinanderbrechen vieler Kirchen führte. Die Verwirrung rührt daher, daß die Streitpunkte sowohl politisch-ideologisch wie auch theologisch sind. Am meisten sind davon die Kirchen, die in der ökumenischen Bewegung zusammengeschlossen sind, überrascht worden. Sie sind so verunsichert im Blick auf ihre eigene Grundlage, daß sie bis vor kurzem unfähig waren, der Kritik von seiten der neuen religiösen Rechten mehr als nervöse Abwehrreaktion entgegenzusetzen.

Harvey Cox hat kürzlich ein neues Buch veröffentlicht, das im Ergebnis auf eine teilweise Korrektur der Ideen hinausläuft, die er mit seinem ersten Buch „Stadt ohne Gott?" (1965) verbreitete und die viel zu der gegenwärtigen Verwirrung beigetragen haben.[5] In dieser neuesten Veröffentlichung unter dem Titel „Religion in the Secular City" tritt Cox für eine „postmoderne Theologie ein, um sich nicht so sehr mit dem Rückgang der Religion, sondern mit ihrem Wiederaufleben auseinanderzusetzen, nicht mit dem Tod Gottes, sondern mit der Wiedergeburt der Götter, nicht mit weitverbreitetem Skeptizismus, sondern mit einem neuen Gespür für das Heilige, nicht mit privater Frömmigkeit, sondern mit politischen Glaubensüberzeugungen"[6]. Seine Beschreibung des Richtungswechsels in der Gesellschaftstheorie ist erhellend, aber alles andere als prophetisch. Die Theologie der Stadt ohne Gott war weitgehend eine Theologie des weißen Amerikas der Mittelklasse, der Mitgliedschaft der meisten „etablierten" protestantischen Kirchen. Da diese Theologie sie in ihrem säkularen Liberalismus bestätigte, waren viele unfähig zu erkennen, in welchem Maß die „Volksreligiosität", die Cox in späteren Jahren als positive Kraft in den Slums von Lateinamerika am Werke sah, schon immer tief in der Geschichte und dem Selbstverständnis der schwarzen Amerikaner und eines gewichtigen Teils der weißen amerikanischen Bevölkerung, vor allem der biblischen Fundamentalisten im Süden, verwurzelt gewesen ist. Beide wirkten sich unweigerlich und mit Nachdruck in der amerikanischen Gesell-

schaft aus, denn beide waren mit deutlich politischen Inhalten verknüpft: im einen Fall mit dem Ziel der Befreiung, im anderen mit dem der Erhaltung „traditioneller Werte". Der etablierte Protestantismus war für mehr als ein Jahrzehnt absorbiert durch Bemühungen, sich organisatorisch an die Auswirkungen des Aktivismus der 60er Jahre anzupassen, und war daher schlecht gerüstet für die theologische, geistliche und politische Auseinandersetzung mit der neuen religiösen Wirklichkeit. Noch waren die Jahre des leichten Zugangs zu den Zentren der politischen Macht in zu frischer Erinnerung, um nicht überrascht zu sein durch die Tatsache, daß man in den Gängen des Weißen Hauses und des Kongresses inzwischen durch Jerry Falwell und seine selbsternannte moralische Mehrheit ersetzt worden war.

Wenigstens zum Teil geht es um eine schlichte Machtfrage. Die „religiösen Kräfte" sind oft gegen ihren Willen in diese Auseinandersetzung verwickelt worden. Paul Weyrich, einer der Gründer der rechtsgerichteten Heritage Foundation, ein Architekt der Neuen Rechten und ein gelehrter Berater der Reagan-Regierung, stieß bei einem Fernsehauftritt mit dem Fernsehevangelisten James Kennedy im Oktober 1984 auf den schlichten politischen Kern vor: „Die *christliche Gemeinschaft* fängt allmählich an aufzuwachen, aber immer noch nicht genug, denn die *Christen* besitzen eine unglaubliche Macht im Vergleich zu der, welche sie bislang einsetzen. Wenn wirklich jeder *Christ* in Amerika sich informieren und sich auf den Weg machen würde, um bei den Wahlen im Sinne *christlichen* Gewissens abzustimmen, dann würden wir eine dramatische Veränderung in der Zusammensetzung unserer Vertretung in Washington erleben:"[7] Weyrichs Interessen sind offensichtlich nicht religiös, sondern die eines politischen Organisators. Eine wachsende Zahl von fundamentalistischen christlichen politischen Gruppen ist dabei, seine Sache zu unterstützen. Zwei von ihnen, die „Christian Voice" und die „American Coalition for Traditional Values", haben seit den Wahlen 1984 beschlossen, eine ständige Dachorganisation für die religiöse Rechte zu gründen. Auf der Grundlage des sogenannten „Texas Plans", mit dessen Hilfe eine Koalition fundamentalistischer Christen die Macht in der republikanischen Partei dieses Bundesstaates übernahm, beabsichtigt die ACTV, ihren Sieg in anderen wichtigen Bundesstaaten zu wiederholen. Es ist dieser Wiedergeburt der moralischen Mehrheit bereits gelungen, eine Reihe ihrer Fernsehevangelisten bei der republikanischen National Convention in führende Ämter hineinzubringen, und sie verlangt von der Reagan-Regierung mit Nachdruck mehr politische Gegenleistungen. Es war ein Schritt ohne Vorbild, als die Regierung von den beiden Spitzenkandidaten für das Amt des Erziehungsministers verlangte, sich

einem Interview im Rahmen der wöchentlichen Zusammenkunft von 45 Vertretern der religiösen Rechten und konservativen Guppen in Washington D.C. zu stellen. Mit Hilfe von hauptamtlichen Organisatoren in 12 ausgewählten Bundesstaaten beabsichtigt die ACTV, in diesem Jahr 300 neue Untergliederungen im ganzen Land zu gründen, um somit sicherzustellen, daß zwischen einem Drittel und der Hälfte der Delegierten für die republikanische National Convention 1988 aus ihren Reihen kommen.[8] Dieser Machtkampf ist vielleicht nur in quantitativem Sinne neu, aber seine Dimensionen nötigen dennoch zum Nachdenken.

Die Politik des endzeitlichen Völkerkampfes (Harmagedon)

Manche sind freilich ebenso sehr oder noch mehr besorgt angesichts der „theologischen" Aspekte der gegenwärtigen politischen Auseinandersetzung. Präsident Reagan selbst neigt dazu, die Geschichte und die gegenwärtige politische Wirklichkeit in den Begriffen des tausendjährigen Reiches der christlichen Fundamentalisten zu sehen. Bei wenigstens acht Gelegenheiten hat er erklärt, daß „Harmagedon" (der endzeitliche Völkerkampf nach Offenbarung 16,16) in unserer Generation stattfinden könne. In diesem Zusammenhang bekommt seine Bezeichnung der Sowjetunion als „Reich des Bösen" einen sehr ernsten Charakter. Dieser „Harmagedon-Ideologie" zufolge – so der Ausdruck einer Gruppe von über hundert protestantischen, katholischen und jüdischen religiösen Repräsentanten – ist die Sowjetunion zur Zerstörung in einem apokalyptischen begrenzten Atomkrieg bestimmt, der auf dem Boden des Staates Israel beginnt und das Millenium – eine tausendjährige Zeit des Friedens – unter der Herrschaft einer „geistlichen Aristokratie von wiedergeborenen Christen" einleitet. Die „wiedergeborenen Christen" werden rechtzeitig „hinweggenommen" – körperlich vom Erdboden erhoben und mit Christus in der Luft vereinigt – vor dem Beginn der heftigen Kämpfe und des weltweiten Chaos der „Endzeit". So lauten diese Anschauungen. Viele derer, die sich diese Gedanken zu eigen machen, sind überzeugt, daß Unsittlichkeit und säkularer Humanismus durch das politische Programm der Neuen Christlichen Rechten überwunden werden können und daß so Millionen von Amerikanern gerettet werden, die sonst in den „endzeitlichen Leiden" umkommen würden.[9] Es wäre töricht, wollte man das Problem der Religion in der Politik der Rechten auf diesen einfachen Nenner bringen. Ebensowenig sollte man den politischen Einfluß und die zahlenmäßige Stärke der Neuen Christlichen Rechten über Gebühr aufblähen. Aber es ist dennoch beunru-

higend, wenn Präsident Reagan Pfarrer Jerry Falwell mit seinen eigenen Aufträgen in die Auseinandersetzung mit der Bewegung für ein Einfrieren von Atomwaffen schickt und wenn Besucher des Weißen Hauses als Erläuterung der Regierungsposition zu Nicaragua Materialien des „Institute on Religion and Democracy" in die Hand gedrückt bekommen.

Aber es wäre ein größeres Zeichen von Naivität, wollte man diejenigen überhören, die mit Stentorstimme für ein „christliches" Amerika eintreten. Die Schlüsselfiguren im Präsidentschaftswahlkampf haben die Frage von Religion und Politik in erster Linie aufgegriffen, um zu zeigen, daß sie „ebenso religiös sind wie die anderen". Einige Politiker haben sich jedoch um den Kernpunkt nicht herumgedrückt. Einer von diesen war der Gouverneur von New York, Mario Cuomo. Nach einer wochenlangen Presseauseinandersetzung mit dem katholischen Erzbischof O'Connor über die Frage, ob es einem kirchlichen Amtsträger gestattet sei zu erklären, daß ein Katholik nicht für einen Kandidaten stimmen könne, der nicht ein ausdrücklicher Gegner der Abtreibung sei, erklärte Cuomo, der selbst katholisch ist, in einer größeren Rede: „Es gibt solche, die sagen ... daß wir aufgrund der Geschichte und der Lebensgewohnheiten unseres Volkes dazu bestimmt seien – und es auch heute sein sollten – kraft Gesetzes eine christliche Gesellschaft zu sein. Aber wessen Christentum würde dann zum Gesetz erhoben, Ihres oder meines? Diese Forderung einer ‚christlichen Nation' sollte vor allem zwei Gruppen in der Gesellschaft zu denken geben: den Nichtchristen und den nachdenklichen Christen." [10]

Die Politik des Regenbogens

In gewisser Weise war der Gegner von Präsident Reagan im Präsidentschaftswahlkampf 1984 nicht Walter Mondale, sondern in Wahrheit Pfarrer Jesse Jackson. Jackson führte seinen Wahlkampf in einem Stil, der an die Bürgerrechtsbewegung in den 60er Jahren erinnerte. Er versuchte, das anscheinend gestorbene liberale Bündnis in einer „Regenbogenkoalition" wieder zu begründen. Der Versuch, den Bruch zwischen Juden und Schwarzen über die Frage der Rechte der Palästinenser im Mittleren Osten und der Arbeitsplatzquoten in Amerika zu heilen, blieb weitgehend ohne Erfolg. Der andere Versuch jedoch, eine politische Einheit zustande zu bringen zwischen schwarzen, indianischen, asiatischen Amerikanern und solchen lateinamerikanischer Abstammung, unter Einschluß von liberalen Weißen – weitgehend Christen –, war erfolgreicher. Nur Jackson griff die grundlegenden Probleme auf, welche die anderen Kandidaten zu vermeiden such-

ten: Rassismus, die Not der Armen zuhause und in Übersee, Krieg und Frieden. Oft sprach er in Kirchen, und seine politischen Reden klangen manchmal mehr wie Predigten. Auch er bezog sich auf traditionelle amerikanische Werte – aber in einem grundsätzlich anderen Sinn.

Harmagedon oder der Regenbogen?

Harmagedon oder der Regenbogen? Sind dies die Optionen, zwischen denen Amerikaner wirklich wählen müssen? Vielleicht nicht ganz. Aber die Herausforderung, zu einem neuen Verständnis von Religion, Kirche und Politik in Amerika zu gelangen, steht deutlich und drängend vor den Augen. Die entscheidende Frage für die Kirchen in diesem Zusammenhang ist die nach dem Sinn und Inhalt des Glaubens und nicht so sehr der Religion. Die katholischen Bischöfe haben in eindrücklicher Weise begonnen, mit ihren beiden letzten Pastoralbriefen ein Modell für eine offene Auseinandersetzung und die Herausbildung eines Konsensus zu entwickeln mit dem Ziel, den Glauben und die Lehre der Kirche angesichts von so entscheidenden Problemen wie dem Atomkrieg und dem nationalen Wirtschaftssystem neu ins Spiel zu bringen. Sie haben keine vereinfachenden Antworten auf schwierige Fragen gegeben, sondern sie formulieren die wirklichen Fragen in einer drängenden und überzeugenden Art und eröffnen so für alle Bürger die Möglichkeit, an einer öffentlichen Debatte über Fragen von weltweiter Bedeutung teilzunehmen. Ihr Ansatz und viele ihrer Schlußfolgerungen stehen in direktem Gegensatz zu den Argumenten der Regierung und ihrer Anhänger in Kreisen der Neuen Rechten. Aber sie können nicht mit leichter Hand abgetan werden.

Es muß sich noch herausstellen, ob die protestantischen und orthodoxen Kirchen, die in der ökumenischen Bewegung in Amerika zusammengeschlossen sind, in der Lage sein werden, den Gläubigen ihrer Kirchen und der Nation als ganzer einen ähnlichen Dienst zu erweisen. Soll dies geschehen, so wäre eine Mobilisierung von theologischen Einsichten, ein Gespür für Spiritualität und eine Offenheit und ein Eingehen auf die Bedürfnisse der Menschen notwendig, die weit über das hinausgehen, was die Kirchen in den letzten Jahrzehnten gezeigt haben. Der Nationale Kirchenrat in den Vereinigten Staaten hat im letzten November einen entscheidenden Schritt getan mit dem Beschluß, darauf hinzuarbeiten, zu einer „Gemeinschaft von Kirchen" (community of communions) zu werden. Wenn daraus eine Gemeinschaft würde, die den gleichen Glauben miteinander teilt, transparent und offen für alle ist, verpflichtet auf die Verwirklichung von Frieden

mit Gerechtigkeit für alle, dann könnte dies eine neue Qualität der öffentlichen Auseinandersetzung zur Folge haben.

Unter den dringenden Themen, denen sich diese öffentliche Diskussion zuwenden müßte, sollte die Frage nach der angemessenen Rolle der Kirche im politischen Leben der Nation sein. Es ist die alte Frage, die sich jedoch in einem völlig neuen Kontext stellt. Das vergangene Jahr hat deutlich gemacht, welche Gefahren drohen, wenn die Kirche die Rolle einer politischen Partei übernimmt. Andererseits, müssen die Kirchen nicht unter Umständen so weit gehen, um die bestehenden oder neue politische Parteien zu einer verantwortlichen Wahrnehmung der Rolle zurückzuführen, die sie spielen müssen, wenn Demokratie einen Sinn haben soll?

ANMERKUNGEN

1 Vgl. Dean M. Kelley, „Meddling in Politics", in: Liberty, Juli/August 1984.
2 „Religious and Civil Liberties in the United States of America". Eine Grundsatzerklärung angenommen vom General Board des National Council of the Churches of Christ in the USA, am 5. Oktober 1955.
3 Vgl. Harvey Cox, „Our Politics needs Religion", in: Report from the Capital, 1984.
4 S. William Rusher, The Rise of the Right, New York 1984, S. 161 ff.
5 Vgl. Harvey Cox, Religion in the Secular City, New York 1984.
6 S. Harvey Cox, „Religion in the Secular City: a Symposium", in: Christianity and Crisis, 28. Februar 1984.
7 S. Nachschrift verbreitet durch People for the American Way, Televangelist Summary, 21. Oktober 1984 (Kursiv vom Verfasser hinzugefügt).
8 S. Religious News Service, 28. November 1984.
9 Hintergrundpapier für Religionsvertreter, verfaßt vom Christian Institute, Washington, D.C., Oktober 1984.
10 S. Mario Cuomo, „Religious Belief and Public Morality: A Catholic Governor's Perspective". Rede in der Notre Dame Universität, abgedruckt in der New York Times, 14. September 1984.

Gemeinsamkeiten und Unterschiede in evangelischem und römisch-katholischem Eheverständnis*

Anmerkungen zum Schlußbericht der Römisch-katholischen/ Lutherischen/Reformierten Studienkommission[1]

VON HORST ECHTERNACH

Vorbemerkung

Die Ergebnisse der Studienkommission stellen eine kirchlich-ökumenische und eine theologische Zwischenbilanz dar. Sie spiegeln in vielem die Situation in unserem Lande wider – und es lohnt, sich mit ihnen zu beschäftigen. Natürlich werde ich nicht alle wichtigen Probleme erörtern können. Auch kann die breitgefächerte Diskussion darüber nur angeschnitten werden. Ich werde mich aber bemühen, einige der zentralen Fragen anzusprechen, auch neuralgische Punkte zu berühren – und dabei meine persönliche Überzeugung nicht zu verschweigen.

Soviel aber scheint mir sicher zu sein: Das Problemfeld der Ehe und insbesondere der Bereich der konfessionsverschiedenen Ehe ist von sehr hoher Bedeutung für uns alle – nicht nur für die Zukunft unseres Volkes und unseres Landes. Die Ehe und das, was sich im Partnerverhältnis der Eheleute abspielt, ist dabei der engere konzentrische Kreis für das, was in der Familie geschieht – und was darüber hinaus auf Volk, Kultur und die Menschheit wirkt.

I. *Einige Daten zur Situation*

Die Problematik konfessionsverschiedener Ehen und ihre Aktualität

Der Band „Ehe und Mischehe im ökumenischen Dialog"[2], der die internationalen und regionalen kirchlichen Beratungsergebnisse vorstellt, nennt in den ersten Zeilen Deutschland *das* „klassische Mischehenland". Jedenfalls sind wir wie kaum ein anderes Land von dieser Problematik betroffen. Und deshalb sollten wir – schon aus seelsorgerlichen Gründen – mit

* Dieser Aufsatz ist die verkürzte Fassung eines Vortrages, den der Verfasser am 22. Mai 1984 während der „Studientagung für Familienseelsorger und Familienreferenten der Diözesen und Verbände", veranstaltet von der Zentralstelle Pastoral der Deutschen Bischofskonferenz im Kloster Oberzell bei Würzburg sowie – in verkürzter Form – als Gastlesung am 27. November 1984 vor der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Wien gehalten hat.

Nachdruck dafür eintreten, daß für die konfessionsverschiedenen Eheleute in unserem Lande geistlich und menschlich erträgliche Verhältnisse geschaffen werden.

Die Pfarrer in beiden Kirchen erfahren immer häufiger von der geistlichen Not, und sie stoßen dabei stärker als früher auf das Unverständnis von solchen Eheleuten, die als Christen ihre konfessionsverschiedene Ehe auch gerne und bewußt christlich führen wollen. Auf der anderen Seite muß aber auch festgestellt werden, daß offenbar immer mehr Glieder unserer Kirchen – gerade in den konfessionsverschiedenen Ehen – in ihrer christlichen Bekenntnisfreude und in ihrem Engagement vergleichgültigen.

Landesbischof Lohse, der Vorsitzende des Rates der EKD, hat bei der Begegnung mit dem Papst im Herbst 1980 in Mainz gesagt: „Wir leiden mit vielen Christen darunter, daß Ehen, die evangelische und katholische Partner in gemeinsamer Verantwortung vor Gott eingegangen sind und führen, oft nicht die kirchliche Anerkennung und seelsorgerliche Begleitung finden, die wir ihnen schuldig sind." In diesem Gespräch benannte Bischof Lohse auch konkret einige der neuralgischen und noch ungelösten Probleme, die für ein geistlich besseres Miteinander wichtig sind – vor allem die „ökumenischen Gottesdienste am Sonntagvormittag" und das „gemeinsame Abendmahl". An diese Begegnung knüpften und knüpfen sich nach wie vor große Erwartungen.

Ein Jahr später, im Herbst 1981, erschien zunächst die evangelisch-katholische Erklärung „Ja zur Ehe" und kurz darauf kamen die „Gemeinsamen kirchlichen Empfehlungen für die Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehen und Familien" heraus. Schon bei dem „Ja zur Ehe", einem für mein Empfinden guten, notwendigen und auch hilfreichen Wort, wurde sogar in der konservativen und in der kirchlichen Presse sehr nachdrücklich die Frage nach den „konfessionsverschiedenen Ehen" gestellt. So schrieb der Rheinische Merkur/Christ und Welt: „... konfessionsverschiedene Ehepaare ... sind enttäuscht ... sie kommen in der Erklärung nicht vor ..."

Erst recht erfuhren die „Gemeinsamen Empfehlungen" eine kritische Kommentierung. So hieß es in einem Beitrag, den der wissenschaftliche Mitarbeiter am Konfessionskundlichen Institut Rüdiger Bieber verfaßt hatte: Das gemeinsame Wort offenbare „die ganze Hilflosigkeit, die immer noch gegenüber Mischehen vorherrscht und ihnen die Anerkennung versagt ... Statt vorwärtsweisende Impulse zu geben, werden die jetzt und heute drängenden Fragen und Leiden ... in die Zukunft abgeschoben ... Warum hat sich die evangelische Kirche auf diese gemeinsame Empfehlung

eingelassen? ... Nun hat die katholische Kirche einen Joker in der Hand, den sie gegenüber allen kritischen Anfragen ... ausspielen kann".

Wenn zunächst auch lediglich der Bereich der Seelsorge zu einer gemeinsamen Erklärung geführt hat, so sollte dies doch als ein erster Schritt gewürdigt werden. Ihm müssen weitere folgen. Schließlich geht es darum, auch hier die ökumenische Chance zu erkennen und wahrzunehmen. In der konfessionsverschiedenen Ehe kann die ökumenische Begegnung und gegenseitige Bereicherung so eng und intensiv wie sonst nirgends erlebt werden. Sie muß keinesfalls zu Desinteresse und Gleichgültigkeit führen. Immerhin sind die „Gemeinsamen Empfehlungen" ein erster Schritt – und es kann hinter sie kein Zurück mehr geben.

Statistische Daten[3]

a) Eheschließungen in der Bundesrepublik

Was die absolute Zahl der standesamtlichen Eheschließungen bei uns betrifft, so ist – entgegen mancher Befürchtungen und Prognosen – festzustellen, daß nach wie vor gerne geheiratet wird. Im Jahr 1983 gab es 369 216 Eheschließungen, 2,2 % mehr als im Vorjahr, soviel wie seit acht Jahren nicht mehr.

b) Statistik der Trauungen

Die eben genannten standesamtlichen Registrierungen sagen natürlich noch nichts über den für uns wesentlichen Teil der Eheschließungen aus, die kirchlichen Trauungen. Hier zeigt die Statistik im Bereich der EKD:

- daß von 100 rein evangelischen Paaren 1978: 70; 1979: 69; 1981: 69 und 1982: 68 kirchlich getraut wurden;
- daß von 100 evangelisch-katholischen Paaren evangelisch getraut wurden 1978: 32; 1979: 31; 1981 und 1982 je 32;
- daß die Vergleichszahlen für katholische Trauungen im Jahr 1979 42 % betrug.

Für uns ist folgende Feststellung interessant: Von den konfessionsverschiedenen Paaren läßt sich konstant knapp ein Drittel von einem evangelischen Pfarrer trauen. Von einem römisch-katholischen Pfarrer werden prozentual etwas mehr Trauungen vorgenommen.

Eine Übersicht der gemeinsamen, der sog. ökumenischen Trauungen zeigte eine deutliche Zunahme.

Wir besitzen zwar keine verläßlichen Daten über den prozentualen Anteil an der Gesamtheit der Eheschließungen in der Bundesrepublik. Es lassen sich dafür aber folgende Zahlen mitteilen:

- evangelische Trauung unter Mitwirkung eines katholischen Pfarrers 1972: 3 240 (= 10,7 %), 1979: 3 696; 1982: 3 859 (= 14,5 %);
- römisch-katholische Trauung unter Mitwirkung eines evangelischen Pfarrers: 1972: 2 732, 1979: 3 239 und 1982: 3 383.

Soweit uns Zahlen vorliegen, wird von der Dispensmöglichkeit zunehmend Gebrauch gemacht. Es bleibt jedoch ein beträchtlicher Prozentsatz konfessionsverschiedener Ehen, die nach dem römisch-katholischen Eherecht ungültig sind: Allein rd. 22 400 Paare haben 1979 bei evangelischer Trauung keine Dispens beantragt und rd. 22 600 evangelisch-katholische Paare haben überhaupt nur standesamtlich geheiratet. Das Ziel der Mischehengesetzgebung, solche ungültigen Ehen möglichst zu verhindern, wurde offenbar nicht erreicht.

Bei der Entscheidung, in welcher Kirche die Trauung stattfinden soll, wurde überwiegend zugunsten der Konfession der Frau entschieden. Ein anderes Bild zeigt die Taufe von Kindern: Während von konfessionsverschiedenen Paaren die katholische Trauung – insgesamt gesehen – bevorzugt wird, nimmt der Prozentsatz evangelisch getaufter Kinder aus diesen Ehen spürbar zu: Waren es 1963 noch 41 %, so waren es 1981 rd. 50 %.

II. *Der Stellenwert des Römisch-katholischen/Lutherischen/Reformierten Dialogs auf Weltebene*

1. *Zur Aufgabe und zum Ziel*

Der Anlaß – und zugleich die Problemanzeige für dieses trilaterale Gespräch auf Weltebene wird in der Einleitung wie folgt angegeben: „Das Problem der konfessionsverschiedenen Ehen gründet letzten Endes in Verschiedenheiten des theologischen Verständnisses von Ehe."[4] Zum Ziel wird gesagt: „Das Bemühen ... sollte zur Überwindung der weltweiten Krise hinsichtlich Verständnis und Funktion der Ehe beitragen."[5]

2. *Zum Verlauf*

Die Gespräche verliefen insgesamt, wie einer der Teilnehmer berichtet, „mühsam und zäh"[6]. Offenkundig wurde auch kaum etwas ausgeklammert, was an kontroversen Fragen beraten werden konnte. So gestaltete sich der Dialog zwar offen, aber auch außerordentlich kritisch.

Das Klima der fünf Sitzungen war unterschiedlich: Schon 1973 entwickelte sich bei der Sitzung in Basel die Verständigung über die Frage der „Unauflöslichkeit der Ehe" derart schwierig, daß verschiedene Teilnehmer meinten, es sei besser, den Dialog für gescheitert zu erklären. Bei der nächsten Sitzung allerdings, 1974 in Straßburg, bewirkte der Beitrag der orthodoxen Berater eine „verheißungsvolle Bewegung in den Fronten"[7]. Das ist deshalb bemerkenswert, weil die Orthodoxen – und mit ihnen auch einige mit Rom unierte Ostkirchen! – in der Frage der Unauflöslichkeit eine ähnliche Position einnehmen wie die evangelischen Kirchen: Im Einklang mit den Lehren vieler Kirchenväter und mit der Berufung auf die „Unzuchtsklausel" in Mt 19,9 erlauben sie im Falle von Ehebruch die Scheidung und Wiederverheiratung. Deren Argumente haben damals die katholischen Kommissionsmitglieder nicht wenig beeindruckt, so daß eine Fortsetzung der Arbeit wieder sinnvoll erschien.

Auf der Schlußsitzung 1976 in Venedig waren die Fronten aber wieder spürbar erstarrt. Es herrschte eine verhärtete Atmosphäre, als die Ergebnisse der Arbeit für den Schlußbericht zusammengetragen wurden. Möglicherweise ist dies nicht ohne Einfluß auf die Tonlage des Schlußberichtes und später dadurch auch auf die Reaktionen der Kirchen geblieben.

3. *Zum Schlußbericht und zur Auswertung*

Der Schlußbericht signalisiert auf der einen Seite „neue gemeinsame Einsichten", auf der anderen stellt er aber auch unverminderte Spannungen fest – etwa in Fragen der Unauflösbarkeit und der kirchlichen Gesetzgebung. Das Begleitschreiben der drei Vorsitzenden, mit dem diese den erarbeiteten Text an die Leitungsgremien ihrer entsendenden Kirche sandten, spricht davon, daß „gemeinsame theologische Überzeugungen gefunden" seien, „wenngleich in bestimmten Bereichen weiterhin Unterschiede bestehen" geblieben sind. Eine Veröffentlichung, eine Hilfe zum Studium des Berichtes und eine gemeinsame Auswertung der Reaktionen auf den Schlußbericht wurden empfohlen.

Diese Auswertung wurde von einer Ad-hoc-Kommission, die vom 27.–31.10.1980 in Rom tagte, vorgenommen. Der gemeinsame Bericht darüber zeigt einerseits auf, daß eine beachtliche Annäherung im sakramentalen Verständnis der Ehe erreicht werden konnte – andererseits aber auch, daß die Reaktionen noch stark die ungelöste Problematik des Eheverständnisses widerspiegeln. Nun wird empfohlen:

a) Fallstudien anzufertigen;

b) einen Dialog auf Landes- und Regionalebene durchzuführen;
c) vorrangig zunächst die Fragen der gegenseitigen Anerkennung des Amtes und der Kirchen zu behandeln; sowie
d) eine Studie über die nichttheologischen Faktoren zu erstellen.

Die „Reaktionen" der Kirchen fielen recht unterschiedlich aus. Dieses ist verständlich. Auffällig, ja ungewöhnlich ist etwas anderes: Bis heute findet sich nirgends eine Erklärung dafür, daß unter den 38 Stellungnahmen – neben den 20 aus der römisch-katholischen, den 17 aus der reformierten Kirche – nur eine aus dem lutherischen Bereich eingegangen ist (aus Finnland). Liegt das möglicherweise an der in mancher Hinsicht größeren Nähe der lutherischen Lehre und Frömmigkeit zur Lehre und Frömmigkeit in der römisch-katholischen Kirche? Oder liegt dies daran, daß die Lutheraner Rücksicht auf die mehr charismatischen und freiheitlich orientierten Reformierten nahmen, von denen ohnehin bekannt war, daß sie kritisch votieren würden?

4. *Zur Wirkung dieses Dialogs*

Noch läßt sich für mein Urteil nicht abschätzen, welche Wirkungen dieser trilaterale Dialog hat und möglicherweise noch haben wird. Man sollte aber doch wenigstens einige Daten nennen:

- Der Leser der Dokumente und Berichte gewinnt den Eindruck, daß der Dialog zu dieser Zeit und in dieser Gesprächszusammensetzung an eine Grenze gekommen war. Eine weitere Annäherung war nicht zu erreichen. Es ist müßig, kirchenpolitische Vermutungen – wie Ansgar Ahlbrecht es tut[8] – darüber anzustellen, woran dies gelegen haben mag.
- Was die Ergebnisse anderer nationaler und internationaler Gesprächsgruppen betrifft[9], so ist folgendes anzumerken:
  Im Vergleich mit anderen Gesprächen hat es den Anschein, als seien die Partner nirgendwo so gründlich bzw. grundsätzlich vorgegangen, wie bei diesem trilateralen Dialog auf Weltebene. Gespräche auf nationaler Ebene aber sind offenbar an anderer Stelle weitergekommen – zum Beispiel in der Schweiz oder im Elsaß, zunächst jedenfalls. Im Bistum Straßburg trug man durch die Ermöglichung einer sogenannten „eucharistischen Gastbereitschaft" drängenden pastoralen Nöten Rechnung. Dort setzte der Bischof von Straßburg, Elchinger, eine Form, die sich praktisch schon weit verbreitet hatte, ganz offiziell in Kraft.
- Auch ist auf folgendes hinzuweisen: Bei der Welt-Bischofssynode 1980 in Rom erregte es Aufsehen, als der Präfekt des Einheitssekretariats, Kardinal Willebrands, darauf hinwies, daß bei Lutheranern und Refor-

mierten die Unterschiede im Blick auf die „Sakramentalität" und die „Unauflöslichkeit" der Ehe „zwar noch nicht völlig gelöst, aber doch so weit abgebaut" sind, daß es nun an der Zeit sei, die Frage der Interkommunion weiteren Untersuchungen zuzuführen. Auf der gleichen Synode hat sich die (kath.) Nordische Bischofskonferenz, insbesondere Bischof Gran von Oslo, dahingehend ausgesprochen, daß Mischehen eine „ökumenische Chance" seien, und die Anregung gegeben, daß auch nichtkatholischen Partnern in Mischehen die Kommunion gereicht werden solle, sofern der Glaube an die Eucharistie entsprechend dem katholischen Glauben sei.

- Auf der gleichen Synode hat der Erzbischof von Athen im Blick auf die Frage der „Unauflösbarkeit" nachdrücklich auf folgenden Tatbestand hingewiesen: Für Katholiken in Griechenland sei das Fortbestehen eines „unzerstörbaren Ehebandes" im Blick auf orthodoxe Ehepartner, die sich scheiden lassen und wieder heiraten könnten, geistlich außerordentlich beschwerlich. Allein die römisch-katholischen Partner dürften nicht wieder heiraten, sie bleiben gebunden.

5. *Summa*

Man kann nicht, wie es reformierte Nachrichtenagenturen verlautbart haben, davon reden, daß der römisch-katholische/lutherische/reformierte Dialog auf Weltebene „gescheitert" sei. Man darf als Ergebnis auch nicht behaupten, er sei theologisch „in einer Sackgasse" geendet. Die Gespräche müssen in jedem Falle weitergeführt werden, wenn auch wahrscheinlich anders – insbesondere nach den Regelungen von „Familiaris Consortio".

III. *Anmerkungen zu vier wesentlichen Fragekomplexen*

Als 1970 die Aufgaben für das Dialogprogramm formuliert wurden, waren es schließlich vier Problembereiche, unter denen die Mischehenfrage beraten werden sollte: „Die Ehe als mitmenschliche Wirklichkeit", die „sakramentale Wirklichkeit der Ehe", die „Unauflösbarkeit der Ehe" und die „kirchlichen Vorschriften"[10]. Diese Problembereiche sind zugleich die Überschriften der nun nachfolgenden Abschnitte. Dabei soll nicht das Beratungsergebnis erläutert oder gar kommentiert werden. Es sollen aber doch einige Anmerkungen und Hinweise gegeben werden, die m. E. aktuell sind und hilfreich sein können. Dabei freue ich mich, dies als lutherischer Theologe zu tun,

- einmal deshalb, weil die lutherische Resonanz auf das Gesprächsergebnis auffällig dürftig war – es hat lediglich die finnische Kirche reagiert,
- zum anderen aber auch, um damit zu unterstreichen, daß diese Gespräche nicht, wie es der reformierte Pressedienst in der Schweiz behauptet hat, abgebrochen seien, sondern daß sie weitergehen.

A) *Die Ehe als mitmenschliche Wirklichkeit*

1) Unter dieser Überschrift lassen sich *die Kapitel I und II des Schlußberichtes* mit den Bezeichnungen „Krise und Herausforderung" und „Allgemeine Aspekte der Ehe" zusammenfassen. In ihnen geht es zunächst einmal um eine soziologische, zeitgeschichtliche und geistige Bilanz unserer heutigen Ehesituation. Das zweite Kapitel weist schon sehr deutlich auf den Prozeß der laufenden Veränderung, auf die Bedeutung der Werte, der Wertsetzungen, der partnerschaftlichen Probleme sowie auf die Wechselbeziehungen zu Religion und Kirche hin.

Zum Stellenwert: Fragen wir nach dem Stellenwert dieses Schlußberichtes, so ist folgendes zu sagen: Anders als Dr. Hans Jörg Urban (KNA – Ökumenische Information vom 27. Juli 1978) bewerte ich diese Kapitel positiv. Er bemängelt, daß hier von einem „vortheologischen und nicht spezifisch christlich abgegrenzten Raum" geredet werde, und empfiehlt, diesem Teil „keinen allzu großen Stellenwert zu geben". Hier bin ich inhaltlich gegenteiliger Auffassung: Ich halte den theologischen Einstieg bei der mitmenschlichen Wirklichkeit, in der wir leben, für richtig und wichtig. Dennoch muß ich allerdings auch Kritik gegenüber der Dialogkommission anmelden: Gerade dieser Teil ist so wenig in den Gesamtzusammenhang eingebaut, daß er in der Tat beim Lesen wie ein „abkoppelbarer Vorspann"[11] wirkt – jedenfalls im Vergleich zu den theologischen Aussagen, die dann folgen. Diese Aussagen hätten nicht nur redaktionell, sondern auch theologisch – etwa mit Bezugnahme auf den ersten Artikel – besser zu den folgenden Aussagen ab Kapitel III geordnet werden müssen.

Zum Begriff der „Krise": Dieser Begriff wird m. E. erheblich überzogen. Man hätte für mein Urteil weniger Dramatik, Angst und Sorge zum Ausdruck bringen, dagegen die Strukturen und Gefährdungen deutlicher und allgemeingültiger ansprechen sollen. Ich nenne hier nur Stichworte, die mir fehlen: Selbstverwirklichung, Hedonismus, mangelnde Opferbereitschaft, die geringe Leidensschwelle, die heute sehr schnell zu Trennungen führt etc.

2) *Zur Seelsorge, Kapitel V des Schlußberichtes:*

Diesen Abschnitt ordne ich bewußt unter das Thema „Die Ehe als mitmenschliche Wirklichkeit". Denn Seelsorge gehört zur mitmenschlichen Ehewirklichkeit. Seelsorge bringt die theologische und geistliche Dimension ein.

Die Dialogkommission hat von sich aus, ohne daß dafür ein Auftrag vorlag, dem Thema Seelsorge ein eigenes Kapitel gewidmet. Dies finde ich gut. Ebenso begrüße ich es, daß in unserem Lande schon „Gemeinsame Empfehlungen für die Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehen" erarbeitet und herausgegeben werden konnten, obgleich wir theologisch noch nicht so weit waren und sind, auch eine gemeinsame Basis theologischer Grundaussagen zu formulieren.

Immerhin haben wir die Schwierigkeit, in der die konfessionsverschiedenen Ehen leben, nun gemeinsam erkannt, und zwar

- als eine Tatsache der mitmenschlichen Wirklichkeit in unserem Lande und
- als eine seelsorgerliche Not, in der die betroffenen Eheleute und ihre Familien dringend der geistlichen Begleitung bedürfen.

Die Bemühungen, gerade hier aufeinander zuzukommen, müssen weitergehen – nicht zuletzt unter dem Gebot von Joh 17, dem hohenpriesterlichen Gebet.

Hier ist auch an das Gespräch vom Herbst 1980 in Mainz zwischen dem Papst und dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland zu erinnern, in dem ausdrücklich auch die Not der konfessionsverschiedenen Ehen, die Fragen der gemeinsamen Sonntagsgottesdienste und der gemeinsamen Kommunion angesprochen worden sind.

Es läßt sich heute beobachten, daß offenbar aus seelsorgerlicher Not heraus viele Gläubige und auch Priester zur „geistlichen Selbsthilfe" greifen. Und dies tun sie in fast unvorstellbarem Umfang! Ich weiß davon, daß viele römisch-katholische Christen – nicht nur, aber insbesondere in Mischehen – an unseren evangelischen Abendmahlsfeiern, besser: an der Eucharistie in unseren Kirchen – teilnehmen, auch wenn wir (ich tue es jedenfalls, wo es möglich ist) sie auf die geistlichen Bedenken ihrer Kirche hinweisen. Aber ich weiß umgekehrt auch von evangelischen Christen, die, eingeladen oder auch ungefragt, an der Kommunion in katholischen Kirchen teilnehmen, ein großer Teil von ihnen vor allem im Schutz der Anonymität: Konfessionsverschiedene Paare wissen oft recht gut, wo und wie sie gemeinsam kommunizieren. Dazu bieten Großstädte oder auch Kirchen, die etwas entfernt vom Wohnort liegen, zahlreiche Möglichkeiten.

B) *Die sakramentale Wirklichkeit der Ehe*

1) *Ausgangspunkt*

Von den Beratungen der Dialogkommission zu diesem Gegenstand wird berichtet[12], man habe die bekannten Unterschiede – dafür die Stichworte „Weltlichkeit" und „Sakrament" – erst einmal stehenlassen und statt dessen versucht, zunächst eine gemeinsame Sicht im Verständnis der Ehe zu entdecken. Unter diesem Gesichtspunkt ist auch die Überschrift des III. Kapitels im Schlußbericht zu verstehen. Es ging nämlich vor allem um „Das Verhältnis Christi zur Ehe". Wahrscheinlich hat dann gerade diese thematische Konzentration zu den dann doch beachtlichen Annäherungen geführt.

Warum soll man nicht auch einmal methodisch einen solchen Weg einschlagen, statt wie üblich zunächst die dogmatischen Positionen auszubreiten und zu begründen? Das Thema eignet sich dafür; denn Gott ist ja schließlich nicht nur der Schöpfer, sondern auch derjenige, der in Christus die Eheleute in das – allerdings unerreichbare – Beispiel seiner Liebe hineinnehmen will.[13] Dieser Weg war sinnvoll und zweifellos hilfreich. Nur muß dabei im Auge behalten werden, daß insbesondere die Schriftaussage von Eph 5,32 für das Ganze der Heiligen Schrift, also gemessen an den vielen alt- und neutestamentlichen Aussagen über die Ehe, nur *ein* Aspekt der Bibel ist.

Zur „Weltlichkeit" der Ehe ist zu sagen: Daß Luther die Ehe ein „weltlich Geschäft", ein „weltlich Ding", einen „weltlichen Stand" genannt hat, steht außer Frage. Auch hat er sie bisweilen, wie es ähnlich ja auch Paulus ausdrückt, ein „Spital der Siechen" genannt. Dies alles soll aber nur zum Ausdruck bringen, daß die Ehe für Luther und die Kirchen der Reformation zum weltlichen Stand – oder, um es mit der Zwei-Reiche-Lehre zu sagen, zum „Reich zur Linken" bzw. zum „weltlichen Regiment" gezählt wird. Das bedeutet aber, daß die Ehe als solche noch nicht zur eigentlichen „Heilsordnung" zählt, sondern von ihr unterschieden werden muß. Dies schließt nicht aus, wie es ein lutherischer Teilnehmer an den Dialogberatungen formuliert, daß die Ehe eine Wirklichkeit sei, die es mit Christus zu tun habe und die deshalb nicht oberflächlich als ein „weltlich Ding" angesehen werden dürfe.[14]

Inzwischen ist nämlich Luthers Verständnis von der Weltlichkeit der Ehe wissenschaftlich von Holsten Fagerberg aufgearbeitet worden. Danach steht für uns nun fest, daß im Verständnis Luthers dieser „weltliche Stand"

der Ehe im Grunde ein „göttlicher Stand" ist. Weltlichkeit der Ehe bedeutet nach Luther vor allem, daß die Ehe a) nicht ein rechtfertigendes Gnadenmittel ist, daß sie b) aus der Schöpfungsordnung kommt, also eine Einrichtung Gottes für alle Menschen ist und c) daß die Konsenserklärung der Eheschließenden öffentlich geschehen müsse. Daß dies alles nicht der römisch-katholischen Lehre widerspricht, hat Peter Brunner in einer Untersuchung[16] im einzelnen entfaltet.

2) *Zum Sakramentsverständnis*

a) *Zum Begriff:* Peter Brunner zeigt in der o.a. Untersuchung auf, daß der Sakramentsbegriff in der Zeit der Reformation noch gar nicht so eng gefaßt war, wie man bisweilen hört und liest. Das gilt für viele Vertreter im evangelisch-theologischen Denken bis heute. – Nach der „Apologie" gibt es drei Sakramente, die Taufe, das Abendmahl und die Absolution; nach Peter Brunner kann man auch die Priesterweihe, bei uns also die Ordination, dazu zählen. Luther selbst hat mehrfach die Ehe ein Sakrament genannt.

Interessant und wichtig ist folgende Aussage aus der Apologie, einer unserer wichtigen lutherischen Bekenntnisschriften: „Doch wird kein verständiger Mann großen Zank darüber machen, ob sieben oder mehr Sakrament gezählet werden ..." – Auch ich selber könnte mich nicht auf eine Zahl von nur zwei Sakramenten, die einer Zahl von sieben gegenüberzustellen wäre, festlegen lassen. Für mich gehören Sakramente zu den zentralen Segenshandlungen, die die wesentliche Kraft Gottes für unser Leben vermitteln.

b) *Zum Grundverständnis des Sakramentes:* Nicht nur von wissenschaftlichem Wert, sondern auch geistlich hilfreich ist für mein Urteil die eben erwähnte Untersuchung des lutherischen Systematikers Peter Brunner. Er kommt zu dem Ergebnis, daß es eigentlich nur ein Sakrament gebe, nämlich Christus. Dieser sei das eigentliche Mysterium, was ja auch theologisch weder in der katholischen Theologie noch bei uns ernsthaft bestritten wird. Unsere Sakramente seien auf das Grundsakrament, das Mysterium Christus, bezogen.

Es hat sich exegetisch herausgestellt, daß die Vulgata den griechischen Begriff „mysterion" sehr willkürlich übersetzt: Achtzehnmal läßt sie das Wort stehen und achtmal überträgt sie es in den lateinischen Begriff „sacramentum". An der für uns wichtigen Stelle Eph 5,32 wird mit „sacramentum" übersetzt. Exegetische Gründe für diese Unterschiedlichkeit in

der Übersetzung sind nicht zu erkennen. – Möglicherweise aber hat die Anwendung des Sakramentsbegriffs auf die Ehe, die seit dem 12. Jahrhundert festgestellt werden kann und 1274 zum ersten Mal dogmatisiert wurde, darin eine Wurzel.

Die Konzilstexte des Zweiten Vatikanums liefern keine zusammenfassende Definition für das, was ein Sakrament ist. Auf diesem Konzil ist aber deutlich das heilsgeschichtliche Verständnis von „mysterion" zum Durchbruch gekommen – und damit auch das Verständnis dafür, daß jedes einzelne Sakrament von dem einen Ursakrament, dem Mysterium Christi, abgeleitet werden muß.

3) *Ist die Ehe ein Sakrament?*

Nach Otto Semmelroth (Lexikon für Theologie und Kirche) gibt es unter den sieben Sakramenten durchaus eine Abstufung. Franz Böckle weist darauf hin, daß der Begriff „Sakrament" in der heutigen katholischen Theologie nicht mehr „streng univok" gebraucht wird. Er führt weiter aus: „Christus hat weder die Ehe als Institution eingesetzt, noch hat er einen Ritus gestiftet. Wenn die Reformationskirchen den Begriff des Sakraments nur auf Institutionen anwenden, die als solche von Christus gestiftet wurden, so müssen wir uns vom Streit um Worte abwenden und die Sache selbst befragen."

Zur Beantwortung der Frage drei Daten:

- Die Pastoralkonstitution über die Kirche „Lumen gentium" zeigt, daß das Sakrament der Ehe eine Entfaltung des Ursakramentes darstellt, nämlich des in der Kirche vorhandenen Christusmysteriums.
- Peter Brunner zeigt in seiner bereits zitierten Untersuchung auf, daß die Ehe für Luther ein „Abbild des Christusmysteriums" ist.
- Joseph Ratzinger führt zu Eph 5 aus, daß im Miteinander von Mann und Frau das Bundesgeheimnis von Christus und Kirche mit präsent sei.

Aufgrund dieser theologischen und glaubensmäßigen Übereinstimmungen kommt Peter Brunner zu der Überzeugung, daß in einem solchen Eheverständnis so viel Gemeinsamkeit vorhanden sei, daß auch für das Sakramentsverständnis der Ehe in der Sache nichts Kirchentrennendes mehr gesehen werden könne.

Diese Aussagen machen aber für mein Empfinden auch deutlich, daß es keine „besondere Ehegnade" gibt, die eine besondere Erlösungskraft oder Heilskraft durch die Ehe vermittelt. Erlösung bringt vielmehr die eine, ungeteilte Gnade Gottes, die natürlich auch in der Ehe wirkt und wirken soll.

C) *Die Unauflöslichkeit der Ehe*

Die Frage der Unauflöslichkeit bzw. der Scheidung einer Ehe gehört zu den schwierigsten Fragen im Gespräch zwischen unseren Kirchen, nicht nur was die Theologie, die Exegese oder das römisch-katholische Kirchenrecht angeht, sondern auch, was unseren kirchlichen Auftrag, die seelsorgerliche Pflicht unserer Kirche, betrifft.

Für einen Lutheraner wie mich ist hier die sogenannte Zwei-Reiche-Lehre immer eine Hilfe: Das Scheidungsverbot gilt ohne jeden Abstrich und hat uneingeschränkt zu gelten – ebenso wie die Bergpredigtgebote, etwa das der Feindesliebe. Doch wissen wir, immer wenn wir realistisch die Ehe, die Schuld, die Unverträglichkeit sehen, daß wir mit menschlicher Kraft und menschlichen Mitteln diese Gebote Gottes nie voll verwirklichen oder gar durchsetzen können. Dies möchte ich der kritischen Bewertung von Dr. Hans Jörg Urban entgegenhalten, der sagt, „daß sich hier die Frage stellt, ob die Trennung von theologischer Einsicht und pastoraler Praxis legitim" sei. Die pastorale Praxis ist unser Auftrag in der Wirklichkeit unserer ehelichen Lebensverhältnisse, wie sie nun einmal sind. Wir sollen heilen und helfen. Hier läßt sich mit „legitim" und „leges" nicht viel ausrichten.

Dennoch: Mir gefallen die Formulierungen in den Ziff. 30 und 31 des Schlußberichtes nicht recht. Wenn es dort heißt, daß Scheidung kein unüberwindliches Hindernis für eine andere christliche Ehe sei, die vielleicht der Einheit zwischen Christus und der Kirche besser entsprechen könne als die erste, dann ist das zu lapidar gesagt. Wenn solche Aussagen auch nicht völlig falsch sind, so werden sie doch dem nachdrücklichen Ernst des Scheidungsverbotes nicht gerecht. Auch kann man nicht so einfach sagen, wie es in Ziff. 30 geschieht, daß man die Zerstörung einer Ehe feststellen könne, wie man den Tod feststellt.

Deshalb muß noch einmal nachdrücklich auf die Verkündigung Jesu und damit auf die Erwartung einer lebenslangen Ehedauer hingewiesen werden: Auch unter schwierigen Verhältnissen soll eine Ehe durchgetragen werden. Wenn schon eine Trennung unumgänglich ist, sollte doch die Scheidung, wenn irgend möglich, vermieden werden. Theologisch ist dazu folgendes zu sagen: Das Gebot der Versöhnung und der Wiederversöhnung ist ein Grundgebot – und dieses sollte nicht außer Kraft gesetzt oder gar unmöglich gemacht werden.

Dies hat für Christen zu gelten. Das weltliche Recht muß zwar bei Ehe und Eheschließung die lebenslange Dauer der Ehe vor Augen haben und

sie, so gut es möglich ist, schützen. Es muß aber eine Scheidung, auch eine Wiederheirat ermöglichen.

Das Eheband: Was unsere nun einmal von Sünde und von Schuld durchzogenen Lebensverhältnisse betrifft, so könnte ich nicht von einem „unauflösbaren Eheband" reden. Denn die Ehebindung ist, wie nicht nur Erfahrung, sondern auch alle geistlich-seelsorgerlichen Bemühungen zeigen, leider doch auflösbar. Natürlich gibt es auch dann noch weiterbestehende „Bindungen": Zu ihnen gehört schon die Tatsache, daß wohl niemand einen Teil seiner Biographie einfach auslöschen kann (darauf weist auch die Ehescheidungsdenkschrift der EKD von 1969 hin). In der Regel bestehen darüber hinaus noch verschiedene andere Bindungen an die Ehe.

Wir können die Bindung, die in der Eheschließung eingegangen wird, nicht zu einem Gesetz oder zu einem Prinzip machen, das wir dann – gewissermaßen auf Gedeih und Verderb – auch als Kirche durchzusetzen hätten. Selbst die Bergpredigt, die Magna Charta Gottes, die uns zeigt, wie es sein soll, können wir nicht zum Gesetz, zur Grundlage eines Prinzipialismus machen. Das mindert die Geltung der Gebote Gottes nicht – wir werden auch immer versuchen müssen, ihnen so nahe wie möglich zu kommen. Doch erkennen wir gerade an ihnen, daß wir sie nicht in die Wirklichkeit umsetzen können, daß wir an ihnen schuldig werden, nüchtern gesagt: daß wir Sünder sind – und auf Vergebung angewiesen bleiben. Mit den Begriffen lutherischer Theologie gesprochen: Es läßt sich aus der Weisung Gottes, den Geboten im Reich zur Rechten, leider auch mit noch soviel Anstrengung, mit Gesetz und Zwang nicht das Reich der Welt, das Reich zur Linken, in Ordnung bringen.

Für unseren geistlich-seelsorgerlichen Auftrag als Kirche bedeutet dies, daß wir hier unsere Aufgabe weniger in der von „strengen Richtern" sehen sollten, vielmehr haben wir zu verkündigen und zu helfen. Das heißt konkret: Menschen zu begleiten, ihre Schwierigkeiten wahrzunehmen, ihre Schuld zu sehen, ihnen zu helfen, wo es geht, zu heilen und, wo dies möglich ist, ihnen auch die Vergebung Gottes zuzusprechen.

Deshalb können wir auch als Kirche nicht einmal getauften Christen mit Gesetz und Sanktionsmitteln eine Scheidung oder eine Wiederheirat verbieten. Wir können sie auch nicht exkommunizieren. In diesem Zusammenhang möchte ich an den Antrag erinnern, der mit großer Mehrheit auf der letzten Bischofssynode in Rom angenommen wurde, daß nämlich ein „neues vertieftes Studium der Barmherzigkeit gegenüber wiederverheirateten Geschiedenen" einsetzen sollte. Auch hat, wie ich erfahre, der Jesuit

Ebneter eine Ausarbeitung vorgelegt, nach der die absolute Unauflöslichkeit kein unfehlbares Dogma darstellt.

D) *Die kirchlichen Vorschriften*

Mir ist durchaus bekannt, daß dieser Themenbereich in der Regel zu den umfangreichsten, beliebtesten und umstrittensten Diskussionsgegenständen bei allen Gesprächen über die konfessionsverschiedenen Ehen gehört. Ich möchte hier aber zu den Ausführungen im Schlußbericht keine weiteren Anmerkungen hinzufügen. Es genügen m. E. folgende Feststellungen:

- Der Codex Iuris Canonici von 1983 stellt gegenüber dem von 1917 einen deutlichen und für uns durchaus erfreulichen Fortschritt dar.
- Die katholische Gesetzgebung ist vor allem seit der Neuregelung mit „Matrimonia mixta" von 1970 deutlich gemildert worden. Seitdem wurde sie aber kaum weiter aufgelockert.
- Es bleibt zu hoffen, daß die von der Dialogkommission gewünschte „Modifizierung der kirchlichen Rechtsnormen" aufgrund der erzielten Übereinstimmungen nun auch in irgendeiner Weise erfolgen wird.[16]
- Es ist bedauerlich, daß es noch keine Generaldispens von der Genehmigung einer konfessionsverschiedenen Ehe gibt, sondern nach wie vor diese Genehmigung einzeln eingeholt werden muß – auch wenn von dem Dispensrecht großzügig Gebrauch gemacht werden soll.
- Etwas schwer verständlich bleiben uns – sowohl logisch wie auch theologisch – nach wie vor die Begründungen im Blick auf die sogenannte „Formpflicht " sowie die Praxis und Argumentation der „Ehenichtigkeitserklärungen", nach denen bestimmte Ehen rückwirkend vom Ehebeginn an aufgehoben werden können und auch werden, um wenigstens grobe Schwierigkeiten zu beheben, die durch eine Scheidung grundsätzlich nicht ausgeräumt werden können.

Schlußbemerkungen

- Wenn nun seit „Familiaris Consortio" inzwischen auch manches fixiert und geregelt ist, was 1976 und 1980 noch in der Diskussion stand, so müssen doch sowohl diese Überlegungen und Gespräche wie auch unser geistliches Bemühen um die konfessionsverschiedenen Ehen weitergehen. Mindestens sollten wir in dem Raum der zugestandenen Ausge-

staltung alles möglich machen, was die Mischehen zu tieferer christlicher Gemeinsamkeit führt, ja zu einer ökumenischen Chance werden läßt. Und wir sollten weitere Schritte vorbereiten helfen.

- Vor allem sollten wir – und das ist unsere seelsorgerliche Verantwortung – den Nöten der Menschen und unserem seelsorgerlich-geistlichen Auftrag gerecht werden, so gut wir können. Dazu gehört insbesondere, daß wir die Wirklichkeit der Ehen in unserem Lande mit Sünde und Schuld erkennen – und zu ihnen gemäß unserem Auftrag das Evangelium und auch die Vergebung Gottes bringen.
- Es ist wichtig, daß wir als Kirchen gerade in diesen empfindlichen Fragen der konfessionsverschiedenen Ehen auch nach außen hin glaubwürdig bekunden, daß wir Christen sind und daß wir uns auch bemühen, im Rahmen unserer Möglichkeiten Schritte der Einigung zu finden. Sonst ist zu fürchten, daß immer mehr konfessionsverschiedene Ehen in das Niemandsland zwischen unseren Kirchen auswandern.

ANMERKUNGEN

1 Die deutsche Fassung ist veröffentlicht in: Ehe und Mischehe im ökumenischen Dialog. Ökumenische Dokumentation IV, hrsg. von J. Lell und H. Meyer, Frankfurt 1979, S. 59-96.
2 A.a.O., Ök. Dok. IV, Frankfurt 1979.
3 Vgl. Statistische Beilage Nr. 72 zum Amtsblatt der EKD, Heft 1, vom 15. Januar 1984 sowie W. Schöpsdau, Konfessionsverschiedene Ehe, Göttingen 1984, S. 64ff.
4 A.a.O., Einleitung 3b.
5 A.a.O., Einleitung 3c.
6 Vgl. dazu: Harding Meyer in: „Lutherischer Weltbund Information", 1/81, S. 6f.
7 Vgl. dazu: Ansgar Ahlbrecht, ebd. S. 10f.
8 Vgl. Ansgar Ahlbrecht, ebd.
9 Zusammengestellt in „Ehe und Mischehe im ökumenischen Dialog", Frankfurt 1979.
10 Vgl. auch Einleitung zum Schlußbericht, Abschnitt 3c.
11 Vgl. Vorwort von Lell/Meyer des Bandes „Ehe und Mischehe".
12 Lell/Meyer, a.a.O., S. 12ff.
13 Vgl. a.a.O., Ziff. 15.
14 A.a.O.
15 „Theologie der Ehe als ökumenische Aufgabe", Göttingen, 1977 (KuD 1973).
16 A.a.O., Ziff. 94.

Zur Diskussion gestellt

Der kontradiktorische Widerspruch und die Einigung der Kirchen

Eine Überlegung zur Antwort von Eilert Herms auf den Rahner-Plan[1]

VON HERIBERT RÜCKER

In seiner Antwort auf den Rahner-Plan erinnert Herms an die „Grundpflicht jeden verantwortungsbewußten Dialogpartners", „nach einer realistischen Sicht der Motive, Absichten und Intentionen zu streben, die dem Dialogverhalten des Partners zugrunde liegen" (H185)[2]. Er selbst aber hält sich nicht an diesen Stil. Obwohl er erst im 3. Kapitel die „reformatorische Alternative" darstellt, sind schon die beiden ersten Kapitel, die Analyse des Rahner-Plans und einiger Aussagen des II. Vatikanums, „dogmatischen Grundüberzeugungen reformatorischer Theologie" (H11) verpflichtet. Darum ist die Kritik am Rahner-Plan im 4. Kapitel ebenso wie die Mahnung zum status confessionis (5. Kapitel) vorprogrammiert. Ein Abschlußkapitel betont das konfessionelle Differenzbewußtsein als Basis ökumenischen Fortschreitens.

Offensichtlich bilden die Thesen von Rahner und Fries für Herms den Anlaß zu einer exemplarisch (H9.12) zu verstehenden Auseinandersetzung („Gelegenheitsschrift") mit dem Geist des II. Vatikanums.

Die dem Buch von Herms zugrundeliegende Hauptthese versteht die „römische Theologie" *in kontradiktorischem Widerspruch* zur reformatorischen, weil die „römische Theologie" (so Herms passim) von der Tradierbarkeit der Offenbarung ausgehe und damit der reformatorischen Behauptung der Nichttradierbarkeit der Offenbarung logisch unvermittelbar gegenüberstehe. Diese Differenz betreffe die Prolegomena der materialen Dogmatiken, weshalb sie den ökumenischen Gesprächen üblicherweise verborgen bleibe.

Herms' Auseinandersetzung mit Rahner ist eine direkte Funktion dieser zentralen These, die selbst nicht auf ihre überkonfessionelle „Objektivität" geprüft wird. Im Interesse einer Rückkehr zur „sachlichen Kontroverse" (H149) ist darum zu fragen, aus welcher übergreifenden Perspektive sich die These anhand beider Konfessionen verifizieren läßt. Welches ist Herms' Metaperspektive, die ihm gestattet, die reformatorische und die

römisch-katholische Theologie durch solche These in Widerspruch zu setzen? Auf welches Kriterium stützt sich das selbstbewußte Argumentieren des Vf., wenn er – gleichsam unter Absehung von der Standpunktbezogenheit jeder Perspektive – seine eigene Überzeugung für schlichtweg „wahr" hält, während er eine gleiche Haltung, die er in der „römischen Theologie" zu entdecken meint, kritisiert und sie der Fürsorge reformatorischer Wahrheitslehre ans Herz legt (H 185-201)?

Bei genauerem Hinsehen verbleibt Herms' Argumentation auf einer methodologischen Ebene, auf der sich interkonfessionelle Dispute seit nun bald fünfhundert Jahren bewegt haben, während Rahners Anliegen dahin geht, unter einer umfassenderen Perspektive die konfessionellen Unterschiede nicht zu leugnen, aber begründet als relativiert zu betrachten. Das soll im folgenden belegt werden. Ein erster Teil wird die Differenz der Horizonte aufzeigen, ein zweiter will jenen Verlust andeuten, welchen sich das Herms'sche Rahner-Verständnis im Hinblick auf das ökumenische Anliegen einhandelt.

1. *Horizonte prägen die Methoden*

Rahners Analyse der „geistespolitischen Situation" (R 36) ergibt folgende zentrale Beobachtung: „Heute weiß man unendlich viel, und darum wird (so paradox das scheinen mag) der einzelne, auch der sehr gebildete und gelehrte einzelne, komparativ zu dem heute grundsätzlich aktuell verfügbaren Wissen immer dümmer." (R 38) Wie Rahner von solcher Einsicht zur Einigung der Kirchen als einer realen Möglichkeit findet zeigt, welch *relativen* Wert er dem *Wissen* einräumt. Eine Untersuchung des Begriffsfeldes „Wissen" bei Herms deckt eine entgegengesetzte Bewertung auf. Minutiöse Detailarbeit versucht sich einer Wahrheit zu vergewissern, sucht die Unzweideutigkeit des Redens und Verhaltens (H 182), will die wahren Gegensätze gegen die falschen herausarbeiten (H 183), ist bestrebt, nach einer „Ökumene der Zweideutigkeiten, des semantischen und logischen Durcheinanders und des kleinsten gemeinsamen Nenners" (H 189) die erkenntnisverhindernden „Regeln des ökumenischen ‚guten Tons'" zu brechen (H 149).

Während für Rahner dem Wissen gegenüber der Einheit ein relativer Wert zukommt, sucht Herms den Weg der Einigung über die Methode klaren und distinkten Wissens. In dieser Gegenüberstellung ist es Rahner, der sich den Spielregeln gegenwärtiger Theologie nicht anpaßt. Herms geht systemkonform vor, und darum rechtfertigt sich die folgende Charakteri-

sierung seiner Methodik erst in Gegenüberstellung zum Rahnerschen Horizont:

Herms verabsolutiert in einer ungebrochenen Weise die auf Aristoteles zurückgehende Seinslogik, innerhalb derer jeder Verstoß gegen die Seinsprinzipien zugleich in einem unüberholbaren Sinn Unwahrheit bezeichnet und als Verstoß gegen das Erste Gebot für den Theologen indiskutabel ist.

Als falsch beurteilt Herms, was er aus Rahners These II (R47-49) herausliest: „daß es keinen kontradiktorischen Lehrgegensatz mehr zwischen der römischen und der protestantischen Theologie gibt“[3]. Doch das behauptet Rahner in dieser Weise nicht. Während früher die jeweils andere Position „als mit der Grundsubstanz des Christentums objektiv schlechthin unvereinbar erklärt“ (R48) wurde, sieht Rahner heute die Möglichkeit gekommen, daß „keine Kirche erklärt, ein von einer anderen Kirche als für sie absolut verbindlicher Satz sei positiv und absolut mit dem eigenen Glaubensverständnis unvereinbar“ (R47). *Solche* Diskrepanzen zwischen den Kirchen bezweifelt Rahner. Wenn nämlich – hypothetisch gesprochen – die Grundsubstanz bzw. das Glaubensverständnis in seiner begrifflichen Fassung konstitutiv einen Widerspruch beinhaltet, dann sind auch Theologien, die im Verhältnis dieses Widerspruchs einander gegenüberstehen, mit dem Glauben vereinbar. Rahner rechnet damit, „daß die beiderseitigen Sätze, jeweils weiterentwickelt und in einem größeren Zusammenhang verstanden, sich gar nicht wirklich kontradiktorisch widersprechen, auch wenn man noch nicht positiv deutlich sieht, daß sie bei einer solchen umfassenderen Interpretation positiv übereinstimmen. In einer solchen neuen Situation ist, so meinen wir, eine genügende Glaubenseinheit unter den Kirchen schon herstellbar.“ (R48) Rahner verneint keinen Gegensatz zwischen Theologien, sondern die Unvereinbarkeit widersprüchlicher Positionen mit der Aussage des einen Gottes, der in keiner Theologie aufgeht. Dieser Gottesbegriff[4] rechtfertigt die „umfassendere Interpretation“, die wiederum die durch die „geistespolitische Situation“ nahegelegte „existentiell erkenntnistheoretische Toleranz“ (R49) legitimiert (R47).

In der „geistespolitischen Situation“ der Gegenwart relativiert die durch keinen Denker einholbare Quantität des theoretisch verfügbaren Wissens das detaillierte Einzelwissen grundsätzlich in einer qualitativen Weise. Das Wissen beantwortet nicht die Frage der Menschheit; die fortgesetzte Differenzierung des Forschens führt dem Konsens nicht näher. Nur ein Grundkonsens im Glauben vermag das Denken zu umfassen, wobei die Auseinandersetzung mit dem Detail fortgesetzter theologischer Differenzierung dann sekundär werden kann. Dadurch relativiert sich die aristotelische

Seinslogik – die Basis aller Wissenschaftlichkeit – im Hinblick auf die Einigung der Kirchen, deren Botschaft den Seinshorizont sprengt. Rahner kann deshalb für eine „existentiell erkenntnistheoretische Toleranz" plädieren, die eine Einigung der Kirchen in deren allereigensten Mitte ermögliche.

Gemäß Rahner wird der einzelne „komparativ zu dem heute grundsätzlich aktuell verfügbaren Wissen immer dümmer". Herms meint, den gleichen Sachverhalt ins Auge zu fassen, wenn er von der „Primitivisierung des öffentlichen Bewußtseins" (H151) und den „depersonalisierenden", den „Entdifferenzierungs- und Verdummungstendenzen der spätindustriellen Gesellschaft" (H189) spricht. So kommt er zu dem Schluß, die beklagte Unschärfe im öffentlichen Reden (H125f) werde durch Rahner im Anschluß an das vatikanische Wort von den „Zeichen der Zeit" ausgenutzt in der Empfehlung, die ökumenische Bewegung solle zur „Trittbrettfahrerin" desjenigen „Endes der Neuzeit" werden, welches im Verfall der intellektuellen Differenziertheit des öffentlichen Bewußtsein bestehe (H151)[5]. Bei solcher Fehlinterpretation liegt es nahe, die „existentiell erkenntnistheoretische Toleranz" dann als „Toleranz bei der Einforderung der ‚sittlichen Pflicht, der Wahrheit die Ehre zu geben'" (H15) und als Verschweigen der eigenen Überzeugung (H200) aufzufassen und zu der Mahnung Anlaß zu finden, der Irrtum werde „nicht durch Schweigen und auch nicht durch Diplomatie überwunden, sondern durch Verständigung über die Wahrheit" (H183).

Herms hält bei seiner theologischen Interpretation ausnahmslos am Satz vom ausgeschlossenen Dritten fest, welcher zu den Grundprinzipien der Seinslogik zählt. „Denn nach den Regeln der Logik wird jedem Satz, dem nicht Wahrheit zugesprochen wird, damit ipso facto Falschheit zugesprochen." (H21) Es gilt das Entweder-Oder bzw. in diesem Fall der reformatorische Standpunkt. „Es heißt, den ökumenischen Dialog de facto zu einem Kampf um Leben und Tod verschiedener Gestalten christlicher Überzeugung zu machen, wenn man die Beseitigung jener Lehrdifferenzen zur Aufgabe und zum Ziel der ökumenischen Bewegung macht." (H200) So weit will Herms nicht gehen, weil er keinen anderen Weg als eben solchen Endkampf in Betracht ziehen kann. Im Seinshorizont gibt es in der Tat, wenn die Wahrheit zur Debatte steht, keine andere Methode. Durch Rahners Relativierung des Seinsdenkens wird jedoch eine dritte Möglichkeit eröffnet, welche die zweiwertige Alternative als unsachgemäß deutet.

Der „Gedanke eines nicht subjektbezogenen, sondern rein objektiven Wahrseins eines Satzes ist manifest selbstwidersprüchlich. Denn Wahrsein

ist eben eine Qualität von Sätzen" (H18). Damit will Herms die Möglichkeit „an sich objektiv" zum Glauben gehöriger Sätze, auf die sich Rahner bezieht (R46), ablehnen, weil kein Satz objektiver sein könne als der Mensch, der ihn bildet. Zuzustimmen ist im Feld ontologischer Wahrheit; zu widersprechen aber im Fall der Grundsubstanz des Glaubens, einem christologischen oder trinitarischen Satz, der durch seinen Verstoß gegen die Seinsprinzipien festhält, daß der im biblischen Glauben zu bekennende Gott den Horizont menschlicher Möglichkeiten sprengt. Ein solcher Satz ist dadurch objektiv wahr, daß er jeder Meinung gegenüber ein sie relativierender Maßstab ist; er ist Aussage des Glaubens und ruht nicht auf menschlichem Urteil. Obwohl er vom Menschen gebildet wurde, ist dennoch seine den Seinshorizont relativierende Aussage eine den *Menschen* relativierende Aussage, deren Wahrheit keinem Menschen zur Verfügung steht. Folglich entfällt der Vorwurf des Selbstwiderspruchs, sobald die Rahnersche Prämisse geteilt wird.

Herms begreift Wahrheit als Adäquation. „Wie immer man den Begriff ‚Wahrheit' definiert, er schließt jedenfalls die Evidenz der Übereinstimmung zwischen der Intention eines Zeichens und der Eigenart des von ihm intendierten erkennbar vorgegebenen Sachverhaltes ein." (H169) Diese Wahrheitstheorie gilt zumindest nicht für eine Behauptung des Relativiertseins (der Begrenztheit) des Seinsdenkens, weil von Adäquation sinnvoll nur *im* Horizont des Seinsdenkens gesprochen werden kann. In bezug auf die wesentliche Aussage der Sätze des Glaubensbekenntnisses (des Dogmas) ist die Adäquationstheorie also gar nicht anwendbar.

„Der für Rahner relevante Zustimmungsakt gilt also nicht *in erster Linie* der semantischen Qualität der Sätze, also ihrem Gegenstandsbezug und ihrer Wahrheit, und dann in zweiter Linie deswegen auch ihrem Sprecher. Sondern umgekehrt gilt der Zustimmungsakt *in erster Linie* dem pragmatischen Aspekt der betreffenden Sätze, ihrem Gesprochensein von einem ganz bestimmten Sprecher, und dann erst in zweiter Linie vielleicht auch ihrer semantischen Qualität." (H22) Dieser Satz faßt zusammen, was Herms aus seiner Warte feststellen und kritisieren muß, was aber für Rahners Ansatz völlig selbstverständlich und berechtigt ist. Weil Gott den Seinshorizont sprengt, kann sich der Glaube nicht auf objektive (reproduzierbare) Fakten berufen, sondern nur auf die Tradition menschlicher Erfahrung. Solche alles Verstehen sprengende menschliche Erfahrung ist eben als Sprengung von Seinsprinzipien aussagbar und tradierbar, ohne dadurch einen Zugriff auf die Freiheit Gottes zu unternehmen. Dabei bleibt das erzählbare Ereignis maßgeblicher Name Gottes, wie z.B. das

Bekenntnis zu Jesus als dem Christus. „Jesus ist Gott" ist semantisch widersprüchlich; relevant und verbindlich ist der Satz einzig wegen seines Gesprochenseins in einer ganz bestimmten Traditionsgemeinschaft, und zwar für diejenigen, die sich dieser Gemeinschaft anschließen.

Da Herms für die das Seinsdenken sprengenden Zusammenhänge kein Verständnis aufbringen kann, muß er den Topos „Tradition" mit „Autoritätshörigkeit" im negativen Sinn koppeln, wobei diese Autorität eine solche ist, „die *alles* verträgt – nur nicht den expliziten Widerspruch" (H23.25). Gegen Herms' Aussageabsicht trifft dieses Ergebnis die Sache: Das tradierte Dogma verträgt in der Tat alles bis auf den Widerspruch, der es dem Seinshorizont zu integrieren hätte. Insofern hat es in der Perspektive des Glaubens als unfehlbar zu gelten.

Aus der „irrationalen" Struktur des Dogmas ergibt sich, daß das Dogma im Seinshorizont begründbar ist. Wird es also nicht als Irrtum verworfen, sondern als Botschaft verkündet, dann muß – so die rationalistische Sichtweise – seine Verbreitung im Interesse einer menschlichen Autorität liegen. Daß diese Autorität und der orientierungslose Mensch einer irrationalen Zeit dann einander suchen, ist eine Vermutung, die Herms als „das römische Programm des Ökumenismus als ganzes" (H10.133) kennzeichnend bestätigt findet und für die er sowohl im II. Vatikanum (H62-71) wie auch schon bei Guardini (H50-62) Belege sammelt.

Guardini werte die Krise der neuzeitlichen Depersonalisierung als Chance für die Gehorsamsforderung der Offenbarung. Das II. Vatikanum meine mit dem „aggiornamento" keine Korrektur (H66), sondern eine „Selbstpräzisierung des Dogmas" (H49); das Ziel der „Redintegration" „der reformatorischen Kirchen in die römische" baue auf der „sich im Bereich des Protestantismus abzeichnende(n) Wendung vom ‚Individualismus' zur ‚Autorität'" (H69). So sieht Herms auf der ganzen Linie „römischer Theologie" das erkenntnisleitende Interesse am Werk, den Verfall der Persönlichkeit zum Aufbau eigener autoritärer Machtstrukturen zu nutzen.

Dem liegt zugrunde die Gleichsetzung von rationaler Klärung und Fortschritt, von Relativierung des Seinsdenkens und Barbarentum; biblisches Bewußtsein um eine grundsätzliche Begrenztheit menschlicher Verstandeskraft gerät dadurch auf eine Linie mit Autoritätshörigkeit.

Wenn A im Widerspruch zu B steht, steht dann auch B im Widerspruch zu A? Aus der Bejahung folgert Herms, wenn sich die reformatorische Theologie im Widerspruch zur „römischen" versteht, müsse die „römische Theologie" auch ihren Widerspruch gegenüber der reformatorischen zuge-

ben. Bringe sie ihn nicht offen zur Sprache, so sei dies Taktik um der von Rahner angestrebten „Einigung" willen im Sinne der „Redintegration" (H184). „Wenn ich mit einem anderen Menschen kommuniziere und dieser andere mir kontradiktorisch widerspricht, gleichzeitig aber behauptet, er widerspreche mir nicht, so ist das auf jeden Fall die Manifestation einer falschen Selbstwahrnehmung." (H182) Herms übersieht, daß aristotelische Logik dort nicht gilt, wo sie, wie in Rahners Perspektive, als ganze relativiert ist. Die Paradigmendiskussion der letzten Jahre lehrt, daß ein neues Paradigma, welches ein altes Paradigma relativiert, dem alten Paradigma als Widerspruch erscheint, während es selbst das alte Paradigma in sich aufnimmt, ohne ihm zu widersprechen. Da nun die Intention Rahners von einem Relativiertsein der Seinslogik ausgeht, *müssen* der Rahner-Plan und „römische" Elemente, denen eine entsprechende Hermeneutik zugrunde liegt, in den Augen des Herms'schen Rationalismus als Widerspruch zu seinem Verständnis reformatorischer Theologie aufgefaßt werden. Im umfassenderen Horizont kann eine Kritik jedoch nicht dem Dogma gelten, welches eine Integration des opus Dei in das opus hominum wirksam zurückweist und darin seine Aufgabe und Identität besitzt, sondern allein jenen, die die Rechtfertigungslehre in Seinskategorien auszusagen versuchen.

Zusammenfassend hat sich als Herms' Metaperspektive die wissenschaftliche Prämisse herausgestellt, der aristotelischen Seinslogik komme absolute Geltung auch innerhalb der christlichen Theologie zu. Für Herms stehen also zwei einander ausschließende Ansprüche gegenüber, von denen nur der eine logisch mit der Wahrheit vereinbar sein kann, weshalb sich durchgängig ableiten läßt, daß der Rahner-Plan „im Lichte der Grundüberzeugungen reformatorischer Theologie unannehmbar" (H11) ist. Wenn Rahner nun einen dritten Weg vorschlägt, so kann er dies nur deshalb, weil er in der Glaubensperspektive die aristotelische Seinslogik selbst relativiert weiß. Solche Position ist innerhalb dieser Logik nicht „vorgesehen", so daß es durchaus nicht verwundert, wie Herms sie fehlinterpretiert. Nur so ist es erklärlich, daß Herms mit Vorwürfen (Verschleierung der Wahrheit, „Redintegration") reagiert, anstatt dort zu schweigen, wo sein Verstehensraster kein Verstehen mehr anzeigt.

Wie sich der gegenüber Rahner geäußerte Vorwurf der bewußten Vernachlässigung der Wahrheit in eine „konstruktive ökumenische Gesamtperspektive"[6] einfüge, ist ebenfalls nur dann ersichtlich, wenn die ökumenische Einheit selbst der Seinslogik unterstehend gedacht wird. Auch daß der Vf. einen eindeutigen logischen Widerspruch als Rahners Grundannahme aufnehmen und verwerfen kann, ohne seinen eigenen Verstehens-

raster durch die Möglichkeit einer anderen Hermeneutik wenigstens in Frage gestellt zu sehen, ist nur vor dem absoluten Ideal des aristotelischen Wahrheitsverständnisses einsichtig; vgl.: „Die für Rahner grundlegende Annahme, daß die explizite Nichtzustimmung zu einem ... Satz ... mit einem Zustimmungsurteil ... zu dem betreffenden ... Satz identisch sei, ist logisch unhaltbar." (H22)[7]

Daß Herms kraft seines Stils hinter dem ökumenischen „guten Ton" der Gegenwart zurückbleibt, liegt in seiner Intention und entbehrt angesichts seiner Methodik nicht der Konsequenz.

Einordbar ist dieser Stil der Kommunikation aber allenfalls in die gleichen – fünfhundert Jahre alten – Reaktionen des abendländischen Selbstverständnisses gegenüber den nichteuropäischen Kulturen.

Wenn die heutige Ökumene stilistisch anders vorgeht, zeigt sich darin ihre Suche nach einer neuen Methodik.

2. *Ökumene im trinitarischen Horizont*

Rahners umgreifendere Perspektive relativiert die Argumentationsbasis von Herms in gleicher Weise wie das ontologische Interesse von katholischen Theologen. Die beiden konfessionellen Theologien werden dadurch aus ihrem exklusiven Alternativ-Verhältnis in eine wechselseitige Relationalität geführt, die ihren Ursprung jenseits allen Proporzdenkens einer christologischen Grundwahrheit verdankt. Darum ist der Rahner-Plan nicht konfessionsspezifisch angelegt; auch Herms selbst vertritt – offensichtlich unreflektiert – die Rahnersche Glaubensprämisse. Er beruft sich nämlich selbst auf einen „an sich objektiv" zum Glauben gehörigen Satz, wenn er von der reformatorischen Überzeugung in bezug auf das Verhältnis von opus Dei und opus hominum spricht. Auch solcher Glaubenssatz relativiert den Menschen mitsamt seiner Welt in grundsätzlicher Weise gegenüber dem opus Dei und ist in seinem Aussagegehalt dem subjektiven Einfluß des Menschen entzogen.[8] Wer ihm widerspricht, ihn verneint oder relativiert, distanziert sich von der Glaubensgemeinschaft.

Also relativiert auch das Offenbarungsverständnis der reformatorischen Kirchen den Seinshorizont und mit ihm alle diejenigen Sätze – auch die in römisch-katholischer Tradition stehenden –, die dem Seinshorizont voll integriert sind. Das subjektive Element sprengt die (objektive) Seinslogik und muß jeder Onto-Theologie als widersprüchlich erscheinen.

Weil Herms – im Unterschied zu Rahner – aus der Eigenart dieses Fundamentes keine methodologischen Konsequenzen zieht, verbleiben seine

Argumente in einer Ebene, über die hinaus Karl Rahner einen alten Weg neu weisen will.

Die Theologiegeschichte konfrontiert von den ersten Anfängen an mit dem Neben- und Miteinander des aristotelischen Seinsdenkens auf der einen und der biblisch-dogmatischen Tradition auf der anderen Seite. Luthers Rechtfertigungsbotschaft stellt einen Paradigmenwechsel gegenüber der aristotelischen Wissenschaftlichkeit dar. Die Rechtfertigungsbotschaft bedeutet eine Absage an die Onto-Theologie, eine Relativierung der Prinzipien der aristotelischen Logik, die Nutzung einer paradoxalen Sprachstruktur; sie gibt selbst das Wahrheitskriterium der gesamten theologischen Theorie vor.[9]

Gilt dies, dann verstößt eine Relativierung des Absolutheitsanspruches des Seinsdenkens jedenfalls nicht gegen *Luthers* Intentionen. Erst eine reformatorische Theologie, die die Schöpfung Gottes auf die Welt des Seienden reduziert und darum keine Möglichkeit mehr kennt, den Seinshorizont ohne Verstoß gegen das Erste Gebot als begrenzt anzuzeigen, muß den von Herms gegen Rahner eingenommenen Standpunkt beziehen.

Wenn das Anliegen Luthers zu verstehen ist als Rettung der (den Seinshorizont sprengenden) biblischen Botschaft aus der Integration in das aristotelische Wirklichkeitsverständnis und insofern als die Unterscheidung von opus Dei und opus hominum bzw. als Rechtfertigungsbotschaft, dann entspricht es demjenigen der frühchristlichen dogmatischen Intentionen.

Das christologische Dogma selbst ist die authentische Verbalisierung eines „kontradiktorischen Widerspruchs" zwischen dem „ungeteilt und ungetrennt" einerseits und dem „unvermischt und unverwandelt" andererseits von Gott und Mensch im christlichen Bekenntnis. Diese den Seinshorizont relativierende Komplementarität behauptet die Notwendigkeit des Widerspruchs, um das christliche Grundbekenntnis „Jesus ist der Christus" aus der Doxologie in den Seinshorizont des Denkens hinein auszulegen. Der im Seinshorizont auftretende Widerspruch darf um der Rechtfertigungsbotschaft willen nicht harmonisiert werden, weil der biblische Gott andernfalls in den Seinshorizont bzw. in das opus hominum integriert würde, was als bereits realisiert zu beobachten Luther überzeugt war.

Schließlich kam es so, daß die Reformation ihre „Allein"-Aussage durch die im „unvermischt und unverwandelt" liegende Trennung theologisch zu realisieren suchte, während sich die gegenreformatorische römische Theologie aus der im aristotelischen Denken liegenden Gefahr der Harmonisierung in jene der einseitigen Identifikation treiben ließ, entsprechend dem isolierten „ungeteilt und untrennbar". Völlig isoliert voneinander ent-

spricht keine der beiden theologischen Richtungen dem christologischen Dogma von Chalcedon, denn ganz isoliert für sich hat jede Theologie den Widerspruch und damit die Aussage des biblischen Gottes verloren. „Gewonnen" wurde jedoch beidseitig eine in sich widerspruchslose Basis, auf der sich Theologie problemlos treiben läßt im Sinne aristotelischer Wissenschaftlichkeit, d.h. bei Ausschluß einer Relativiertheit der eigenen Seinsfundamente. Die Basis der einen Seite widerspricht dabei kontradiktorisch der Basis der anderen Seite. Was aber Herms als „Kampf um Leben und Tod verschiedener Gestalten christlicher Überzeugung" (H200) wertet, kann in der Perspektive Rahners wieder zurückgewonnen werden als komplementäre christologische Aussage und mithin als Möglichkeit der Einigung im gemeinsamen Glauben, der zu seiner theologischen Verbalisierung komplementärer Aussagen bedarf.

Der kontradiktorische Widerspruch zwischen Tradierbarkeit und Nichttradierbarkeit der Offenbarung ist der christologische Widerspruch; denn die Tradierbarkeit der Offenbarung meint die Maßgeblichkeit der Geschichte und ihrer verbalen Objektivation, an der vorbei der biblische Gott nicht ist. Die Nichttradierbarkeit behauptet, daß einer Tradierung der geschichtlichen Zeugnisse grundsätzlich keine Verfügung über diesen Gott gegeben ist, daß Gott vielmehr dies alles nicht ist.[10]

Eine Reflexion auf die symbolische Hermeneutik der Religionen und auf die frühchristliche Theologie der Inkarnation und der Ikone (oder auf die Komplementarität in der Quantentheorie der Physik) zeigt genau, daß unter der Voraussetzung der Relativiertheit des Seinsdenkens die relativierende Bedingung innerhalb des Seinsdenkens nicht anders als in der Struktur des aufgezeigten kontradiktorischen Widerspruchs zu Wort kommen kann.[11]

Wohl niemand hat in letzter Zeit so explizit wie K. Rahner darauf aufmerksam gemacht, daß das christologische „ist" diese Struktur aufweist und keine Realidentifikation meint.[12]

Das unrelativierte Festhalten am ökumenischen Disput von Argument und Gegenargument scheint einen rationalen Anspruch vorzugeben, der dem biblischen Anliegen nicht entspricht; es wird insofern autoritär, als die Autorität der biblischen Überlieferung gar keine onto-logische ist. Es vergißt, daß die Theologie ihr biblisches Anliegen nur dann zur Sprache bringen kann, wenn sie die im christologischen „ist" enthaltene Spannung durch gegenseitige Zuordnung der komplementären Elemente positiv aufnimmt. Jeder theologische Anspruch auf die Wahrheit des Evangeliums widerlegt sich selbst, wenn er sich ungeachtet der Notwendigkeit der Kom-

plementarität (diese im Sinne des den Seinshorizont sprengenden Widerspruchs) versteht und sich an dieser Relativierung vorbei verabsolutiert.

Eine Theologie, die ausschließlich auf die eine oder die andere der komplementären Aussagen baut, geht einher mit entsprechend defizienter kirchlicher Praxis. Herms repetiert die bekannten gegen die „römische Kirche", ihr Amt und den Papst gerichteten reformatorischen Vorwürfe, die von Identifikation weltlichen Geschehens mit der göttlichen Offenbarung sprechen. Das reformatorische Pendant, das in der Trennung oder Unterscheidung den Offenbarungsgott verliert, führt Herms selbst vor. Wie nämlich können die Sätze der Tradition – gegen den Subjektivismus – die Identität des Offenbarungsgottes verbürgen, wenn sie doch diesen gar nicht tradieren, vielmehr erst selbst durch diesen erschlossen werden müssen? Was ist die historische Identität oder der präzise Inhalt, die Klarheit und Wahrheit[13] des christologischen oder des trinitarischen Dogmas, da diese doch – prinzipiell nicht anders als die Bibel – logische Widersprüche enthalten? Wer schließlich ist dann dieser Offenbarungsgott, dieser „die Zeugen frei bewahrheitende Gott selber" (H 138)?

Die Einheit, die beide theologischen Aussagen – die Identifizierung und die Trennung – zusammenführt, ist keine rationale Synthese, sondern die Person Jesus Christus, das Zeugnis des Kreuzweges.[14] Logisch (im Seinshorizont) gibt es nur die Komplementarität zweier wissenschaftlich konsistenter „Theologien", deren Notwendigkeit ihre Legitimität in der – in der Praxis der Nachfolge gegenwärtigen – transzendenten Einheit findet und nirgendwo sonst.

In dieser christologischen Perspektive bleibt es Aufgabe einer zukünftigen vereinten Christenheit, jene Probleme des geschichtlichen Christentums zu lösen, die unter den Begriffen der Identifikation und der Trennung angesprochen wurden und die selbstverständlich nicht dadurch aus der Welt geschafft werden, daß der Horizont der Kritiker als relativiert zu gelten hat. Wer sich auf Jesus Christus beruft, weiß die Lösung der *konfessionsspezifischen* Probleme einer *ökumenischen* Zukunft aufgetragen – nicht umgekehrt.

Bezeichnenderweise sieht Herms die von ihm so genannten „Offenbarungs*inhalte*" – Christologie und Trinitätslehre – der konfessionellen Kontroverse vorgelagert und betrachtet als Differenzpunkt das *Geschehen* der Offenbarung,[15] als stände das Geistwirken als Erschließung den „Offenbarungsinhalten" gegenüber. Er klammert die in den „Inhalten" festgehaltene Relativiertheit des Seinshorizontes aus den ökumenischen Überlegungen aus und erhält dadurch eine widerspruchsfreie Basis für

seine Wissenschaft. Dabei geht verloren, daß die „Inhalte" nichts anderes sind als die *Aussage* des Offenbarungs*geschehens* (im Horizont des Denkens). Wenn sich Gott offenbart, dann ist dies nur komplementär in die Aussage zu bringen. Wie der dreieinige Gott wirkt, das genau ist sein dreieiniges Wesen. Diese Einsicht gehört zu den zentralen Thesen Rahners.[16]

Der Rahner-Plan sieht die Möglichkeit einer Einigung der Kirchen also nicht im Entweder-Oder der Herms'schen Methodik, sondern gemäß der Komplementarität des christologischen Bekenntnisses. Die *Einigung* geschieht im Zeugnis der Kreuzesnachfolge, während die *theologische Aussage* des Einen im Widerspruch möglich und darum notwendig ist. Trinitätstheologisch ist dies das Prinzip des Heiligen Geistes, der – die Verstehensstrukturen sprengend – in die befreiende Wahrheit der Offenbarung Gottes in Jesus Chritus einführt. Es scheint legitim, hier auf die im ökumenischen Gespräch oft unverstandene Stimme der Orthodoxie aufmerksam zu machen. „Geistvergessenheit" und Konfessionalismus scheinen ursächlich zusammenzuhängen.

Herms Antwort auf den Rahner-Plan spiegelt weitgehend exakt jene Probleme wider, vor denen abendländische Theologie bei der Begegnung mit den Religionen in aller Welt in der Vergangenheit stand. Denn die Relation von aristotelischem Seinsdenken und einem den Seinshorizont relativierenden Bewußtsein ist die Relation zwischen abendländlicher Wissenschaft und dem Wirklichkeitsverständnis der Religionen der Welt. Angesichts solchen Kontextes drängt sich gegenüber dem zu besprechenden Buch die Frage auf, ob es nicht eine tiefgreifende Angst vor den Gegnern des Eurozentrismus zum Ausdruck bringt. Jedenfalls zeigt es, wie eine sachliche Auseinandersetzung innerhalb der Ökumene in Zukunft nicht mehr geschehen sollte. Es stellt dadurch einen Hinweis dar auf die Notwendigkeit des gemeinsamen ökumenischen Wagnisses, die Theologie wieder neu auf die alte Basis des trinitarischen Bekenntnisses zu bauen.

ANMERKUNGEN

1 E. Herms, Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen. Die ökumenische Bewegung der römischen Kirche im Lichte der reformatorischen Theologie. Antwort auf den Rahner-Plan, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984, 208 S.; zitiert mit einem H vor der Seitenzahl.
H. Fries/K. Rahner, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit (= QD 100), Freiburg 1983; zitiert mit einem R vor der Seitenzahl.

2 Vgl. E. Herms, Ökumene im Zeichen der Glaubensfreiheit. Bedenken anläßlich des Buches von H. Fries/K. Rahner, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit, in: Una Sancta 39 (1984) 178–200, S. 178: „... daß alle Gesprächsbeiträge der jeweiligen Partner zunächst aus dem Horizont von deren eigenen Grundüberzeugungen heraus verstanden werden müssen und erst dann beurteilt werden können."

3 Ebd. S. 192; dies sei eine tabuisierende und erkenntnisverhindernde These mit dem Ziel der „Redintegration".

4 Vgl. z.B. K. Rahner, Grundkurs des Glaubens, Freiburg [11]1980, S. 59: „Das Wort ‚Gott' stellt das Ganze der Sprachwelt, in der die Wirklichkeit für uns anwest, in Frage, da es zunächst einmal nach der Wirklichkeit als ganzer in ihrem ursprünglichen Grund fragt und die Frage nach dem Ganzen der Sprachwelt in jener eigentümlichen Paradoxie gegeben ist, die gerade der Sprache eigen ist, weil sie selbst ein Stück der Welt und zugleich deren Ganzes als Bewußtes ist."

5 Vgl. Herms, Ökumene im Zeichen der Glaubensfreiheit, S. 195: „Die Erfolgschancen, mit denen Rahner für seinen Plan rechnet, ergeben sich gerade aus diesem Prozeß des kulturellen Niedergangs."

6 Ebd. S. 178.

7 Der Satz lautet vollständig: „Die für Rahner grundlegende Annahme, daß die explizite Nichtzustimmung zu einem nicht evidentermaßen falschen Satz (wenn sie nur nicht zu explizitem Widerspruch gegen diesen Satz wird) mit einem Zustimmungsurteil (wenigstens einem impliziten) zu dem betreffenden nicht evidentermaßen falschen Satz identisch sei, ist logisch unhaltbar."

8 Vgl. auch Herms, Ökumene im Zeichen der Glaubensfreiheit, S. 182: „*Die Sache* (der Gegenstand) des Glaubens und der Theologie ist jedenfalls fundamentaler als der Glaube und umfassender als die Theologie. Die Sache des Glaubens ist also auch dort wirksam, wo das jeweilige eigene Glaubensverständnis dieser Sache und erst recht die jeweils eigene Theologie nicht geteilt wird."

9 Vgl. den instruktiven Artikel von St. Pfürtner, Die Paradigmen von Thomas von Aquin und Martin Luther. Bedeutet Luthers Rechtfertigungsbotschaft einen Paradigmenwechsel?, in: H. Küng/D. Tracy, Theologie wohin?, Zürich/Gütersloh 1984, S. 168–192.

10 Vgl. Herms, Einheit der Christen, S. 112.

11 Die Strukturgleichheit der Phänomene ist die Objektivation der jedesmaligen Relativierung des Seinshorizontes, besagt aber keine Gleichheit der „Gottesbilder". Vgl. H. Rücker, Afrikanische Theologie (= ITS 14), Innsbruck 1985.

12 Vgl. Rahner, Grundkurs, S. 284f.

13 Vgl. Herms, Ökumene im Zeichen der Glaubensfreiheit, S. 180, und ders., Einheit der Christen, S. 100.

14 Vgl. Rahners unermüdlichen Verweis auf Mt 25.

15 Vgl. Herms, Ökumene im Zeichen der Glaubensfreiheit, S. 180.

16 Die ökonomische Trinität ist die immanente Trinität.

Ökumene gewinnt Profil (II)

Zum Beispiel ökumenische Gemeindezentren

VON HARTMUT KÖLLNER

Ökumenische Gemeindezentren – Reflex und Einübungsfeld ökumenischer Erkenntnis

Als sich im April 1978 zum ersten Mal Vertreter von 15 ökumenischen Gemeindezentren im Gemeinsamen Kirchenzentrum in Meschede trafen, da nannte Alois Klein aus Paderborn die ökumenischen Gemeindezentren „eindrucksvolle Symbole für den weit fortgeschrittenen Stand der ökumenischen Annäherung der Kirchen".

Auf der zweiten Konsultationstagung Ökumenischer Gemeindezentren im April 1983 in Wertheim am Main formulierte Laurentius Klein (Frankfurt): In den ökumenischen Gemeindezentren „wird Ökumene hart im Raum eingeübt". Die eine Bemerkung wertet das gemeinsame Wohnen konfessioneller Gemeinden unter einem Dach als bedeutsamen Reflex lokaler Gemeinden auf den ökumenischen Aufbruch der vergangenen Jahrzehnte. Die zweite Bemerkung weist darauf hin, daß der Alltag gemeinsamen Lebens in diesen Häusern ein verbindlicher Versuch ist herauszufinden, wie weit vor Ort ökumenische Gemeinsamkeit möglich ist.

Unter beiden Gesichtspunkten möchte ich über das ökumenische Phänomen der „Kirchen unter einem Dach" nachdenken. Dabei schreibe ich als Betroffener. Rechnet man die Planungsphase hinzu, dann sind es jetzt immerhin gut 15 Jahre seit meinem ersten Gedanken an jenes Haus, das wir seit Herbst 1976 als evangelische Kirchengemeinde mit der katholischen Schwestergemeinde in Meschede bewohnen.

Austausch und Kooperation ökumenischer Gemeindezentren

Beim Evangelischen Kirchentag 1977 in Berlin stellten wir Mescheder unsere ersten gemeinsamen Schritte im Markt der Möglichkeiten in das Licht der kirchlichen Öffentlichkeit. Im Gästebuch fanden wir Bemerkungen wie: „Wir sind dabei, etwas Ähnliches in Darmstadt-Kranichstein zu schaffen" oder „in Neckargemünd bei Heidelberg gibt es die Ökumenische

Gemeinde im Wiesenbachtal, die ziemlich ähnlich läuft wie die Sache hier. Wir grüßen Sie ...“ Völlig überraschend lernten wir hier Vertreter anderer ökumenischer Gemeindezentren kennen, mit denen wir jenen bereits erwähnten Austausch unserer Erfahrungen im April 1978 vereinbarten, der unter der Federführung der Ökumenischen Centrale aus Frankfurt stand.

Aus der Berliner Begegnung und dem Mescheder Treffen wurde ein überörtlich lockerer Zusammenschluß ökumenischer Gemeindezentren, von dem Ansgar Ahlbrecht beim Kirchentag in Hannover im Blick auf die Organisationsschwäche der Ökumene am Ort sagte: „Wenn es mehr solcher Zusammenschlüsse gäbe, die eine bestimmte Art, Ökumene am Ort zu betreiben, überörtlich sichtbar machen, wäre das ein großer Gewinn“ (zitiert nach Ökumene am Ort 7/8 1983, S. 11).

Im „Markt der Möglichkeiten“ der Kirchentage in Nürnberg, Hamburg und Hannover war jeweils eine Kooperation ökumenischer Gemeindezentren mit einem Beitrag vertreten. Vorbereitung, Durchführung und Nachbereitung dieser Beiträge haben Kenntnisse der Arbeit anderer Gemeindezentren vermittelt, die ich hier verwerte. Auch in Düsseldorf werden fünf gemeinsame Kirchenzentren einen gemeinsamen Stand gestalten als Beitrag zum ökumenischen Gespräch. Längst geht es uns dabei nicht mehr um die Selbstdarstellung. Wir haben gemerkt, daß es uns nicht guttat, in eine Sonderstellung zu geraten. Wir suchen auf dem Kirchentag mit kreativen Anstößen das motivierende und ermutigende Gespräch in einer Landschaft, in der viele sagen: „In der Ökumene geht nichts mehr.“ Wir wehren uns dagegen, daß von „Krankbetern“ eine schlechte ökumenische Konjunktur ausgerufen wird, in die dann nichts mehr investiert wird. Diesen Rufern sagen wir aus der nüchternen Kenntnis eines dauerhaften, eigenständigen ökumenischen Engagements: Wer ein Feuer brennen läßt und nichts nachlegt, dem geht es aus.

Von der ökumenischen Relevanz gemeinsamer Kirchenzentren

Ökumenische Gemeindezentren haben deshalb eine erhebliche ökumenische Relevanz, weil hier ganz normale, sonst benachbarte konfessionelle Gemeinden dauernd auf engem Raum zusammenleben. Hier ist das Wagnis der Verzahnung von Gemeinden in Stein und Holz befestigt. Nur mit äußerster Mühe ist ein solcher Versuch abbrechbar. Das erklärt die nur verhaltene Zustimmung kirchenleitender Instanzen bei der Planung vieler Projekte. In einer Predigt an einem gemeinsamen Tag der beiden Gemeinden in Meschede formulierte ich: „Unser gemeinsames Haus in Meschede ist in

Stein gegossener Wille zur Einheit der Christen. Wie die alten Israeliten Steine zu einem Altar schichteten, um ein wichtiges Erlebnis oder eine wichtige Erkenntnis nie mehr zu vergessen, so haben wir unser Haus gebaut als ein Bekenntnis, als ein Zeichen auf einem nicht umkehrbaren Weg zur konkreten Einheit der Christen am konkreten Ort." Längst haben die Steine begonnen zu predigen in nachlassendem Elan und ausklingender Anfangseuphorie.

Ökumenische Kirchenzentren – Ein Überblick

Mir sind 36 ökumenische Gemeindezentren namentlich bekannt. 10 weitere Häuser befinden sich im Stadium der Planung. 20 Häuser entstanden allein zwischen 1973 und 1978. Auffallend sind die langen Planungszeiträume von 6-8 Jahren, die auf eine gründliche bauliche und inhaltliche Vorbereitung schließen lassen.

Die Ökumenische Centrale in Frankfurt dokumentierte die bis 1978 bekanntgewordenen Projekte im Materialdienst 12/1978. Die Liste der bekannten Zentren wird dort seitdem fortgeschrieben. Auch aus England, Holland, den USA und Südamerika sind entsprechende Projekte bekannt.

In einem Bericht über lokale ökumenische Projekte in England heißt es: „Es ist bemerkenswert, daß diese Projekte in so kurzer Zeit bewiesen haben, daß Einheit möglich ist. Dennoch behalten die local ecumenical projects weiterhin ihren experimentellen Charakter." Hugh Cross, der Autor des Berichtes, schreibt: „Keine zwei dieser Projekte sind identisch." Er nennt unter den vielfältigen Projekten auch solche mit gemeinsamen Gebäuden und erwähnt ein Gesetz des englischen Parlaments aus dem Jahr 1969, das Richtlinien für die Trägerschaft von gemeinsamen kirchlichen Gebäuden rechtlich verankert (zitiert nach Materialdienst der Ökumenischen Centrale 15/1983).

Eine Handreichung für örtliche ökumenische Zusammenarbeit in der DDR (dokumentiert im MD der ÖC 3/1981) empfiehlt mit dem Hinweis auf gute Erfahrungen bei gemeinsamen Kirchenneubauten in anderen Ländern: „Wo neue Gemeindezentren bei uns entstehen, ist nach Möglichkeit ihre gemeinsame Nutzung von vornherein in Blick zu nehmen." Überträgt man die Standorte ökumenischer Kirchenzentren in Deutschland auf eine Landkarte, dann fällt ins Auge, daß etwa die Hälfte der ökumenischen Kirchenzentren im südwestdeutschen Raum steht. Das könnte damit zusammenhängen, daß es 1971 eine Akademietagung in Bad Boll gab mit dem Thema „Gemeinsam planen – gemeinsam bauen". Die weitaus meisten

ökumenischen Kirchenzentren sind aus lokalen Impulsen enstanden ohne Kenntnis anderer Projekte. In der Regel sind sie gemeinsame Antworten evangelischer und katholischer Ortsgemeinden auf die Herausforderung an kirchliche Arbeit in Neubaugebieten.

Ökumenische Gemeindezentren in der Sicht der Kirchenleitungen

Kirchenleitungen haben auf die Planung ökumenischer Gemeindezentren sehr unterschiedlich reagiert. Die Palette der Reaktionen geht von „Ermutigung" bis „Restriktion". In Berichten heißt es: Nach Ermutigung durch den Bischof am Anfang war der Bau dann „ein Zugeständnis mit halbem Herzen". „Kirchenleitungsinterventionen belasten das Klima". „Unser Bischof will selbst Hörender sein und steht voll hinter der Arbeit."

Das ökumenische Gemeindezentrum ist das „Ergebnis eines zähen Ringes ... Von beiden Kirchenleitungen wurde nichts getan zur geistlichen Förderung des Projekts." „Wir sind sehr dankbar, daß unsere Kirchenleitungen unsere Gemeinden haben wachsen und manches ausprobieren lassen. Wir vermissen jedoch, daß auch auf der kirchenleitenden Ebene ähnliche Bemühungen selbstverständlich werden. Warum sind hier immer noch viel mehr Vorsicht und Behutsamkeit zu sehen als zeichenhaft ermutigende Schritte zur gelebten Einheit?"

Alois Klein berichtete 1978 bei der Konsultationstagung in Meschede von einer Meinungsbildung unter den Ökumenereferenten der katholischen Diözesen. Dabei habe sich eine Übereinstimmung über gewisse Grundregeln für ökumenische Gemeindezentren angebahnt, die ich hier referiere:

1. Der Bau von ökumenischen Gemeindezentren muß einen Sitz im Leben der betreffenden Gemeinden haben, d.h. er muß getragen sein von einer ökumenischen Bewußtseinsbildung in diesen Gemeinden.

2. Das Ausmaß der Gemeinsamkeit im Bau soll anzeigen, wie weit die ökumenische Verständigung gesamtkirchlich gekommen ist.

3. Es darf nicht zu einer Nivellierung des Sonderprofils und der konfessionellen Reichtümer der Gemeinden kommen. Klein spricht in diesem Zusammenhang von starken Bedenken der Kirchenleitungen gegen das Konzept der „total integrierten ökumenischen Gemeinde".

Angesichts der Vielfalt von organisatorischen und juristischen Lösungen hinsichtlich der baulichen Konzepte, der Eigentumsverhältnisse und der Kostenregelungen in den bestehenden ökumenischen Gemeindezentren gibt Klein in seinem Vortrag klar getrennten Besitzverhältnissen in einem öku-

menischen Gemeindezentrum den Vorrang vor dem Modell ideeller Aufteilung ohne klare Umschreibung der Eigentumsanteile.

Das römische Sekretariat für die Einheit der Christen gab 1975 mit dem Papier „Die ökumenische Zusammenarbeit auf regionaler, nationaler und örtlicher Ebene" einen Orientierungsrahmen für die ökumenische Zusammenarbeit der katholischen Kirche. Dieses Papier nennt die ökumenische Dimension einen der vorrangigen Aspekte der katholischen Kirche und betont in Übereinstimmung mit dem Konzilsdekret über den Ökumenismus, daß die ökumenischen Initiativen den örtlichen Bedürfnissen anzupassen sind, „denn es ist Sache der Ortskirche, hierzu einen unauswechselbaren Beitrag zu leisten mitten in der Wirklichkeit des Alltags". Kapitel 3 beschreibt die Vielfalt der Bereiche und die verschiedenen Formen des örtlichen Ökumenismus und spricht in einem eigenen Unterabschnitt die „gemeinsame Nutzung von Baulichkeiten" an. Von besonderem Interesse sind hier die folgenden Empfehlungen, die örtlichen Lösungen einen relativ großen Freiraum geben: „Aufgrund der sozialen Entwicklung und besonders aufgrund des rapiden Wachstums der Bevölkerung und des Bauwesens, auch aus finanziellen Gründen kann der gemeinsame Gebrauch von Baulichkeiten von praktischer Bedeutung sein, vorausgesetzt, daß ökumenische Beziehungen und ein gegenseitiges Verstehen zwischen den Gemeinden vorhanden sind. Es scheint aber nicht möglich, ein einheitliches Modell für diese Art von Teilhabe vorzulegen, zumal es sich stets darum handelt, für ein besonderes Bedürfnis oder einen Notstand Abhilfe zu schaffen ... Wo immer es sich um die gemeinsame Benutzung von Gebäuden handelt, ist es wichtig, daß jede Verwirklichung von einer angemessenen Erziehung und Bildung der katholischen Gläubigen begleitet wird, so daß sie die Bedeutung dieser Teilhabe verstehen und jede Gefahr des Indifferentismus vermieden wird."

Das Bistum Hildesheim hat 1979 die „Diözesankommission zur Förderung ökumenischer Arbeit" mit einer Bestandsaufnahme der Erfahrungen der drei gemeinsamen Kirchenzentren in Hameln, Hannover-Mühlenberg und Lüneburg beauftragt, die in den „Mitteilungen" für Seelsorge und Bildungsarbeit im Bistum Hildesheim (3/1980) erschienen ist.

Die Arbeit nennt die ökumenischen Gemeindezentren „Mahnzeichen" des ökumenischen Auftrags der Gesamtkirchen und „ein wichtiges Erprobungsfeld von Möglichkeiten der Zusammenarbeit" und empfiehlt deshalb, den „Gemeinsamen Kirchenzentren einen gewissen Spielraum für die Erprobung neuer Formen zu geben".

Die Kommission beobachtet Phasen der Entwicklung der Zusammenar-

beit von der informellen Begegnung der Pastoren und einzelner Kreise über das Planen, Bauen und Einrichten des Hauses bis hin zum Erwachen eines reflektierten Interesses für die andere Konfession und das Annehmen der Grenzen für die Zusammenarbeit. Positiv wertet die Kommission: „Das Zusammenleben mit der Gemeinde einer anderen Konfession zwingt zu ständiger Überprüfung des eigenen Tuns und zum bewußten Einnehmen des eigenen Standpunktes ... Das führt auch zu einer stärkeren Aufnahme des theologischen Wandels in der eigenen Kirche ... Man lernt die andere Konfession nicht nur aus dem Lehrbuch, sondern im praktischen Zusammenleben kennen. Dabei bereichert man sich gegenseitig und gibt sich gegenseitig manche Anregungen ... Die Gemeinden werden durch ihr Zusammenwirken vor der Öffentlichkeit glaubwürdiger und erweitern ihre Möglichkeiten, in die Öffentlichkeit des Stadtviertels hineinzuwirken. Die besonderen Begabungen der Mitarbeiter und der Gemeinden ergänzen sich oft glücklich. Konfessionsverschiedene Familien erhalten leichter Eingang zu ökumenischen Gemeindezentren als zu Gemeinden konfessionell geschlossenen Typs." An belastenden Erfahrungen nennt die Kommission unter anderem die zusätzliche zeitliche Belastung der Mitarbeiter in gemeinsamen Kirchenzentren für Gespräche und Absprachen und die Einarbeitungszeit bei Mitarbeiterwechsel. Die Kommission spricht sich in jedem Fall dafür aus, in gemeinsamen Kirchenzentren zwei Kirchen zu bauen, um für die volle liturgische Entfaltung der Gemeinden die nötigen Freiräume zu schaffen.

Ein Zeugnis verhaltener und restriktiver kirchenamtlicher Skepsis gegenüber gemeinsamem Bauen gibt 1971 die „Ökumenische Arbeitsgemeinschaft Missionarischer Dienste" in Nordrhein-Westfalen in ihrem Arbeitspapier „Ökumenische Zusammenarbeit in den Neubaugebieten" (dokumentiert im Kirchlichen Amtsblatt der EKvW 4/1971, S. 21).

Ohne auf praktische Erfahrungen verweisen zu können, formuliert man: „Beim derzeitigen Stand der ökumenischen Zusammenarbeit ist die gemeinsame Errichtung von Kirche, Gemeindezentrum und anderen Einrichtungen noch recht problematisch. Schwierigkeiten ergeben sich bei der Abgrenzung der Trägerschaft und bei der Finanzierung."

Diese Sorge hat sich nicht bestätigt. Viel gelassener heißt es zehn Jahre später im erwähnten Hildesheimer Papier, das mehrjährige praktische Erfahrungen reflektiert: „Die unterschiedlichen rechtlichen Verhältnisse der Gemeindezentren scheinen für die praktische Arbeit am Ende wenig Bedeutung zu haben. Ob getrenntes Eigentum mit gegenseitigen Nutzungsrechten oder gemeinsames Eigentum: Bei der Nutzung der Gebäude kommt

es in beiden Fällen darauf an, gute Absprachen zu treffen. Diese gehen nicht selten an den rechtlichen Verhältnissen vorbei, ohne dagegen zu verstoßen. Insofern scheint die Rechtsform des gemeinsamen Eigentums, wie sie in St. Stephanus (Lüneburg) besteht, die sachgerechtere zu sein", wo Grundstück und Gebäude je zur ideellen Hälfte dem Bistum Hildesheim und der evangelischen Gemeinde gehören und ein Vertrag Einzelheiten der Nutzung regelt. Bei getrenntem Eigentum der Kirchengemeinden unter einem Dach kommen wir in Meschede letztlich zur entsprechenden Praxis. Die beiden Gemeinden stellen die Bereiche des Hauses einander ohne Vorbehalte zur Verfügung und lösen vertragliche und finanzielle Probleme völlig unkompliziert.

Kirche oder Kirchen in ökumenischen Gemeindezentren

In den meisten ökumenischen Gemeindezentren werden zwei konfessionelle Kirchräume in der Mitte verbunden von einer offenen Ereignismitte, ergänzt durch Gemeinderäume. In anderen Häusern gibt es sehr bewußt nur einen Kirchraum. Aus grundsätzlichen theologischen Gründen habe ich mich in Meschede für einen Kirchraum stark gemacht. Hier gibt es nur einen Altar, an dem das eine Mahl noch nicht gemeinsam gefeiert werden darf. Dieser eine Altar ist wie ein Stachel im Fleisch. Der von beiden Kirchenleitungen verordnete andere Weg, zwei Kirchen zu bauen, war mir wie eine Verordnung zum Status quo an der Stelle, an der Christus in besonderer Weise zur Einheit beruft und verpflichtet. In Häusern mit zwei Kirchräumen geht man organisatorischen Schwierigkeiten um die günstigeren Gottesdienstzeiten aus dem Weg. Dort kann jede Gemeinde ihren Raum liturgisch ausstatten nach eigenem Bedürfnis ohne Rechenschaftsbeziehung zur anderen Gemeinde. Hier bekennt man sich vom Grundriß und von der Anlage des Hauses her auf Dauer zum Nebeneinander gottesdienstlicher Arbeit.

Mir lag daran, beim Bau des Hauses in Meschede nicht nur einen Rahmen und ein Forum für das gegebene Maß an Einheit zwischen den Kirchen festzuschreiben. Wir wollten baulich ablesbar und gottesdienstlich erlebbar machen, daß die ökumenische Bewegung eine Hoffnungsbewegung ist, in der hier und dort zu antizipieren ist, was unter dem Anspruch Christi werden will. Ich ließ mich leiten vom ökumenischen Modell der Konziliarität, das in Neu-Delhi (1961) mit folgenden Sätzen definiert wurde:

„Wir glauben, daß die Einheit, die zugleich Gottes Wille und seine Gabe an seine Kirche ist, sichtbar gemacht wird, indem alle an jedem Ort, die in

Jesus Christus getauft sind und ihn als Herrn und Heiland bekennen, durch den Heiligen Geist in eine völlig verpflichtete Gemeinschaft geführt werden, die sich zu dem einen apostolischen Glauben bekennt, das eine Evangelium verkündet, das eine Brot bricht, sich in gemeinsamem Gebet vereint und ein gemeinsames Leben führt, das sich in Zeugnis und Dienst an alle wendet ... Wir glauben, daß wir für solche Einheit beten und arbeiten müssen."

Im Bewußtsein der hier beschriebenen Einheit sind wir deutlich gewachsen. Für diese Einheit beten und arbeiten wir in unserem Haus. Wir haben vor Augen, was noch zu lösen ist. Um einen Tisch, in einem Raum beten zwei Gemeinden in der Sehnsucht nach eucharistischer Gemeinschaft, die ihnen jetzt noch verwehrt ist. Sie bereiten sich durch Gastfreundschaft, Kenntnisnahme, gemeinsames Lernen und gemeinsames Leben darauf vor.

Zum Ausmaß der Integration konfessioneller Gemeindearbeit in ökumenischen Kirchenzentren

Ohne die im vorhergehenden Kapitel genannte Zielvorstellung zu verleugnen, muß hier noch einmal betont werden: In den ökumenischen Kirchenzentren leben bis auf wenige Ausnahmen ganz normale konfessionelle Gemeinden miteinander unter einem Dach. Anders als in integrierten Personalgemeinden oder ökumenischen Basisgruppen, die sich häufig auf ökumenische Inseln zurückziehen, sind hier volkskirchliche Gemeinden miteinander unterwegs, mit all dem, was in der Struktur und im Bewußtsein einer Normalgemeinde jeweils jetzt da ist. So ist unter den gegebenen lokalen Verhältnissen nach einem realistischen Maß der Verbundenheit zu suchen. Wichtig ist eine ständige Bereitschaft zur Rechenschaft über die Beziehungen bei sich verändernden Voraussetzungen. Das Ausmaß der Gemeinsamkeit ist in den verschiedenen ökumenischen Kirchenzentren unterschiedlich und durchaus schwankend. Nicht die Fülle ökumenischer Veranstaltungen qualifiziert dabei die Beziehungen, sondern die Bereitschaft zum gegenseitigen Verstehen und zur ökumenischen Verpflichtung. Das gelingt, wie gesagt, in den verschiedenen ökumenischen Gemeindezentren unterschiedlich gut.

In Anwendung des Ökumenebeschlusses der katholischen Würzburger Synode (1976), „überall da gemeinsam zu handeln, wo die Voraussetzungen dafür gegeben sind", formulierte Rudolf Atsma auf dem Katholikentag in München im Forum Ökumene über die Arbeit im Ökumenischen Kirchenzentrum Neckargemünd: „Praktisch gesehen bedeutet diese Aus-

sage für uns folgendes: Gemeinsamkeit und gemeinsames Handeln ist für uns der Normalfall. Wo getrennte Wege beschritten werden sollen, muß das ausdrücklich begründet werden." Eine praktische Auswirkung dieses Grundsatzes ist in Neckargemünd die Zusammenführung der beiden Gemeindeleitungen in einen ökumenischen Gemeinderat.

In einem Bericht aus einem anderen ökumenischen Gemeindezentrum vor dem „Rat christlicher Kirchen Nordhessens" aus dem Juni 1984 lese ich: „Trotz der hier kurz geschilderten verschiedenen Aktivitäten der Vergangenheit ist der gegenwärtige Stand der ökumenischen Arbeit im Ökumenischen Gemeindezentrum auf fast null gesunken ... Ein Ausschuß aus den Leitungsgremien der beiden Gemeinden soll im Juni dieses Jahres über die Lage und die zukünftigen Möglichkeiten der Zusammenarbeit beraten." In der Analyse der Gründe für den Rückgang der gemeinsamen Arbeit wird hier unter anderem der Trend zur selbständigen Darstellung konfessioneller Identität einer Gemeinde genannt. Weiter wird darauf verwiesen, daß die Gemeindegrenzen nicht deckungsgleich sind. Der katholische Pfarrer hat einen großen Bereich außerhalb des Einzugsgebietes des ökumenischen Kirchenzentrums zu versorgen und konzentriert seine Arbeit zunehmend auf die am anderen Ort stehende Pfarrkirche.

In Kassel-Baunatal feierte man „ohne Schwung" vor kurzem das zehnjährige Bestehen des gemeinsamen Hauses. Jetzt geht man auseinander „ohne Krach und ohne Liebe". Hier waren zum Zeitpunkt des Einzugs in das gemeinsame Haus durch Pfarrerwechsel, stärkere Betonung konfessioneller Identität, räumliche Fehlplanung und eine Verlagerung des Ortskerns die Voraussetzungen gemeinsamer Arbeit stark verändert. Die katholische Gemeinde baut eine eigene Kirche und bemüht sich um den Verkauf ihres Gebäudeanteils an die evangelische Gemeinde, was deren finanzielle Möglichkeiten bei weitem übersteigt. Weitere gemeinsame Arbeit wird im begrenzten Rahmen nicht ausgeschlossen.

In Neckargemünd ist ein hohes Maß an Kongruenz zwischen den Gemeinden gewachsen. Eine lange intensive Vorbereitungszeit ließ ein großes Vertrauensverhältnis der Gemeinden wachsen. Eine günstige und seit Anfang stabile personelle Besetzung der Pfarrstellen führte zu einem starken Einvernehmen in der Konzeption der Arbeit. Rudolf Atsma, der evangelische Pfarrer, sagte beim Forum Ökumene in München: „Von Anfang an war uns klar, daß wir die zwei Schwerpunkte unserer Arbeit, das wachsende Neubaugebiet und die Arbeit im Rehabilitationszentrum, nur gemeinsam bewältigen könnten."

An anderen Orten hat man mit vorgegebenen Ungleichgewichten wesentlich größere Schwierigkeiten. Diese Schwierigkeiten führen zu Spannungen, wenn es versäumt wird, die jeweiligen Voraussetzungen der Arbeit der konfessionellen Gemeinden gemeinsam zu verstehen und gegenseitig zu tragen bzw. zu akzeptieren. Die gemeinsame Arbeit ist auch unter ungünstigen Bedingungen dort möglich, wo der Wille zur Gemeinsamkeit mit realistischer Planung der Gemeinden verbunden wird.

Im Blick auf die gemeinsame Arbeit in Meschede möchte ich formulieren: Wir bemühen uns nach innen in unseren Gemeinden um ein intaktes Gemeindeleben und versuchen uns gleichzeitig offen zu halten für die andere Gemeinde bis dahin, daß wir bei unseren Entscheidungen die andere Gemeinde vor Augen haben. Was wir gemeinsam tun, das hängt im konkreten Gemeindealltag vielfach vom Rhythmus der einzelnen konfessionellen Gemeinde ab.

Wenn z. B. die Gemeinden sich konzentriert mit ihren Mitarbeitern auf die Erstkommunion, die Firmung und die Konfirmation vorbereiten, dann stören zu viele davon unabhängige ökumenische Engagements und überlasten einen Kern hier wie da engagierter Gemeindeglieder. In einer solchen Zeit geben wir uns frei, nicht ohne mit Interesse Ideen auszutauschen und voneinander zu lernen. Nach Abschluß der genannten Vorbereitungen gehen wir in diesem Jahr gemeinsam mit allen Kräften an die Vorbereitung eines Sommerfestes und eines gemeinsamen geistlichen Wochenendes im Herbst.

Während wir im Zusammenhang von Konfirmation, Firmung und Erstkommunion die konfessionelle Identität der Gemeinden stärken, dient das gemeinsame Wochenende mit seiner Gebetskette der Prägung ökumenischer Spiritualität. Mit dem Siedlungsfest wenden wir uns sehr bewußt der gesamten Wohnbevölkerung des Neubaugebietes zu, deren Integration eines der ersten Ziele unseres gemeinsamen Engagements in der Mescheder Gartenstadt war. Auch die über 20 Nachbarschaftstreffen dienten diesem Ziel.

Es gibt eine Fülle von Berührungspunkten in der Alten-, Kinder- und Jugendarbeit, in der Frauenarbeit, in Bastel- und Werkkursen, in einem ökologischen und einem entwicklungspolitischen Arbeitskreis. Wir treffen uns zu monatlichen Begegnungsabenden und sprechen über uns gemeinsam bewegende Fragen aus Kirche und Gesellschaft. Wir halten gemeinsam Bibelwoche, haben regelmäßig ökumenische Gottesdienste, beten monatlich einmal abends um die Einheit der Christen und laden wöchentlich zum Morgengebet mit anschließendem ausführlichen Frühstück ein.

Ein- bis zweimal im Jahr halten wir in großem Rahmen das erwähnte gemeinsame Wochenende mit einer Gebetsnacht, die von vielen getragen und über Wochen vorbereitet wird. Stunde für Stunde bedenken wir hier im Gebet gemeinsame Anliegen. Der Gebetsnacht voraus geht eine katholische Messe, in der die evangelische Gemeinde zu Gast ist. Anschließend gibt es ein gemeinsames Abendbrot. Morgens nach der Gebetsnacht trifft man sich zum gemeinsamen Frühstück, das übergeht in einen evangelischen Abendmahlsgottesdienst, in dem die katholische Gemeinde zu Gast ist. Anschließend gibt es einen Eintopf. An solchen Wochenenden verzahnt sich das, was intensiv in kleinen Gruppen geschieht, mit dem Leben der ganzen Gemeinde. Da entwickelt sich ökumenisches Bewußtsein in größerem Rahmen. Die gemeinsam gestaltete Gebetsnacht und die Mahlzeiten sind umgeben von konfessionellen Gottesdiensten, zu denen wir uns gegenseitig einladen, um uns nicht nur in ökumenischen Sonderräumen, sondern im normalen Vollzug unserer gottesdienstlichen Formen zu erleben und kennenzulernen.

Von der Auswirkung gemeinsamer Arbeit in ökumenischen Gemeindezentren

Generell läßt sich sagen, daß die gemeinsame Arbeit im gemeinsamen Haus die Glaubwürdigkeit kirchlicher Arbeit auch Außenstehenden gegenüber steigert. – Konfessionsverschiedene Familien spüren Entlastung und lassen sich leichter ansprechen. – Gemeinsames Aufnehmen von Problemen im Wohn- und Siedlungsbereich stärkt die Möglichkeiten gegenüber kommunalen Verwaltungen und führt zu größerem Einvernehmen unter der Wohnbevölkerung. – Ein offenes Vertrauensverhältnis und ein stimulierender Wettbewerb zwischen den Gemeinden eines Hauses setzt Energien und Aktivitäten frei. – Im ökumenischen Prozeß des gegenseitigen Lernens und Befragens werden Grundelemente des Glaubens bewußt. – Häufig kommt im Gegenüber oder in Nachbarschaft zum anderen das Eigene zum Ausdruck.

Soweit ich sehen kann, hat sich in den ökumenischen Kirchenzentren die Bindung der Gemeindeglieder an ihre Muttergemeinde nicht gelöst. Die Identität ist häufig bewußter geworden, was jedoch nicht ausschließt, daß man den Ängsten und der Enge der Kirchen gegenüber kritischer wird. Nirgends ist in Berichten von Indifferenz als Folge gemeinsamer Arbeit die Rede.

Beim Umgang mit Christen anderer Konfessionen wird ein ökumenischer Lebensstil trainiert, der befähigt zum Zusammenleben mit Christen anderer Meinung und Lebensäußerung in der eigenen Gemeinde. In der ökumenischen Beziehung entwickelt sich eine Mentalität des Verstehens, der Rücksichtnahme und der Offenheit, die für das Christ- und Menschsein insgesamt von Bedeutung ist.

In Meschede gab es in den vergangenen Jahren eine schwelende Spannung zwischen einem Kern ökumenisch engagierter und verbundener Gemeindeglieder und einer nicht deutlich sichtbaren anderen Gruppe von Gemeindegliedern. Man warf der ökumenischen Initiativgruppe elitäres Denken und vorpreschendes Verhalten vor und lähmte so in der Gemeindeleitung und bei der Gruppe den Willen zum gemeinsamen Engagement. Eine Umfrage der katholischen Gemeinde unter den Gottesdienstbesuchern eines Sonntags hat mit dem Ergebnis großer Zustimmung und Erwartung an die gemeinsame Arbeit neue Energien freigesetzt.

Dieser Vorgang ist symptomatisch für unsere volkskirchliche Situation, in der intensive Prozesse des Gemeindewerdens kleinerer Gruppen immer wieder durch Rücksichten auf einen volkskirchlichen Rahmen nivelliert werden.

Pfarrer und Leitungsgremien in ökumenischen Kirchenzentren

Beim Blick in die Arbeit der ökumenischen Kirchenzentren zeigt sich, wie stark ökumenische Arbeit von der Bereitschaft und dem gegenseitigen Verhältnis der jeweiligen Pfarrer abhängig ist. Es gibt Beispiele, wo mit dem Pfarrerwechsel die Konstellation in den Häusern sich völlig änderte. Es gibt unter uns zuviel Möglichkeit zur Willkür.

Wenn Pfarrer wechseln und ökumenische Arbeit durch ihr Kommen und Gehen möglich wird oder zusammenbricht, ist etwas faul. Mich ärgert, daß immer wieder der ökumenische „Fehltritt" geahndet wird – nicht aber die ökumenische Verweigerung. Bei der Wiederbesetzung von Pfarrstellen müßte deutlicher als anderswo auf Voraussetzungen zum ökumenischen Dialog geachtet werden. Eine längere Amtszeit für Gemeindeleiter in ökumenischen Kirchenzentren ist sehr wichtig.

Ein katholischer Pfarrer schreibt in einem Bericht: „Ich erlebte bei meinem Kommen ein ökumenisch fortgeschrittenes Bewußtsein vieler Gemeindeglieder. Ich mußte nachkommen. Das hat bei mir einige Zeit gedauert. Ich kann heute sagen, daß ich hier persönlich an Weite gewonnen

habe und daß ich in der theologischen Herausforderung der Arbeit hier gewachsen bin."

Die Analyse von L. Scherzberg in dem soeben erschienenen Buch, „Ökumene in Gemeinden"[1] über das Leben im Gemeinsamen Kirchenzentrum in Meschede weist auf die Existenz eines informellen Beziehungsgeflechtes hin, das unabhängig von den Pfarrern ist. Ich halte solche Beziehungsgeflechte für eine außerordentlich wichtige Voraussetzung für die Kontinuität ökumenischer Arbeit in gemeinsamen Kirchenzentren.

Die dominierende Rolle der Pfarrer für die ökumenische Arbeit in der Ortsgemeinde wird durch die Existenz eines gemeinsamen Hauses ein wenig relativiert. Der vorgegebene bauliche Rahmen mahnt und drängt, gemeinsam zu arbeiten und zu entscheiden.

Wichtig ist neben dem Abschluß von Verträgen die regelmäßige Absprache und Konfliktregulierung in gemeinsamen Gremien. In Meschede geschieht das in baulicher und finanzieller Hinsicht in einem kleinen paritätisch besetzten Kuratorium, dem die Gemeinden gewisse Kompetenzen übertragen haben. Die inhaltliche Planung gemeinsamer Arbeit geschieht durch eine ökumenische Planungsgruppe, die sich zusammensetzt aus Pastoren, Vertretern des Presbyteriums und des Pfarrgemeinderates und je drei Vertretern einer offenenen ökumenischen Initiativrunde. Zeitweilige Kompetenzprobleme zwischen dieser Runde und der Gemeindeleitung wurden durch die Bildung der ökumenischen Plannungsgruppe ausgeschlossen.

Sollen solche Gremien die Persongebundenheit ökumenischer Arbeit auf eine breitere Basis stellen, dann sind sie zu entwickeln und in ihrer Kompetenz zu stärken. Eine Rechenschaftsbeziehung dieser Gremien zu den Gemeindeleitungen muß unbedingt vorgesehen werden, um die Anliegen ökumenischer Arbeit von den Gemeinden insgesamt mitverantworten zu lassen.

Geistliche und spirituelle Grundbedingungen des Lebens in ökumenischen Kirchenzentren

Soll gemeinsames Leben in einem ökumenischen Kirchenzentrum gelingen, dann müssen spirituelle Grundvoraussetzungen gegeben sein und eingehalten werden.

In Dortmund-Scharnhorst scheiterte vor Jahren der Plan, ein gemeinsames Kirchenzentrum zu bauen, an den unterschiedlichen pastoralen Konzepten der Gemeinden. Dort begann die Arbeit in einer Pioniersituation auf der grünen Wiese mit positiven ökumenischen Vorerfahrungen und einer Menge an Gemeinsamkeit bei der Aufarbeitung kommunalpolitischer Probleme. Beide Kirchenleitungen verhinderten den gemeinsam geplanten Bau. Mit dem Aufbau der benachbarten eigenen Gebäude der Gemeinden entwickelten sich unterschiedliche Gemeindeprofile und pastorale Konzepte. Auf katholischer Seite bildete eine kleine Gruppe von Franziskanern den Kern hauptamtlicher Mitarbeiter. Ihr Engagement wurzelte in der Suche nach neuen franziskanischen Lebensmodellen. Die Bildung der Gemeinde war hier verbunden mit einem starken spirituellen und gottesdienstlichen Engagement.

Die evangelische Gemeinde hat sich demgegenüber stark kommunalpolitisch und problemorientiert engagiert mit einem starken Instinkt für Dinge aus der lokalen Tagesordnung. Die gottesdienstliche Dimension war hier unterentwickelt und wenig betont. Während die katholische Gemeinde sich politisch sehr zurückhaltend verhielt, wurde die evangelische Gemeinde von katholischer Seite wie eine „pressure group" empfunden, der es stark um die Eindeutigkeit der eigenen politischen Position ging.

Völlig unterschiedliche politisch-theologische Konzepte ließen die anfängliche ökumenische Arbeit total verkümmern. Die Sprachlosigkeit zueinander in bestimmten Dingen und die mangelnde Bereitschaft zum Eingehen auf den anderen schaffte zunehmend Distanz. Es gab wenig gemeinsames Atmen auf geistlicher Ebene. Im Ausbilden der Eigenprofile wurde in der Gemeinde-, Jugend- und Altenarbeit zunehmend gedoppelt. Erst in allerneuester Zeit zeigen sich neue Ansätze zu gemeinsamer Arbeit, die mit aufkommender gegenseitiger Lernbereitschaft auf politischer und geistlicher Ebene einhergeht.

Das Dortmunder Beispiel zeigt, daß gemeinsame Arbeit in ökumenischen Kirchenzentren bei völlig anderen Pastoralkonzepten und einer Entflechtung der Baukörper kaum gelingen kann. Zum Gelingen des gemeinsamen Lebens unter einem Dach gehört das gemeinsame Beten, das gemeinsame Erleben der Wurzeln des Glaubens und das Befragen der gelebten Frömmigkeit in den Kirchen. Ein Bericht eines Gemeinsamen Kirchenzentrums spricht hier von der „glücklichen Erfahrung, mit dem anderen fromm zu sein".

Zum Gelingen gemeinsamen Lebens gehört weiter ebenso wesentlich das gemeinsame, nach außen gehende Engagement, das in der Fürbitte der

Gemeinde wurzelt und das aus dem Erlebnis einer sich einenden Christenheit zur Versöhnung der vielfach gespaltenen Welt ruft. Der Ruf aus der Gemeinsamkeit christlichen Zeugnisses ist glaubwürdiger und öffnet die Ohren Fremder eher.

Am Anfang der ökumenischen Arbeit in gemeinsamen Kirchenzentren steht häufig die Herausforderung einer Nullpunktsituation in einem Neubaugebiet. Ein urchristliches Erleben einer noch provisorischen Versammlung der Gemeinde läßt in manchen Berichten die Faszination des Anfangs spüren. Große Nähe und gegenseitige Aufmerksamkeit schafften hier vielfach ein intensives Zusammengehörigkeitsgefühl. Die Einordnung des ursprünglich erfahrenen Anfangs in die pastorale Arbeit der Gemeinden läßt das Miteinander in ökumenischen Kirchenzentren häufig in eine Krise kommen. Hier muß nach der baulichen Planung intensiv geistlich und praktisch gesucht werden nach „der realistisch denkbaren Glaubenseinheit" (Karl Rahner) vor Ort.

In den ersten Wochen des Lebens im Gemeinsamen Kirchenzentrum in Meschede schrieb ich 1976 folgende Zeilen:

„Das Haus steht.

Es weckt Erwartungen.

Seine Möglichkeiten zur Integration sind groß.

Beide Gemeinden erleben die Spannung zwischen den räumlichen Möglichkeiten und den Erwartungen der Gemeinden einerseits und den kirchenpolitischen Rücksichten und den menschlichen Schwächen andererseits.

Die Spannung macht das gemeinsame Leben zum Wagnis.

Es ist ein Wagnis mit Grund!

Solcher Grund ist sichtbar entstanden, wo sich beide Gemeinden auf gemeinsames Hören des Wortes einließen.

Es wurde belastet, wo das Wagnis taktisch kalkuliert wurde.

Wir haben erfahren:

Wo Konkurrenzdenken dem Bewußtsein gemeinsamer Sendung weicht, ist Überraschendes möglich.

Der Phantasie des Glaubens und Lebens öffnet sich ein weites Feld ..."

Einige Jahre später sagte mir ein Besucher in Anspielung auf den Kleinen Prinzen von Saint-Exupéry: „Du bist verantwortlich für das, was Du Dir vertraut gemacht hast. Du stehst in einer Berufung. Wer berufen ist, weiß nie, wo er ankommen wird. Du stehst in einer Geschichte des Heilwerdens. Du darfst die Einheit schmecken, auch wenn sie Dir noch nicht endgültig geschenkt wurde. Gott braucht Menschen, die in den Riß treten. Die Wun-

den der Christenheit müssen schichtweise genäht werden von innen nach außen." Das Leben und Arbeiten in ökumenischen Kirchenzentren hat von hierher einen tiefen Sinn.

ANMERKUNG

[1] Es sei ausdrücklich hingewiesen auf eine Arbeit zur „Ökumene am Ort", die im März 1985 im Verlag der action 365, Frankfurt, erschienen ist: Ökumene in Gemeinden, Struktur und Prozesse ökumenischer Beziehungen, herausgegeben von Helmut Geller in Zusammenarbeit mit Peter Beckmannshagen, Mechthild Geller und Lucia Scherzberg. Diese Arbeit untersucht u. a. Die Struktur der ökumenischen Beziehungen in den ökumenischen Gemeindezentren Hagen-Helfe und Meschede. Aus dieser Arbeit konnte hier noch nicht zitiert werden.

„Wurzeln des Rassismus"

Zu einer Studie der Theologischen Studienabteilung
beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR

1. *Rezeption des Programms zur Bekämpfung des Rassismus*

In der Reihe „Beiträge" legte die Theologische Studienabteilung beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR (ThSA) im Oktober 1983 eine Studie zu den „Wurzeln des Rassismus" vor.[1] Diese Studie versteht sich selbst als Teil eines ökumenischen Rezeptionsprozesses, der mit der Einführung des Programms zur Bekämpfung des Rassismus (PCR) auch in den evangelischen Kirchen in der DDR begonnen hat. Aus den Voten der Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen (KKL) geht deutlich hervor, daß der Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR das PCR von Anfang an unterstützte. Das fiel ihm insofern nicht schwer, als er sich damit im Einvernehmen mit den staatlichen und gesellschaftlichen Kräften in der DDR befindet.

Daraus läßt sich allerdings nicht der Vorwurf ableiten, die evangelischen Kirchen in der DDR wären durch ihr Engagement für das PCR einem politischen Opportunismus verfallen. Dagegen spricht die Tatsache, daß die Konferenz am 27. November 1975 nachdrücklich gegen die Identifizierung von Rassismus und Zionismus Stellung genommen hat, womit sie staatlichen Verlautbarungen deutlich widersprach.[2]

Die Äußerungen des Bundes zum PCR- und zum Zionismus-Beschluß der UNO orientieren sich an denen des Ökumenischen Rates der Kirchen. Darin ist eine gewisse Abhängigkeit zu erkennen von den Intentionen und Aktivitäten des ÖRK, die die eigene sozialethische Kreativität und kritische Reflexion eingeschränkt hat. So ist es z. B. den DDR-Kirchen nicht gelungen, andere osteuropäische Kirchen zur Kooperation in dieser Sache zu bewegen.[3] Und die Konzentration des Engagements auf den südafrikanischen (mitunter nordamerikanischen oder australischen) Rassismus ist der Aufarbeitung eigener Schuldverstrickung in Vergangenheit und Gegenwart nicht förderlich gewesen.

2. *Das theologische Grundmotiv*

In ihrem Votum zur Frage der Gewaltanwendung im Kampf gegen den Rassismus in Südafrika (1979) hat die Konferenz der Kirchenleitungen in der DDR die „Schuldverflochtenheit" angesprochen, in der auch wir uns im südafrikanischen Rassismuskonflikt vorfinden. Selbst in Anbetracht dieses konkreten – geographisch und gesellschaftlich weit von uns entfernten – Systems wird gesagt: „Das Ausmaß unserer Beteiligung ist gar nicht voll auszumessen."[4]

Dieser Satz kann als das theologische Grundmotiv der Studie angesehen werden. Das Aufdecken von Schuld – gerade von unentdeckter und verborgener Schuld – gehört zu den Aufgaben theologischen Nachdenkens und seelsorgerlichen Handelns. Im Unterschied zur forensischen Rechtswissenschaft oder zur Psychologie, die ebenfalls zur Aufdeckung von Schuld beitragen, geht es der Theologie um den Zusammenhang von Schuld und Sünde, genauer: um die Überführung der Schulderkenntnis ins Sündenbekenntnis.

Schuldzuweisung führt leicht in neue Verstrickungen, weil sie vom Betroffenen als etwas von außen Auferlegtes empfunden wird. Er kann sich damit nicht identifizieren. Und daraus folgen eher Abwehr und Selbstrechtfertigung als Reue und Sinnesänderung. Schulderkenntnis bleibt unvollkommen und unglaubhaft, wenn sie nicht ins Sündenbekenntnis einmündet. Im Bekenntnis der Sünde wendet sich der Mensch zu Gott mit dem Eingeständnis seiner Unvollkommenheit und Verirrung, um gleichzeitig seine Rechtfertigung aus Gottes Zuwendung zu erfahren.

Umgekehrt wird das Sündenbekenntnis erst durch Aufdeckung von Schuld konkret. Christliche Ethik ist daher nicht nur Handlungsorientierung und Normenüberprüfung. Sie dient der Selbsterkenntnis und deckt die soziale Komponente der Sünde auf.

3. *Der soziale Ansatzpunkt*

Ein Ausgangspunkt für die Studie der ThSA war die Beobachtung, daß es auch in der DDR Konflikte im Zusammenleben mit Ausländern gibt und punktuell auch rassistische Haltungen greifbar werden. Wenn das in einem Land möglich ist, in dem sich vom Grundsatz her rassistische Einstellungen nicht gesellschaftlich manifestieren können,[5] so stellt sich die Frage, wo die Ursachen für derartige Phänomene zu suchen sind und auf welche Weise ihnen entgegengewirkt werden kann.

Das führt uns auf Grundkonstanten des menschlichen Lebens, die so tief liegen, daß sie sowohl für die Entwicklung des einzelnen als auch für das Zusammenleben in jeder Gesellschaft konstituierende Bedeutung haben.

Auf der europäischen Konsultation zum PCR in Stockholm 1980 war unterschieden worden zwischen „external racism", der gleichsam ein europäischer Export ist („their European roots"!), und dem „internal racism", der unser naturwissenschaftliches Denken, unsere wissenschaftlichen Prinzipien und unsere kulturellen Normen und Werte bestimmt und zum Teil auch unsere politischen Entscheidungen durchdringt".[6] Mit diesem Votum ist der Frage nach den „Wurzeln des Rassismus" eine Richtung gewiesen worden, in der die Studie der ThSA weiterzudenken bemüht ist.

Nun bringen die *Wurzeln* des Rassismus nicht zwangsläufig „Früchte der Apartheid" hervor. Beispielsweise wird man bei der Suche nach „Wurzeln des Sexismus" auf gleiche oder ähnliche Dispositionen stoßen.[7] Das rassistische Spezifikum ist in den Wurzeln nur potentiell angelegt. Die Spielarten ihrer Manifestation sind mannigfaltig. Sie äußern sich in der internationalen Wirtschaftsordnung ebenso wie in der Unterdrückung von Frauen. Deshalb greift die Untersuchung der Wurzeln des Rassismus über ihren spezifischen Ansatz hinaus und könnte auch einer theoretischen Verklammerung unterschiedlicher sozialethischer Fragestellungen, wie sie den ÖRK beschäftigen, dienlich sein.

4. *Methodische Unterscheidungen*

Mit „Rassismus" wird üblicherweise eine gesellschaftliche Erscheinungsform bezeichnet, in der ökonomische, politische, juristische und andere Institutionen und Strukturen ein manifestes rassistisches Syndrom ergeben. Exemplarisch tritt dieses Rassismussyndrom in Erscheinung im deutschen Faschismus und in der südafrikanischen Apartheid. Aber jede historische Erscheinung hat auch Ursachen und Hintergründe, die mit einer biologischen Metapher als ihre „Wurzeln" bezeichnet werden.

Man kann die Frage nach den Wurzeln *historisch* verstehen und versuchen, eine Geschichte des Rassismus zu schreiben. Ein solches Vorgehen legt sich natürlich insbesondere im Blick auf jene Länder und Völker nahe, in denen der Rassismus einmal – oder bis heute – eine geschichtlich wirksame Größe dargestellt hat. Für die USA gibt es z. B. eine derartige Untersuchung.[8]

Es würde selbstverständlich auch den Deutschen anstehen, sich mit ihrer rassistischen Vergangenheit historisch auseinanderzusetzen. Aber bei allem Entsetzen vor dem Holocaust gegenüber den Juden ergibt dessen historische Beschreibung noch keine Erklärung für die Entstehung dieses Phänomens. Die bereits vorhandenen Darstellungen hinterlassen eine gewisse Ratlosigkeit. Auch eine möglichst lückenlose Beschreibung, wie es gewesen ist, erklärt noch nicht, warum es dahin kommen mußte und wie geschichtliche Wiederholungen vermeidbar sind. Und außerdem verführt die Darstellung belastender Details in bezug auf ein bestimmtes Volk oder eine Volksgruppe sehr leicht zu einer Entlastung anderer. Mit der gesellschaftlichen Schuldzuweisung ist die Aufarbeitung des Problems für die Zukunft noch nicht geleistet.

Die Frage nach den Wurzeln kann *ideologie-kritisch* gemeint sein. Damit würde man beispielsweise auf das Phänomen der Vorurteile und ihre gesellschaftliche Funktion stoßen. Dazu gibt es eine hervorragende Arbeit von Allport.[9] Gerade die Beschäftigung mit diesem Buch veranlaßt dazu, die Existenz von Vorurteilen für die Entstehung und die Erhaltung des Rassismus nicht überzubewerten. Vorurteile (oder „Vorausurteile") sind für den Menschen unentbehrlich, sie haben keineswegs nur negative Wirkungen. Die negative Wirkung unreflektierter Vorurteile innerhalb einzelner Ideologien wird deshalb leicht überschätzt, weil umgekehrt der Rationalität im Urteil ein zu hoher Stellenwert bei der Bekämpfung des Rassismus zugemessen wird. Es ist aber gerade ein Merkmal von Ideologien – seien sie nun positiv oder negativ zu werten –, daß sie nur bedingt über die Ratio beeinflußbar sind.

Damit kommt eine Ebene menschlicher Interaktion in den Blick, die sozusagen das Fundament abgibt, auf dem ideologische Vor- und Negativurteile, aber auch *ökonomische* Strukturen und *gesellschaftliche* Konzeptionen aufbauen können. Jede Ökonomie muß auf irgendeine Weise menschliche Bedürfnisse und Verhaltensweisen berücksichtigen. Für die Erhaltung oder Veränderung gesellschaftlicher Systeme sind die realen Machtverhältnisse von entscheidender Bedeutung. Und jede ideologische Beeinflussung muß auf Kommunikationsstrukturen zurückgreifen, die zwar ideologisch verkürzt oder verstärkt, aber nicht grundsätzlich neu „erfunden" werden müssen.

Das heißt nicht, daß ökonomische Interessen und gesellschaftspolitische Grundentscheidungen für die Entstehung des Rassismus belanglos seien. Hinter dem Phä-

nomen des Rassismus verbergen sich kaum verhohlene wirtschaftliche Interessen und gesellschaftspolitische Machtansprüche. Diese zu verwirklichen und durchzusetzen, werden bereits vorhandene rassistische Urteile und Verhaltensweisen ausgenutzt und legitimiert. Daß dieser intrigante Mechanismus tatsächlich funktioniert, daß beispielsweise heute eine weiße Mittelschicht und Arbeiterschaft in Südafrika viel verbissener an der Apartheid festhält als das Großkapital (das sich aufgrund der weltweiten Proteste desavouiert fühlt oder aus produktionstechnischen Gründen gewisse Veränderungen ins Auge faßt), ist der springende Punkt. Gesellschaftliche Systeme können sich rassistischer Argumente und Einstellungen – individuell und strukturell – bedienen. Ihre Entstehung jedoch, ihre Zuspitzung und vor allem ihre Wirksamkeit „wurzeln" in anderen Phänomenen, die dem *anthropologischen* bzw. *sozialpsychologischen* Bereich zuzuordnen sind. Die Erhellung dieses Sachverhalts ist das Ziel der Studie.

Marxistische Autoren heben immer wieder hervor, daß die Herausbildung des modernen Rassismus mit der Entwicklung des Kapitalismus zum Imperialismus zusammenfällt.[10] Das Rassismusproblem wird mit dem Klassenkampf derart verbunden, daß die Bekämpfung des Rassismus nur als ein Teil des antiimperialistischen Revolutionsprozesses angesehen werden kann.[11] Es hat allerdings auch schon in früheren Zeiten Klassenauseinandersetzungen gegeben, die von rassistischen Attitüden begleitet wurden. Trotzdem sind nicht alle Klassengesellschaften rassistisch gewesen. Daraus kann man schließen, daß weder die Beseitigung von Klassengegensätzen auch den Rassismus beseitigt, noch daß Klassengegensätze zwangsläufig Rassismus hervorbringen.

An dieser Stelle ist auch auf den seit Evanston 1954 immer wieder zitierten Satz einzugehen: „Rassismus ist Sünde".[12] So sehr uns das Wissen um die Macht der Sünde davor bewahrt, eine utopische Harmonie herbeiführen zu wollen, in der alle Menschen konfliktlos miteinander leben, so wenig ist es uns erlaubt, einem pessimistischen Fatalismus zu verfallen, der an dem Bösen im Menschen verzagt. Eben weil Christen zugleich auch um die Macht der Vergebung wissen, in der die Möglichkeit der Wandlung, der Umkehr und des Neuanfangs beschlossen liegt, ist es ihre Aufgabe, der Versuchung immer von neuem Widerstand zu leisten. Nichts Unmögliches wird dabei erwartet, sondern das Notwendige: die Veränderung unseres Soseins. „Metanoia" nennt das die Bibel – Buße, Umdenken, Anderswerden. Anders gesagt: sich selbst ändern, damit sich für andere etwas ändert.

Wo eine solche Änderung theoretisch und didaktisch anzusetzen hat, wird beispielhaft an vier Elementen des sozialen Zusammenlebens beschrieben. Die – hier nur sehr gedrängt wiedergegebene – Beschreibung dieser vier Faktoren ist als eine theoretische Begründung und Konkretisierung des Bewußtseinswandels zu verstehen, der nicht nur im Blick auf die Bekämpfung des Rassismus angezeigt ist.

5. *Gestalt und Funktion sozialer Elementarfaktoren*

5.1. Sprache

Die Analyse der Sprache als sozialer Informationsvermittler ergibt folgende wesentliche Kriterien:

- Jeder Mensch erlernt die Sprache, die in seinem sozialen Umfeld gesprochen wird (sozial vermittelter Sprachcode);
- aus der Struktur der Sprache ist zu entnehmen, daß sie dialogisch angelegt ist (dialogische Struktur sprachlicher Kommunikation);
- Informationen werden durch Sprache immer mit Einstellungen des Sprechenden verbunden (selektive Funktion von Einstellungen);
- in jeder Gesellschaft gibt es Sprachnormen und bestimmte Erwartungen gegenüber der Funktion von Sprache (Ideologiegebundenheit der Sprache).

Diese vier Faktoren sind in jedem Sprachgeschehen auf unterschiedliche Weise wirksam. Wo sie mißachtet oder sogar mißbraucht werden, kann Sprache zu einer „Wurzel" – mindestens zu einem Medium oder Verstärker – des Rassismus werden. Um dem entgegenzuwirken, müssen Menschen im Erziehungsprozeß zu „sprachlicher Kompetenz" befähigt werden. Dazu gehört es, den dialogischen Charakter der Sprache zu wahren und zu fördern, den selektiven Einfluß eigener und fremder Einstellungen zu beachten und kritisch einzuschätzen sowie die Ideologiegebundenheit der Sprache aufzudecken und zu kalkulieren. „Zur Sprache bringen" und „zur Sprache verhelfen" kann eine befreiende Wirkung – auch im Blick auf die Überwindung rassistischer Komponenten in den Sozialbeziehungen – haben.[13]

5.2. Eigentum

Eigentum ist immer sowohl Ermöglichung von Freiheit als auch Mittel zur Herrschaft. Während die bürgerliche Tradition den ersten Aspekt hervorhebt (vgl. Hegel, Philosophie des Rechts), kritisiert die sozialethische den zweiten. Der Geist des Habenwollens und ein maßloser Aneignungswille überschatten das Verhältnis der europäischen Völker zu denen anderer Kontinente seit dem 15. Jahrhundert. Auch die christlichen Kirchen haben – trotz leuchtender persönlicher Gegenbeispiele – dem wenig entgegenzusetzen vermocht.

Die sozialistische Gesellschaftsordnung hat ihr Fundament in der Vergesellschaftung des Eigentums an Produktionsmitteln. Damit wird eine gerechtere Verteilung des produzierten Reichtums innerhalb der Gesellschaft erreicht. Aber das private Besitzstreben des einzelnen, die persönliche Bereicherung als berechtigter Anspruch aus der eigenen Leistung, ist praktisch nicht in Frage gestellt worden. Das Wohlstandsdenken hat nationalstaatliche und gesellschaftsbezogene Dimensionen bekommen. Schon Lenin kritisierte einen „Aristokratismus" der Proletarier in den sogen. „zivilisierten" Ländern gegenüber denen in den Kolonialländern, der die internationale Klassensolidarität unterläuft.[14] Bis heute ist sozialistische „Entwicklungshilfe" nicht ganz frei von Überheblichkeit, insofern die eigenen „Errungenschaften" zum Maßstab der Beurteilung anderer Völker – insbesondere was deren ökonomische und gesellschaftspolitische Entwicklung anbelangt – gemacht werden.

Die Ambivalenz des Eigentums ist nicht schon dadurch überwunden, daß Produktionsmittel nicht mehr privates Eigentum sind. Solange Eigentum mit dem Haben-Modus so eng verbunden ist wie in den europäischen Kulturen, wird auch die internationale Wirtschaftsordnung ihr Rassismus förderndes Potential behalten. Sowohl private Wohlstandsinteressen als auch nationalstaatliche Gesellschafts-

interessen – die beide mit der Eigentumsideologie eng zusammenhängen – enthalten ein Aggressionspotential, das in ein rassistisches Syndrom einmünden kann.

Für den jungen Marx ist die Aufhebung des Privateigentums eine notwendige Bedingung für „vollständige Emanzipation aller menschlichen Sinne und Eigenschaften“[15]. Umgekehrt könnte auch die Emanzipation menschlicher Sinne und Eigenschaften zu einer Emanzipation vom Privateigentum führen; die so begründete Freiheit könnte der Eigentumsideologie ihren aggressiven Charakter nehmen.

5.3. Macht

Die positiven Aspekte der Macht sind: Bedürfnisbefriedigung, Selbstbehauptung und Abwehr von Gefahr. Der Umgang mit der Macht wird in verschiedenen Entwicklungsphasen des Lebens erlernt. Sie ist ein Element jeder sozialen Beziehung; anders gesagt: Macht ist immer Machtbeziehung. Diese wiederum ist – nach N. Luhmann[16] – als soziales Kommunikationsmedium zu verstehen, das die Entstehung und Erhaltung sozialer Systeme überhaupt erst möglich macht. Wo eine solche Machtbeziehung im aktiven wie passiven Sinne akzeptiert werden kann, kommt Macht mit einem Minimum an Gewalt aus. Und diese Akzeptanz wird erleichtert, wo das Ausüben und Erleiden von Macht durchschaubar und einsichtig ist. Zunahme von Gewalt ist immer ein Indiz für gestörte Machtbeziehungen.

Undurchschaubare und verdeckte Machtstrukturen leisten dem Rassismus dadurch Vorschub, daß Täter und Opfer anonym bleiben können. Macht wird dann nicht mehr als soziales Kommunikationsmedium, sondern als Elementargewalt erlebt. Derart entsubjektivierte Machtbeziehungen sind ethischer und sozialer Kontrolle entzogen und können deshalb als eine Wurzel für den Rassismus betrachtet werden.

Offenlegung und kritische Reflexion bestehender Machtbeziehungen sind erste Lernschritte für eine innovatorische Bekämpfung des Rassismus von seinen Wurzeln her.

5.4. Sicherheit

Mit „Sicherheit“ wird etwas angestrebt, was ein Optimum an Verläßlichkeit, Gewißheit und Geborgenheit garantiert. Sicherheit ist ein Wertsymbol für die Anwesenheit anderer Werte wie: Vorhandensein von Lebensqualität, Abwesenheit von Gefahr, Beständigkeit im Wandel. „In diesem Sinne ist Sicherheit ein Wert zur Beurteilung von Werten, ‚ein Wertwert‘ gewissermaßen.“[17]

Verunsicherung tritt ein, wenn Wertknappheit zu einem Verteilungskonflikt führt, Wertwidersprüchlichkeit zum ideologischen Konflikt oder Wertungsgewißheit zur Zukunftsangst. Das Streben nach Sicherheit (als notwendiger Voraussetzung für das Überleben) wird dann dysfunktional, wenn die Faktoren der Verunsicherung und Ungewißheit zu vielfältig werden, also unterschiedliche Bereiche des persönlichen und gesellschaftlichen Lebens gleichzeitig betreffen. Die angstvolle Fixierung auf die Gefährdung der Sicherheitsgarantien führt zu einer Einschränkung der Wahrnehmungsfähigkeit und damit zu Realitätsverlust. Übersteigerte Sicherheitsbedürfnisse bei den einen führen zwangsläufig zum Sicherheitsverlust

anderer, weil Sicherheit im historischen Prozeß eine relative, vom Wertbewußtsein abhängige Größe ist.

Anzustreben ist daher ein Konzept „gemeinsamer Sicherheit", das Vertrauen in die Beständigkeit unterschiedlicher Werterfahrungen ermöglicht. Dazu gehört beispielsweise die Anerkennung unterschiedlicher Besitzverhältnisse oder die Garantie eines Arbeitsplatzes – beides Ansatzpunkte und Wirkungsbereiche rassistischer Konflikte.

6. *Ergebnis*

Rassismus ist ein gesellschaftliches Phänomen, das nur als ein Syndrom zu beschreiben ist, in dem unterschiedliche Faktoren – ökonomischer, politischer, ideologischer (auch biologisch-anthropologischer) Natur – zusammenwirken. Seine Entstehung hat mehr mit gesellschaftlichen, politischen und ideologischen Konstellationen zu tun. Seine Wurzeln liegen jedoch eher im anthropologisch-sozialen Bereich. Deshalb läßt sich kein Kausalnexus bilden nach dem Muster: hier die „Wurzeln" – dort die „Früchte". Vielmehr lassen sich die Wurzeln auch dort entdecken, wo Rassismus ausdrücklich abgelehnt oder gesetzlich verboten ist.

Man wird sich demzufolge hüten müssen, bestimmte Sprachmuster, Eigentumsregelungen, Machtansprüche oder Sicherheitskonzeptionen allein deshalb „rassistisch" zu nennen, weil sie gruppenorientiert und interessengeleitet sind oder Klassencharakter tragen. Der Vorwurf des Rassismus eignet sich nicht zur Denunziation aller destruktiven Verhaltensweisen und oppressiven Regelungen.

Umgekehrt können sich Staaten, gesellschaftliche Systeme oder Gruppen nicht schon dadurch entlastet fühlen, daß sie verbal, administrativ oder legislativ gegen den Rassismus auftreten. Wo die Sozialbeziehungen in den elementaren Bereichen gestört sind, hat der Rassismus ein Einfallstor – auch wenn er sich strukturell nicht ausbreiten kann, sondern auf einzelne oder Gruppen beschränkt bleibt.

Wie sich die wirtschaftlichen, kulturellen und politischen Beziehungen zwischen den Völkern verschiedener Kontinente so gestalten lassen, daß sie auch dem nicht-institutionellen und verdeckten Rassismus widerstehen – dazu kann eine Untersuchung zu den Wurzeln des Rassismus wichtige Anregungen geben. Eine wirkungsvolle und langfristige Strategie gegen den Rassismus muß einen Bewußtseinswandel einleiten und lerntheoretisch konzipieren. Die Bekämpfung des Rassismus in den Strukturen und Institutionen bleibt unvollkommen, wenn sie nicht von einem Wandel der Sozialbeziehungen bei uns selbst begleitet und ergänzt wird.

Götz Planer-Friedrich

1 Beiträge B 10; hektographiert für den innerkirchlichen Dienstgebrauch.
2 Vgl. R. Williamson, Alternative Strategies? Reactions in the two Germanies to the World Council of Churches' Programme to Combat Racism 1969–1975, Diss. theol. University of Birmingham 1980; P. Spalding, An Echo of Barmen, Diss. University of Iowa 1981.
3 Vgl. E. Adler, Ein erster Anfang, Berlin 1975, S. 87.
4 In: Kirche als Lerngemeinschaft. Dokumente aus der Arbeit des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR, Berlin (DDR) 1981, S. 234.
5 S. Verfassung der DDR, Art. 6 (5) und 20 (1). – In den UNO-Gremien haben DDR-Vertreter darauf verwiesen, „daß in unserem Land Rassismus und Rassendiskriminierung keine *sozialökonomische* Basis haben und durch innerstaatliche *gesetzliche* Regelungen unter Strafe gestellt sind" (Kursiv vom Verf.), H. Rose, Die UNO im Kampf gegen Kolonialismus und rassistische Unterdrückung, DDR-Komitee für Menschenrechte – Schriften und Informationen 2/1983, S. 54.
6 Racism in Europe, Sigtuna 1980, S. 3.
7 Vgl. M. Estor, Rassismus und Sexismus, in: Orientierung, Zürich 46 (1982) 16, S. 176-180.
8 W. Jordans, White over Black, 1968.
9 G. W. Allport, Die Natur des Vorurteils, Köln 1971 (engl. 1954).
10 „Letztlich geht es um das Streben des Imperialismus nach Vorherrschaft zur Ausplünderung der Völker durch die Monopole", H. Rose, a.a.O., S. 55.
11 „Im Kapitalismus nehmen die Menschenrassen als biologische Kategorie unweigerlich Merkmale einer sozialen Kategorie an, werden zu einem Funktionselement der ökonomischen Gesellschaftsformation." – Aus einem Symposium „Der Rassismus im System des gegenwärtigen Kapitalismus", Probleme des Friedens und des Sozialismus, Berlin 1977, 1092.
12 Christus – die Hoffnung der Welt. Bericht über die zweite Weltkirchenkonferenz Evanston – August 1954; hrsg. v. H. Grüber und G. Brenneke, Berlin 1955, S. 294; vgl. Rassismus in Theologie und Theologie gegen Rassismus, epd-Dok. 48a/75, Frankfurt/M., bes. S. 11.
13 Vgl. P. Freire, Erziehung als Praxis der Freiheit, Stuttgart 1974.
14 Lenin, Werke 13, S. 66.
15 MEW Erg.-Bd. Teil 1, S. 540.
16 N. Luhmann, Macht, Stuttgart 1975.
17 D. Frei/P. Gaupp, Das Konzept „Sicherheit" – theoretische Aspekte, in: Sicherheitspolitische Analysen zur politischen und militärischen Sicherheit, hrsg. v. K.-D. Schwarz, Bad Honnef 1978, S. 6.

„Intensivere Gemeinschaft" in den USA

16. Vollversammlung der Consultation on Church Union (COCU) in Baltimore/Maryland vom 26. bis 29. November 1984

Ist die Einigung der Kirchen wirklich eine „reale Möglichkeit", wie das H. Fries und K. Rahner vorgeschlagen haben? Gibt es nicht schon zu viele Enttäuschungen über den doch oft nur geringen Fortschritt, über die oft deutlich erkennbaren Rückschritte? In vielen Teilen der Welt scheint die „Parusieverzögerung" der Einheit zu Lähmungen zu führen. Jedenfalls ist Einheit der Kirche für viele jüngere Christen offenbar kein Thema mehr — als z. B. die Jugendlichen bei der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Budapest von ihrer spannenden Vorkonferenz berichteten, kam das Thema nicht vor.

Aber ich muß konkreter werden und nun das Einheitsmodell nennen, von dem viele konfessionsbewußte Mitchristen schon immer gesagt haben, daß es kaum Verheißungen hat: das der organischen Union. Man will, so war kürzlich im Informationsdienst für lutherische Minderheitskirchen in Europa zu lesen (übrigens von einem Reformierten!), „keinen evangelischen Einheitsbrei", und der Interviewte fährt fort: „Anderswo sind die unionistischen Bestrebungen oder vollzogenen Unionen nicht unbedingt ermutigend gewesen"[1]. Präziser informiert darüber Thomas Best, Exekutivsekretär der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, in dem „Survey of Church Union Negotiations 1981–1983"[2]. Zu seinen Beobachtungen gehören die folgenden Punkte:

1. Die Bedeutung der innerkonfessionellen Unionen hat zugenommen; sie sind aber oft nicht leichter als die transkonfessionellen.
2. Theologische Übereinstimmungen sind meist leichter zu erreichen als die über sogenannte nicht-theologische Faktoren.
3. Nur mit Mut, mit einer ökumenischen Vision und mit Vertrauen ist ein Zusammenschluß möglich — aber zu ausführliche Klärung von allen Einzelheiten führt zu Erschöpfung.
4. Unionen müssen in ihrem ganzen kulturellen Kontext gesehen werden — das schließt etwa auch die Frage von Minderheiten ein.
5. Es gibt einen „Kairos" für Entscheidungen; wird er verpaßt, brechen die Unionsverhandlungen zusammen.
6. Ein bloßer Verwaltungsakt zum Zusammenführen von vorhandenen Strukturen und Programmen reicht niemals aus; es geht vielmehr um eine neue Wirklichkeit von Kirche oder — um frühere ökumenische Aussagen zum Unionsthema zu zitieren — um ein Sterben und Auferstehen.

Mit Bests Artikel im Gepäck reiste ich im November 1984 nach Baltimore, Maryland, um an der 16. Vollversammlung der „Beratung über Kirchenunion" teilzunehmen.

Die wechselvolle Geschichte von COCU[3]

Ich erinnere mich noch daran, als ich 1961 im „Christian Century" die im Dezember 1960 in San Francisco von dem Presbyterianer Eugene C. Blake gehaltene Predigt las. Sie enthielt den Aufruf zu einer „wahrhaft reformierten, wahrhaft katholischen und wahrhaft evangelischen Kirche", die dem Skandal der immer noch fortschreitenden Zersplitterung der Kirchen in den Vereinigten Staaten gegenübertreten sollte. Daß Blake die Gelegenheit bekam, diese Predigt in der Kathedrale der Episkopalkirche zu halten, war in sich schon ein gewisser Durchbruch. Und daß bereits knapp zwei Jahre später vier Denominationen die Consultation on Church Union gründeten, daß bald weitere Kirchen hinzutraten (insbesondere Mitte der sechziger Jahre drei schwarze Methodistenkirchen) und daß schon 1970 ein erster Unionsplan vorlag, gab Anlaß zu vielen Hoffnungen in der Ökumene. Die Spannweite war eindrucksvoll und umfaßte weit auseinanderliegende theologische Traditionen (anglikanische Episkopalkirche bis hin zur Christlichen Kirche — Jünger Christi) und sehr verschiedene soziologische Zugehörigkeiten; Union als lectio difficilior.[4]

Man hatte es sich bei COCU in der Tat nicht leichtgemacht, hatte gründlich Theologie getrieben und schon 1966 „principles of church union" mit einem weitreichenden Konsensus erreicht, aber der erste Unionsplan wurde ein Mißerfolg. Entsprechend dem 2. Punkt von Thomas Best scheiterte man an den vielen nichttheologischen Faktoren, die man couragiert in einem Durchgang hatte lösen wollen. Die vorgeschlagenen Änderungen griffen unmittelbar in das Leben einer jeden Gemeinde ein (Eigentum an Gebäuden und Grundbesitz!), und in der Vollversammlung in St. Louis wurde darüber diskutiert, welche Hautfarbe der erste Bischof der „sich vereinigenden Kirche Christi" haben sollte. Nach der Ablehnung hielten viele Beobachter COCU für beendet — ein weiteres Beispiel für gescheiterte Unionsversuche!

Aber die Visionen der Ökumeniker aus allen beteiligten Kirchen reichten weiter und überwanden schon bald die Enttäuschung. Nicht ein Unionsplan war ab 1973 im Blick, sondern ein allmählicher Prozeß des Zusammenwachsens auf der Grundlage der bis dahin erreichten theologischen Übereinstimmungen. Und weil zum Zusammenwachsen auch die neuen oder neuerkannten Herausforderungen an die Einheit der Kirche gehören, kamen von 1973 an weitere Fragen auf die Tagesordnung, zuerst die des Rassismus, dann die der Frauen (1974), schließlich die der Behinderten (1976). Nachdem es inzwischen schon 15 Jahre eine Ordnung für gemeinsame Abendmahlsgottesdienste gibt (die teilweise die Lima-Liturgie vorwegnimmt), kam es 1978 zu einem ersten bescheidenen kirchenrechtlichen Schritt: der gegenseitigen Anerkennung der Taufe. Der große Durchbruch war allerdings noch keineswegs in Sicht.

Daß COCU als ein Prozeß zu betrachten sei, war schon früher immer wieder betont worden. Dr. Gerald F. Moede, seinerzeit Mitarbeiter der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung und seit zehn Jahren Generalsekretär der „Beratung", hat dann bei der Vollversammlung 1979 einen neuen Gedanken eingebracht, der jetzt seine Folgen zeigt. „In der Arbeit von COCU müssen wir nun das Ideal organischer Einheit und den Bundes-Gedanken zusammenbringen ..."[5] 1982 wurde daraus das Konzept des „covenanting" als „angemessener Weg vorwärts in

der Suche nach sichtbarer Einheit in einer Kirche"[6]. Die Vollversammlung in Baltimore hat nun die systematischen Vorarbeiten der theologischen, der kirchenrechtlichen und der Kommission für Gottesdienst, die alle in diese Richtung gehen, aufgegriffen und voll bejaht. Die Vermutung von H. E. Fichtner, hier sei ein „qualitativ neuer Schritt" erforderlich[7], hat sich in Baltimore als Möglichkeit aufgetan.

Einige Besonderheiten der Sprache

Ich habe auf der letzten Vollversammlung eine Reihe von Begriffen neu zu hören gelernt, die auch wegen der Schwierigkeit der Übersetzung ins Deutsche einen Exkurs lohnen.

Working vision: Das Konzept des covenanting als „Arbeitsvision"? Welches Wortungetüm! Und doch ist man durch die langjährige und gründliche theologische Arbeit aus dem Stadium heraus, an dem man nur von Visionen in ferner Zukunft reden kann. Mit einer „working vision" kann man jetzt schon arbeiten, noch nicht in der „Church of Christ Uniting", aber doch schon in einem Vorstadium. „Arrabon" (Röm 8,23), der Vorgeschmack — mehr als eine Vision, mehr aber auch als ein weiteres Dokument in der Geschichte der ökumenischen Bewegung. Manchmal sehne ich mich in unserer Wirklichkeit von Kirche nach einer working vision.

Covenanting: Einerseits unübersetzbar, deutschsprachigen Theologen vielleicht zu unpräzise und auch im Blick auf den Zeitplan zu befragen. Andererseits aber doch auch verbunden mit dem Element der Verpflichtung, des Dynamischen, des Zielstrebigen. Es hat COCU geholfen, daß in Nordamerika in den letzten Jahren der Bundesgedanke in verschiedenen Kontexten neu untersucht worden ist und daß dabei der traditionelle Begriff neue Inhalte erhalten hat.[8] Eine „covenantal relationship" zwischen den noch getrennten Kirchen ist im Blick, wenn die drei in Baltimore verabschiedeten Dokumente nach erneuter Revision angenommen sind. „Covenant ist ein Akt feierlicher gegenseitiger Verpflichtung der teilnehmenden Kirchen ... Dieser Prozeß ist ein neuer Zwischenschritt im gemeinsamen Leben der Kirche." Dabei geht es letztlich um eine gehorsame Antwort auf Jesu Ruf nach der einen Kirche.[9]

Claiming: „The claiming of this document" — gemeint ist der theologische Haupttext — gehört nach den Baltimore-Verabredungen zu den jetzt in den Kirchen erforderlichen Schritten. Was heißt „claiming"? Nach den Erläuterungen der theologischen Kommission geht es um einen erweiterten Begriff von Rezeption: In dem Text sollen die Kirchen wiederfinden

„1. in den dort aufgegriffenen Themen einen Ausdruck des Apostolischen Glaubens, der Kirchenverfassung, des Gottesdienstes und Zeugnisses der Kirche;
2. eine Vorwegnahme der sich vereinigenden Kirche, die die teilnehmenden Kirchen durch die Kraft des Heiligen Geistes werden möchten;
3. eine ausreichende theologische Basis für ‚covenanting acts' und den Vereinigungsprozeß ..."

Dabei ist „der theologische Konsensus sowohl ein Text als auch ein Prozeß", bei dem es um Vertrauensbildung geht. Man erstrebt nicht „vollständige Übereinstim-

mung oder Uniformität im Verständnis von Lehre", denkt bei dem Text also weder an ein Bekenntnis noch an eine verbindliche Dogmatik — darum gehört das Dokument in eine ähnliche Kategorie wie die Lima-Texte —, ermuntert aber zur Entwicklung einer gemeinsamen Sprache, damit man „auf der Grundlage gemeinsamen Lebens in einer kirchlichen Gemeinschaft" zu einem umfassenderen Bekenntnis des Glaubens kommt. Das klingt kompliziert — an dem Abschnitt wurde auch immer wieder gefeilt —, aber man kann es auch so schlicht und überzeugend sagen wie Prof. John Deschner, derzeit Vorsitzender der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung und Hauptredner in Baltimore: „In den Bergen Colorados bedeutet ‚claim' ein Stück Land, das an der Oberfläche ebenso aussieht wie all das andere Land ringsum, in dem man aber Gold zu finden hofft. Ein ‚claim' ist der Ort, an dem man mit dem Graben beginnt." Dazu hat Deschner in seinem glänzenden Vortrag aufgefordert. Um nun die drei verabschiedeten Texte verstehen zu können, sollen sie nacheinander kurz vorgestellt werden.

Die theologische Grundlage

Rund 70 Schreibmaschinenseiten umfaßt das wichtigste Dokument, „In Quest of a Church of Christ Uniting. An Emerging Theological Consensus" (Auf der Suche nach einer sich vereinigenden Kirche Christi. Die Entstehung einer theologischen Übereinkunft). Der sich darin widerspiegelnde Konsens ist im Laufe von über 20 Jahren entwickelt worden. Die Richtung wird durch die Kapitel-Überschriften erkennbar: 1. Warum Einheit? 2. Einheit — eine Gabe, die sichtbar werden muß. 3. Auf dem Weg zu einer katholischen, evangelischen und reformierten Kirche. Es folgt das 4. Kapitel über die Mitgliedschaft, das 5. Kapitel heißt „Den Glauben bekennen", Kapitel 6 behandelt den Gottesdienst und das Abschlußkapitel (es ist das längste!) das Amt.

Es überrascht nicht, daß in dieser Grundlage viele kirchentrennende Topoi der Vergangenheit aufgegriffen werden — das gehört zu den meisten Unionsverhandlungen in der Ökumene. Kennzeichnend für COCU ist die gleichzeitige Aufnahme der heute die Einheit der Kirche bedrohenden Entwicklungen. Ursprünglich sollten die Fragen des Rassismus, des Sexismus, der Gegensätze zwischen Kulturen und Klassen, der Vorurteile gegenüber den Behinderten und den Alten, das Problem einer umfassenden Gerechtigkeit separat behandelt werden. Sie sind jetzt — soweit irgend möglich — in den Text eingearbeitet worden. „Die Kirche ist berufen, in der modernen Welt eine Gemeinschaft der Versöhnung zu sein." Nicht nur Gottesdienst und Mission, sondern auch die „inclusiveness" gehört zum Bekenntnis der Kirche. In der Zusammenschau von alten und neuen Trennungen leistet COCU einen wichtigen Beitrag zur ÖRK-Studie „Die Einheit der Kirche und Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft".

Daß die Amtsfrage bei COCU wie bei vielen anderen Unionsverhandlungen zu den schwierigsten Punkten gehört, dürfte nicht überraschen; immerhin ist ja die Episkopalkirche von Anfang an beteiligt. Der „emerging consensus" scheint nun auch hier eine Lösung zu bieten. Ausgangspunkt ist wie bei Lima das Amt Jesu Christi und das Amt des ganzen Volkes Gottes. Alle Ämter, von Ordinierten und von Laien, „sind verschiedene Formen des einen Amtes Christi, an dem das ganze

Volk Gottes Anteil hat". Stärker noch als bei Lima werden von Anfang an die sozialethischen Implikationen des Amtes betont. Umfassender als in Lima werden dann die Aufgaben der Laien beschrieben, mit Betonung der Taufe als Basis für ihr Amt. Nach Lima-gemäßen Aussagen über die Ordination beschreibt der Text dann das dreifache Modell des ordinierten Amtes als die in der Ökumene vorherrschende, aber nicht einzig mögliche Form. Trotz aller geschichtlichen Veränderungen „kann das dreifache Amt des Bischofs, Presbyters und Diakonen ... heute dienen als ein Ausdruck der von uns gesuchten Einheit und als ein Mittel, sie zu erreichen", wenn das auch nicht ohne Reformen geht. So wird das Bischofsamt bestätigt „in Kontinuität mit dem historischen Bischofsamt", ohne allerdings besondere Theorien darüber zu entwickeln. Sorgsam ist darauf geachtet, daß die Ämter des Presbyters und des Diakonen ihren eigenen Wert haben — die Funktion als „Diener der Einheit" zum Beispiel wird allen drei Ämtern zugesprochen. Kein Zweifel wird in COCU daran gelassen, daß Männer und Frauen ordiniert werden. Insgesamt wird man Kapitel 7 bescheinigen können, daß es ein ehrlicher Kompromiß zwischen den in COCU vertretenen Traditionen unter sinnvoller Aufnahme von Elementen der Konvergenzerklärungen von Lima ist.[10]

Bericht der Kommission für Kirchenverfassung

Aber wie kann aus dem wachsenden theologischen Konsensus ein Prozeß von Bundesschlüssen auf dem Weg zur „sich vereinigenden Kirche Christi" werden? Darüber gibt zunächst der hier zu besprechende zweite Text eine Antwort. Er ist wesentlich kürzer, und es steht bereits in der Einleitung, daß er revidiert werden soll. „Covenanting — so heißt es zu Beginn — ist sowohl ein Ereignis als auch ein Prozeß, und dadurch treten die Kirchen in eine neue gegenseitige Beziehung. Es ist ein Akt der gegenseitigen Verpflichtung. Es ist auch ein Prozeß, um die gemeinsam beschlossenen Aktionen zu erkennen und zu unternehmen, die notwendig sind, um eine sichtbare vereinigte Kirche zu werden." Sieben Elemente werden dafür benannt:

Die gegenseitige Anerkennung der Glieder in der einen Taufe (bereits beschlossen);
die gegenseitige Anerkennung als Kirchen;
Aneignung („claiming") des wachsenden theologischen Konsensus;
gegenseitige Anerkennung und Versöhnung unserer ordinierten Ämter;
Beginn einer regelmäßigen eucharistischen Gemeinschaft;
gemeinsames Engagement in Mission und Evangelisation;
Bildung von „councils of oversight".

Zumindest die beiden letzten Elemente bedürfen einer Erläuterung. Gelegentlich war gegen COCU der Verdacht laut geworden, der missionarische Impuls größerer Einheit („... daß die Welt glaube") sei verlorengegangen. Die in Baltimore stark überarbeitete Vorlage zu Mission und Evangelisation — beide mit ihren soziopolitischen Implikationen verbunden — macht deutlich, daß der Verdacht nicht berechtigt ist.

Das letztgenannte Element, „councils of oversight" (erneut taucht das Sprach- und Übersetzungsproblem auf!), läßt noch einmal einen konkreten Schritt erken-

nen. „Apostolische Räte" hieß er früher und knüpft an Apostelgeschichte 15 an. Man benötigt in der Übergangszeit auf der örtlichen, regionalen und nationalen Ebene Gremien, die jetzt schon gemeinsame Entscheidungen vorbereiten und treffen, die episkopé ausüben können. Sie sollen „Brücken" auf dem Weg zu einer vereinigten Kirche sein und die Schätze der verschiedenen Traditionen zur gegenseitigen Bereicherung einbringen. Sie sind „sichtbare Zeichen" für die gegenseitige Verpflichtung der Kirchen (die je für sich die Mitglieder zu benennen haben). Bei ihren Aufgaben ist auch die gemeinsame Ordination im Blick. Viele Fragen über die Art ihrer Arbeit sind bewußt noch offengelassen.

Gottesdienstentwürfe

Daß COCU nicht nur Dokumente und Arbeitsmaterial entwirft, sondern auch eine Vision hat, wird an den jetzt vorgelegten Entwürfen der Gottesdienstkommission deutlich. Hier sind Gottesdienste vorgedacht, die zweifellos in den nächsten zehn oder zwölf Jahren (noch) nicht stattfinden. Und doch ist damit etwas über das ganze Einigungswerk ausgesagt: „covenanting" ist nicht eine Sache der Erklärungen zwischen verschiedenen Kirchen und ist auch nicht Kirchendiplomatie („Anerkennung" könnte so verstanden werden), sondern ist Gottesdienst.

Zwei verschiedene Modelle wurden erarbeitet, das erste für einen zentralen, das andere für viele regionale Gottesdienste. Beide beginnen mit dem Bekenntnis der Schuld und haben auch sonst manche identischen Teile. Doch der erste Gottesdienst hat als Hauptzweck den neuen Bund und die gegenseitige Annahme der Kirchen, endend mit der Einsetzung eines „national council of oversight", während die Regional-Gottesdienste mit einer Bestätigung dieses Bundes stärker auf die Versöhnung der jeweils vorhandenen Ämter, dann aber auch auf die Einsetzung von regionalen „councils of oversight" abheben. Zwei nur scheinbar unwichtige Vorschläge seien hier aus der Fülle des Materials noch erwähnt: Beim nationalen Gottesdienst wird zur Zusammensetzung des „council of oversight" festgestellt, daß die jeweilige Kirche „Laien, Diakone, Älteste oder Presbyter, Bischöfe oder ‚ministers of oversight'" dafür vorschlagen kann; neben Bischofs-, Presbyter- und Diakonenamt wird das Amt der Laien noch einmal ausdrücklich erwähnt. Das ist für die Episkopalkirche nur schwer akzeptabel. Zum anderen heißt es zu Beginn der beiden Gottesdienstordnungen: „Dieser Bund für die Einheit ist offen für andere, die Gottes Namen anrufen und das Einssein in Christus suchen." COCU-Kennzeichen ist dies von Anfang gewesen: vereinigte und sich vereinigende Kirche.

Die nächsten Schritte

Vier Tage lang hatten die COCU-Delegierten aus den neun Kirchen die drei Haupttexte beraten, hatten weit über 100 Änderungsvorschläge diskutiert — und dann kam die mit Spannung erwartete Schlußabstimmung, ob die drei Texte mit den theologischen, kirchenrechtlichen und liturgischen Ergebnissen nun den Kirchen vorgelegt werden sollten; dabei hatte jede Delegation nur eine Stimme. Nach dem neunten Ja erhoben sich alle und sangen spontan „Nun danket alle Gott". Die Freude über diese Einmütigkeit war ungeteilt, auch bei den zahlreichen Beobach-

tern aus anderen Kirchen. Aber vermutlich wußte jeder auch, daß nun die entscheidenden Schritte erst kommen. Bis zum 30. Juni 1986 werden Stellungnahmen der Kirchen zum Bericht über die Kirchenverfassung erbeten, und es wurde gleichzeitig darauf hingewiesen, die Kirchen müßten überprüfen, inwieweit sie jetzt schon Änderungen bei sich vornehmen müßten, um „koalitionsfähig" zu werden. Eine nächste Schwierigkeit liegt in den unklaren Zeitvorstellungen; wie lange soll der Prozeß des Zusammenwachsens dauern? In der Aussprache wurde deutlich, daß selbst nach einem nationalen Bundesschluß, womöglich in den neunziger Jahren, regionale Zusammenschlüsse bis zu zehn Jahren dauern könnten. Und dann das sicher langwierigste und komplizierteste Problem: Wie können die Delegierten ihre Gemeinden mit in den Prozeß hineinbekommen? Die Frage ist nicht neu, und deswegen lag schon jetzt eine brauchbare Handreichung für die Gemeinden vor. Allerdings sind vermutlich die meisten Gemeinden in den USA nicht viel weniger provinziell als die bei uns; das häufig kongregationalistisch geprägte Selbstbewußtsein bringt ein beachtliches Beharrungsvermögen.

Und doch gibt es Gründe für einen vorsichtigen Optimismus im Blick auf eine zu Teilen ja schon begonnene intensivere Gemeinschaft:

1. Einige große COCU-Kirchen haben bereits eine Union hinter sich (die United Church of Christ sogar schon mehrere). Der letzte Zusammenschluß der United Presbyterian Church und der Presbyterian Church liegt erst gut ein Jahr zurück. Viele Mitglieder wissen, worum es geht.
2. Außerhalb von COCU gibt es in den USA einen weiteren Unionsplan, wenn auch nur innerhalb einer Konfession: Drei lutherische Kirchen hoffen für 1988 auf eine lutherische Kirche. Beide Pläne könnten sich gegenseitig helfen.
3. Die theologische Reife ist bei COCU so weit, daß Untätigkeit im Blick auf Einheitsbemühungen von vielen nur noch als Schuld empfunden werden könnte.
4. Dazu kommt die ständige Wechselwirkung zwischen COCU und der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, die es von Anfang an gab und die zu gegenseitiger Befruchtung geführt hat. Häufig sind die gleichen Personen in beiden Bereichen tätig.
5. Zunehmend werden auch in den amerikanischen Gemeinden die sozialen und politischen Folgerungen aus dem Evangelium erkannt, und es wächst die Erkenntnis, daß die zahlreichen kleinen Denominationen allein sie nicht mehr glaubwürdig umsetzen können. Es gibt genügend Gemeindeglieder in den Vereinigten Staaten, die unter der vorhandenen Zerspaltenheit leiden und die Wahrheit des alten ökumenischen Mottos unterschreiben würden: „Die Welt ist zu stark für eine zerrissene Christenheit."

Bisher waren die beteiligten Kirchen noch nicht wirklich verpflichtet dabei; man wußte ja nie so recht, ob es zu intensiverer Gemeinschaft kommen würde. (Vielleicht auch deswegen hat man COCU finanziell kurz gehalten — der jährliche Haushaltsplan beträgt nur Dollar 200 000,—, die kümmerlichen Reserven betragen Dollar 25 000,—!). Aber jetzt schulden die Kirchen eine Antwort, nicht mehr COCU, sondern den anderen Kirchen gegenüber. In den Worten von J. Deschner: „COCU hat als Heiratsvermittler alles getan, was im Augenblick nötig ist. COCU hat sogar schon die Traufrage vorformuliert. Ein Trauring ist der nächste Schritt, und was dann kommt, muß zwischen den Kirchen passieren." „Schöpfungsbeginn

einer nach-denominationellen Welt" nannte es ein anderer Redner, und ein dritter sprach von der „Vision einer werdenden Kirche". Ich meine, COCU bietet dazu eine reale Möglichkeit.

Reinhard Groscurth

ANMERKUNGEN

1 Informationsdienst für luth. Minderheitskirchen in Europa, 12/84, S. 14.

2 Ein alle 2 Jahre erscheinender Überblick über Unionsverhandlungen in: The Ecumenical Review Vol. 36, Okt. 1984, S. 404ff.

3 Es kann hier nur um einen relativ groben Überblick gehen. Weil aber dankenswerterweise in der „Ökumenischen Rundschau" seit vielen Jahren Gelegenheit war, über die Einzelheiten jeder Vollversammlung zu informieren, seien hier die Belegstellen noch einmal angegeben: 3/1969, S. 487ff. (E. Rohland); 3/1970, S. 134ff. (H. Bornhäuser); 1/1972, S. 115ff. (H. Dembowski/H. Eigenmann); 3/1973, S. 378ff. (E. Rohland); 2/1975, S. 228ff. (W. Böttcher); 2/1977, S. 205ff. (E. Rohland); 3/1979, S. 341ff. (U.-P. Heidingsfeld); 3/1982, S. 355ff. (H.-E. Fichtner).

4 Die vollständige Liste der beteiligten Kirchen sei noch einmal erwähnt:
African Methodist Episcopal Church
African Methodist Episcopal Zion Church
Christian Church (Disciples of Christ)
Christian Methodist Episcopal Church
Episcopal Church
International Council of Community Churches
Presbyterian Church (U.S.A.)
United Church of Christ
United Methodist Church

5 ÖR 3/1979, S. 346.

6 A.a.O. 3/1982, S. 358.

7 A.a.O. 3/1982, S. 359.

8 Reformatorische Theologie für heute. Die Bedeutung der Rechtfertigung- und Bundestraditionen für Gerechtigkeit und Frieden mit Beiträgen von F. Herzog und H. Stackhouse. Veröffentlichung der Kirchenkanzlei der EKU, Berlin 1983.
A.O. Miller (Hrsg), A Covenant Challenge to our Broken World. Eine Stunde der karibischen und nordamerikanischen Theologischen Kommission des Reformierten Weltbundes. Atlanta, Georgia, 1982. Besonders aufschlußreich ist der Aufsatz von Walter Brueggemann, Covenant as a Subversive Paradigm, a.a.O. S. 20lff.

9 Es würde den Rahmen sprengen, über die fast gleichzeitig entstandenen Bundesschluß-Verhandlungen in Großbritannien (und ihr späteres Scheitern) zu berichten. Natürlich sind die Parallelen nicht zufällig.

10 Ausführlich vergleicht Gerald F. Moede die beiden Texte in: BEM and COCU's Emerging Consensus: A Reflection on Ministry. Midstream XXIII, No. 3, S. 308ff. Nach schriftlicher Auskunft von Dr. Moede wird die theologische Grundlage „In Quest ..." schon jetzt gedruckt. Die beiden anderen Texte folgen in wenigen Wochen. Sie sind erhältlich bei Consultation on Church Union, 228 Alexander Street, Princeton, N. J. 08540-7198.

Die Orthodoxe Kirche Äthiopiens im zehnten Revolutionsjahr

Am 12. September 1984 gedachte das sozialistische Äthiopien zum zehnten Male des Tages, da der von revolutionären Militäreinheiten in die Macht gesetzte „Derg" Kaiser Haile Selassie in Haft nahm und zu einer planvollen Umstrukturierung der äthiopischen Gesellschaft ansetzte. Mit der Revolutionsfeier war der Gründungsparteitag der Kommunistischen Partei Äthiopiens verbunden — kein politischer Erdrutsch, denn der bisherige Vorsitzende des „Derg", Mengistu Haile Maryam, wurde zum Generalsekretär der Partei gewählt, und sechs Sitze im Politbüro wurden für Militärpersonen reserviert, die schon zuvor mit Mengistu das Land regiert hatten. Nur vier Zivilisten wurden ergänzend aufgenommen. Nicht mehr als dreißigtausend hat die junge Partei an Mitgliedern, und davon sind die Hälfte ausgebildete Kader. Wie wird die Partei die Kirchenfrage behandeln? Keine Andeutung einer Änderung!

Bei der Einweihung des von der DDR gestifteten Karl-Marx-Denkmals — des ersten Marx-Monuments auf afrikanischem Boden — durch den Generalsekretär des ZK der SED, Erich Honecker, wurde zwar in der Festrede des Sekretärs des ZK, Shimelis Mazenghia, die neue ideologische Position manifest. Marx habe als hervorragender Wissenschaftler eine grundlegende Analyse der Widersprüche des kapitalistischen Systems gegeben und die Gesetze der sozialen Entwicklung formuliert. Er habe Antwort nicht nur auf die Fragen seiner Zeit gegeben. Die Lebenskraft seiner revolutionären und wissenschaftlichen Schlußfolgerungen seien an jedem Ort und zu jeder Zeit gültig. Doch Shimelis gab den religionskritischen Implikationen der marxistischen Ideologie keinen Ausdruck.

Als die marxistische Offiziersgruppe die Führung der Revolution gewonnen hatte, erkannte man wohl auf Seiten der Ideologen ebenso wie auf Seiten der Kirchenmänner die Unversöhnbarkeit der Positionen, doch waltete ein Interesse vor, den Gegensatz vorläufig zu verschleiern. Mittlerweile hat man sich an das Nebeneinanderbestehen von Revolution und Kirche als an einen Dauerzustand gewöhnt, das kein Problem enthält, mit dessen Lösung man sich beschäftigen müßte.

Die Kirche schien durch die Revolution schwer getroffen, weil ihr die materielle Grundlage ihrer Existenz genommen war. Die Priester und Kirchensänger — an Zahl zweihunderttausend — hatten sich und die Ihren durch die Beackerung eines Stückes Kirchenlandes ernährt. Mit der Landreform vom März 1975 war auch das Kirchenland nationalisiert worden. Falls es Revolutionsstrategen gegeben haben sollte, die damit rechneten, daß die Priester ihren Dienst nun aufgäben, so haben sie sich getäuscht. Das fromme Volk war wohl gewohnt, Kranken und Witwen ein Almosen zu spenden, nicht aber das Kirchenleben durch ein eigenes Opfer zu ermöglichen. Der Staat hatte 4 Millionen Birr jährlichen Zuschuß gewährt, ein Betrag, der schon durch die Gehälter der kirchlichen Verwaltungsbeamten aufgezehrt wurde. In der Zwischenzeit zeigte sich, daß das Volk sich seine Kirche erhalten will. 12 Millionen Birr werden im Jahr aufgebracht.

Das revolutionäre Äthiopien ist so autoritär geblieben, wie das frühere kaiserliche Äthiopien war. Alles wird „von oben" entschieden, auch in der orthodoxen Kirche des Landes. Dabei fällt es der Kirche schwer, mit *einer* Stimme zu sprechen.

Zu unterschiedlich sind die Tendenzen, die vom Patriarchen, den Bischöfen der Heiligen Synode und der Partriarchatsverwaltung mit ihren verschiedenen Departments vertreten werden.

Patriarch Täklä Haymanot, schon vor seiner Wahl als missionarischer Mönch und frommer Beter bekannt, hat den bisherigen Erzbischof von Wollega als seinen Berater berufen und in Liqa Seltanat Elias Abebe einen fähigen Privatsekretär gefunden. Das hat seine Position gestärkt. Er scheint in seinem leidensvollen Amt gereift. Geduldig läßt er sich von den auf politische Konformität des Patriarchats zielenden Kräften steuern, wenn diese es für gut befinden, daß der Patriarch bei Revolutionsfeiern mit erhobener Hand auf den Tribünen des Revolutionsplatzes erscheint oder sich einem Pressefotografen stellt, wenn eine Gehaltseinsparung der Kirchenbeamten der „Relief and Rehabilitation Commission" zu übergeben ist. Und doch weiß Abuna Täklä Haymanot, wo die Lebensquellen der Kirche liegen und sorgt sich darum, diese am Fließen zu halten. Dafür ein Beispiel: Der Partriarch erkannte, daß an Kirchenschulen, in denen die Kunst der versifizierten Predigt (Qine) oder die Gesangskunst des heiligen Yared und der geistliche Tanz (Zema und Aquaquam) gelehrt wird, kein Mangel ist, daß aber die Auslegung der Heiligen Schrift und der Kirchenväter (Terguame Mesahift) verkümmert. Ohne Bibelauslegung würde Tanz und Dichtung zur Folklore. Darum betreibt der Patriarch die Neubelebung von Kirchenschulen, in denen die Bibellehre akzentuiert ist, und den Transfer von geeigneten Lehrern aus der bedeutenden Schultradition des Ayelle aus Gondar: Melake Gennet Gäbrä Selassie wurde nach Mota transferiert, Gäbrä Egziabher nach Mahedere Maryam. Die Bibellehre expandiert in die Provinz.

Unter den Erzbischöfen der 14 äthiopischen Provinzen und den für äthiopische Gemeinden im Sudan, in Jerusalem und in Dschibuti zuständigen Bischöfen finden sich solche, die in den subtilen traditionellen Kirchenwissenschaften hochgelehrt sind, denen aber der Weltblick fehlt, andererseits solche jüngeren Männer, die vom Auslandsstudium in Athen, Bukarest oder von sowjetrussischen Geistlichen Akademien zurückgekehrt sind.

Die Wunden, die das gewaltsame Revirement im Bischofskörper schlug, das die in kaiserlichen Zeiten inthronisierten Hierarchen aus ihren Ämtern entfernte, sind vernarbt. Der frühere Erzbischof von Gondar, Endreyas, ist als Lehrer an der Kirchenschule von Ba'ata tätig. Daß man ihm in dem Park der Ba'ata-Kirche ein Haus baute, spricht für die hohe Achtung, die man ihm zollt. Der amtsenthobene Bischof von Kaffa, Abuna Josef, geht in seiner bischöflichen Tracht umher und erneuert in seinem Herkunftsort Tschänkä Täklä-Haymanot in Dembia die örtliche Kirche.

Die Leitung der Patriarchatsverwaltung hatte schon Kaiser Haile Selassie stets einem Beamten anvertraut, der in der Kirche die staatlichen Interessen durchsetzte. Dieses Amt nimmt jetzt Liqa Maimiran Abebaw Yigzaw ein, ein im Theologischen Institut von Bukarest ausgebildeter Theologe, der beim Ausbruch der Revolution euphorisch von den neuen Ideen erfaßt war und zu hohen politischen Positionen aufstieg. An der staatlichen Religionspolitik läßt sich ablesen, daß die Kirche aus dem Blick der Öffentlichkeit genommen und auf ihre eigenen Räume abgedrängt wird. Die Priesterausbildung kann nicht mehr in dem in der Stadtmitte gelegenen Holy Trinity College ihren Platz haben. Hier würde die Öffentlichkeit erstaunt fragen, inwiefern denn die Kirche wieder an einer solch dominanten Stelle wirke. Viel-

mehr ist jetzt ein bescheidenes Seminar am äußersten Stadtrand in Kolfi gegründet worden. Als die Kindergottesdienstlehrer — zupackende Studenten, die die Jugend an den Sonntagen zur religiösen Unterweisung versammeln — zum Masqal-Fest einen Hymnus öffentlich vortragen wollten, wurden sie angewiesen, ihre Zeremonie in einer Kirche so durchzuführen, daß sie von der Öffentlichkeit unbemerkt blieb. Als die jungen Männer und Frauen nicht gehorchten, wurde der Leiter der Kindergottesdienstarbeit im Patriarchat, Yemane Berhan, aus seinem Amt gefeuert. Dem Leiter des Klosterreferats im Patriarchat, das vor einigen Jahren gestiftet wurde, da ja das traditionelle Amt des Mönchsführers, des Etchäge, ins Patriarchenamt integriert wurde, erging es nicht anders. Berhanu Makonnen wurde durch einen fügsameren Nachfolger ersetzt.

Wenn aber die Kirche doch in der Öffentlichkeit wirkt, etwa beim Fest der Wasserweihe auf dem ehemaligen kaiserlichen Reitplatz, dann werden Revolutionsgesänge in die Liturgie eingebaut, und die Predigt muß die herrschende Ideologie legitimieren.

Bei diesen Verhältnissen im Führungsapparat der Orthodoxen Kirche nimmt es nicht wunder, daß die Entwicklung die Gefahr von Schismen heraufführt.

Ein Staatsgefüge wie das des sozialistischen Äthiopien, das die Orthodoxe Kirche – als vom Staat getrennt – in Distanz hält und nicht selbst, wie in der Geschichte des Landes, zusammenhaltende Kraft auch für die Kirche zeigt, begünstigt damit, bewußt oder unbewußt, daß Gegensätze unter Kircheninstanzen sich zu Spaltungen vertiefen und die Einheit der Kirche zerfällt. In den zwanziger Jahren war Gleiches in der Sowjetunion zu spüren. So hat sich 1984 in Äthiopien eine Trennung vom Patriarchat ergeben, als der Erzbischof von Eritrea, Gabriel, ein an der Geistlichen Akademie von Leningrad und in den USA ausgebildeter Theologe von hoher Begabung, nicht länger hinnehmen wollte, daß er willkürlich und offensichtlich aus Mißgunst von einem Amt zum anderen versetzt wurde. Man munkelt, er habe die Zwei-Naturen-Christologie von Chalcedon für sich übernommen. Beim Studium in Rußland habe sich der Erzbischof mit diesem kontroversen Lehrpunkt befaßt und jetzt in einem amharisch verfaßten Werk „Der Glaube der Orthodoxie" seine mit der russischen und griechischen Kirche übereinstimmende Position ausgedrückt. Die Heilige Synode der Orthodoxen Kirche Äthiopiens hatte versucht, Abuna Gabriel zum Widerruf zu bewegen. Als dies nichts fruchtete, wurde er am 7. Mai 1976 (äthiop. Kalender – also 1984) exkommuniziert. Doch der Erzbischof reichte sein Bekenntnis bei der Regierungsbehörde ein und betonte, daß er mit der russischen und griechischen Kirche in Kommunion stehe und blieb ungehindert, mit seinen Anhängern in der Priesterschaft von seinem Wohnsitz im Auraris-Hotel, im Herzen von Addis Abeba, Kontakte zu pflegen.

Man spürt den Unterschied der Zeiten: Erzbischof Philipos von Jerusalem wurde in der Zeit Kaiser Haile Selassies wegen solcher doktrinaler Positionen ins Gefängnis geworfen, um die Kirche unbehelligt zu lassen.

Die Orthodoxe Kirche Äthiopiens hat in der Geschichte in Krisenzeiten stets auch soziale Muskeln gezeigt. Heute steht Äthiopien vor folgendem Sozialproblem:

Die Zahl der Waisenkinder, die, wenn sie nicht aufgefangen werden, der Verwahrlosung preisgegeben sein würden, ist in Äthiopien groß. Die Eltern sind im Bürgerkrieg umgekommen, werden noch heute aus politischen Gründen in Gefäng-

nissen festgehalten oder sind in den Dürregebieten verhungert. Von Regierungsseite ist nicht fern vom Zway-See eine große Waisenschule angelegt worden, Hesanat Amba (Kinderberg) genannt, die 800 Kinder versorgt. Dort herrscht ein deutlich ideologisch bestimmtes Bildungsziel vor. Der „Kinderberg" will eine marxistische Elite erziehen – auch aus den Söhnen der Systemgegner. Man ist stolz auf diese Einrichtung, die den Ordensburgen des Dritten Reiches vergleichbar ist, und weist sie gern Besuchern vor.

Dank einer unermüdlichen finanziellen Unterstützung durch die „Kindernothilfe" in Duisburg ist auch die Orthodoxe Kirche Äthiopiens in der Lage, für das hier gestellte Sozialproblem in ihren Waisenhäusern eine Lösung anzubieten, die ihr im heutigen Äthiopien großes Ansehen verschafft. Dahinter steht eine Initiative, die durch eine Kooperation des äthiopischen Pädagogen Prof. Dr. Haile Gabriel Dagne mit Dozenten und Studenten der theologischen Fakultät Heidelberg möglich wurde und 1971 zur Gründung der Däbrä Tabor Church School führte. Die Deutschen rekrutierten eine Begabtenelite in den traditionellen Kirchenschulen Äthiopiens, deren Abschlüsse in der modernen Welt bisher keine Berufschancen eröffneten, und bauten mit ihnen mit eigenen Händen eine Schule auf. Ein Lehrkörper wurde zusammengeordnet, in dem erfahrene Kirchengelehrte die theologischen Fächer, modern ausgebildete Lehrer das Curriculum des Ministry of Education vertraten. „Brot für die Welt" bot Kapitalinvestitionen, „Kindernothilfe" ermöglichte mit der Anwerbung deutscher Pateneltern für jedes äthiopische Kind die dauernde Unterhaltung dieser Einrichtung und half dazu, daß diese kirchlichen Waisenhäuser zu einem System von 28 Internaten expandierten. Die Heidelberger Gruppe, die sich als „Tabor-Society zu Förderung orthodoxer Kirchenschulen in Äthiopien" organisierte, konzentrierte sich alsbald auf die berühmten, in den Bergen versteckten Klosterschulen Zuramba und Bethlehem Täklä-Haymanot. Ihnen war durch die Revolution das Klosterland weggenommen worden, von dem sie gelebt hatten, aber noch immer wandern die „Tamari" zu ihnen hin. Es gibt in Äthiopien ein jugendliches Ausreißertum als sakrale Institution. Knaben im Alter von 10-12 Jahren, die sich berufen fühlen, verlassen eines Nachts, ohne sich mit den Eltern zu beraten, ihr Zuhause, um nie wieder die Beziehung zu Vater und Mutter aufzunehmen. Mit dem Bergziegenfellumhang als vagante Scholaren kenntlich, wandern sie ihre 1000 Meilen zu den berühmten Lehrern. Dort richten sie sich eine primitive Strohhütte als Unterschlupf für die Nacht ein. Der aus dem Elternhaus ausgeschiedene Knabe gibt seinen Vatersnamen auf und nimmt dafür den Namen seines Lehrers an. Für ihren Unterhalt sorgen die Tamari selbst. Die Zeit des Sonnenuntergangs ist für sie der Augenblick des Nahrungsbettelns. Weil das Betteln in der kritischen Ernährungslage Äthiopiens schwieriger geworden ist, gibt Tabor Society jedem Schüler einen Betrag von sieben Birr, so daß er sich bei einer Witwe ein wenig Injera-Brot backen lassen kann. Da in den Bergklöstern auch theologische Lehrer habilitiert werden, unterstützt Tabor Society auch deren Studienabschluß. Damit hat Tabor Society schon sechzig jüngeren Kirchengelehrten zum Professoren-(Memhir)Amt verholfen.

Kindernothilfe gewährte im Blick auf die äthiopische Dürrekatastrophe tausend neue Patenschaften für Waisenkinder aus Wollo, die ihre Eltern durch Hunger verloren hatten. Die kleinen Jungen und Mädchen, mit Helikoptern aus den Camps

Korem und Kobo ausgeflogen, wurden in den Waisenhäusern der Orthodoxen Kirche verteilt.

Wie wird das äthiopische Volk, das an seinen immer noch lebensorientierenden Traditionen hängt, mit der Lage fertig, in der es sich vorfindet? Seine Umgangssprache Amharisch ist eine semitische Sprache – semitisch, weil infolge einer vorgeschichtlichen Kolonialisation von der Arabischen Halbinsel her seine originale Kultur entstand. Daher kommt es auch, daß das hebräische Wort „Amen", das wir zur Bekräftigung unserer Gebete sprechen, in Äthiopien zugleich auch ein säkulares Wort ist, oft als Zeichen der Zustimmung im Gespräch verwendet: „Ja, so ist es!" Die Äthiopier haben in Kaiserzeiten Amen sagen müssen, und so sagen sie es auch jetzt, wenn die jungen Funktionäre der Partei bei den pflichtmäßigen Versammlungen auf sie einreden.

Das macht es den rückkehrenden Auslandsstudenten schwer, das kritische Denken, das sie in Deutschland oder den USA eingeübt haben, in ihrer Heimat anzuwenden. „Wir müssen immer Amen sagen", klagte einer von ihnen.

Auch die Orthodoxe Kirche sagt hörbar Amen, höchstens ihre rigorosen Eremiten riskieren das kritische „Aperçu"; und doch kann die Kirche ihre Aufgabe als wahre Seelenpflegerin der Gläubigen, die in den weißen Ṣhamma eingehüllt zu ihren nächtlichen Gottesdiensten eilen, erfüllen. Die Regierungsschulen, die – wie in allen kommunistischen Staaten – einen bewundernswerten Erfolg errungen haben, indem sie in zehn Revolutionsjahren den Analphabetismus von über 90 Prozent auf 37 Prozent der Bevölkerung herabdrückten, scheinen in ihrem Pflichtfach „Marxismus" (oder Philosophie) mit ihrer der Ideologie inhärenten Religionskritik nicht mehr wie in den ersten euphorischen Revolutionsjahren auf die junge Generation einzuwirken.

Die Gläubigen leben in scheinbarer Naivität ihr Doppelleben: Der Bürgermeister von Mota hat seinen Amtssitz in grellen Farben mit den riesigen Köpfen von Marx, Engels und Lenin bemalt, also mit der neuen „Dreieinigkeit". Aber dieser Mann ist zugleich Vorsitzender des Ortsrates der orthodoxen Kirchenschule. Ein Pfingstler, der mich Nichtsahnenden in seinen Tukul zog, um mich bei verschlossenen Fensterluken in Heimlichkeit an einer ekstatischen Gebetsstunde teilhaben zu lassen, hat an seine Wand nebeneinander ein Sowjetplakat mit Hammer und Sichel und einen handgemalten Christuskopf geheftet. Jedes Bewußtsein von der Unverträglichkeit dieser Bildaussagen fehlt. Wenn der ehemalige Hofgeistliche des Kaisers, Liqua Seltanat Habte Maryam Worquineh, der sieben Jahre in Haft gehalten wurde, jetzt aber als Rektor der einzigen akademischen Bildungsstätte für äthiopische Priester im St. Paul-Seminar zu neuer fruchtbarer Wirkung kommt, das Gebäude des Kultusministeriums betritt, das unter Minister Girma Yilma, einem früheren Oberst der revolutionären Polizei, als Zentrum marxistischer Ideologie gilt, so springen die Beamten von den Stühlen, um sich das Handkreuz des Geistlichen zum Segen auf die Stirn legen zu lassen.

Bei jeder Dorfeinfahrt prangt ein Triumphbogen aus den dünnen Stämmchen des Eukalyptus, mit Wellblech umkleidet und in den Regenbogenfarben der Nationalfahne bemalt, als Bekrönung die Bilder von Marx, Engels und Lenin. Wahrscheinlich will man damit nicht mehr sagen als: „Laßt uns in Frieden. Wir sind ja schon ganz konform!" Das eigentliche Leben läuft ohne Wandel weiter.

Für die immer auf zweckhaftes Handeln bedachten Europäer ist es an der äthiopischen Orthodoxie unverständlich, daß die Kirche des Landes Geld zusammenkratzt, um neue Kirchengebäude zu errichten. In der alten Kaiserstadt Gondar läßt Abba Mulu Fundamentgräben für eine großräumige Gabrielkirche ausheben. Eine solche Kirche wird annähernd 100 000 Birr verschlingen. Notwendig ist diese Kirche nicht, denn Gondar ist kaum über seine Stadtgrenzen hinausgewachsen und besitzt genug Gotteshäuser. In Addis Abeba wartet der gewaltige Zementbau im Stadtteil Gulale auf seine Weihe. Beim alten Flugplatz steht die Ledeta-Kirche. Aber der Gelehrte Memhir Gettu, hier hochgeachtet, läßt unmittelbar neben diesem Bau eine neue Mädhane Alem-Kirche errichten. Wozu eigentlich? Die äthiopische Regierung gibt 8,7 Milliarden für sowjetische Waffensysteme aus und gibt diesem Priorität gegenüber der dringend nötigen Hungerhilfe, und die Orthodoxe Kirche des Landes baut überflüssige Gotteshäuser, statt dem Hunger zu wehren!

Wir Abendländer mit unserem zweckhaften Denken haben an diesem Punkt Verstehensschwierigkeiten. Wir stehen hier vor einer radikalen Auslegung des Christuswortes: „Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes!" „Gott die Ehre!" Die frommen Äthiopier streben nach dem Glück, in Gotteshäusern beten zu können, in denen man dieser Welt schon enthoben ist.

Die angesichts der Hungerkatastrophe hilfsbereiten westeuropäischen Christen sollten es sich dennoch nicht verdrießen lassen, der Orthodoxen Kirche zu helfen, ihre „sozialen Muskeln" zu gebrauchen.

Man sollte bedenken, daß die meisten Hungerspenden, die jetzt aus Westeuropa nach Äthiopien fließen, von dem Kommissar der „Relief and Rehabilitation Commission", dem Parteigenossen David Wolde Giyorgis verwaltet werden, einem Mitglied des ZK der kommunistischen Partei Äthiopiens. Seiner organisatorischen Tätigkeit ist gewiß nichts vorzuwerfen. Aber die Christen in Deutschland sollten doch auch die Strukturen der Kirche in Äthiopien stärken, die 1600 Jahre lang eine auch soziale Funktion in allen Krisenzeiten wahrnahm. Diese ererbte Funktion der Kirche dürfen wir nicht durch einseitige Bevorzugung der Staats- und kommunistischen Parteiorgane der Verkümmerung preisgeben.

Friedrich Heyer

Kirche im Aufbruch

Eindrücke und Informationen von der Chinareise einer Delegation des Rates der EKD und des Evangelischen Missionswerkes im Februar 1985

Siehe, der Winter ist vergangen, der Regen ist vorbei und dahin.
Die Blumen sind aufgegangen im Lande, der Lenz ist herbeigekommen,
und die Turteltaube läßt sich hören in unserem Lande.
(Hohes Lied 2,11f)

Vorbemerkung

Im Oktober 1982 besuchte eine Delegation des Chinesischen Christenrates im Rahmen einer Europareise auch Kirchen und kirchliche Einrichtungen in der Bundesrepublik Deutschland. Im Chinesischen Christenrat haben sich die meisten protestantischen Christen in der Volksrepublik zusammengeschlossen, deren Zahl auf etwa 3 Millionen geschätzt wird, das sind bei einer Gesamtbevölkerung von mehr als 1 Milliarde etwa 0,3 %. Die Zahl der Katholiken wird auf etwa 3 bis 3½ Millionen geschätzt. Im Februar dieses Jahres machten Mitglieder des Rates der EKD und des EMW unter Leitung des Vorsitzenden des Rates der EKD, Landesbischof D. Lohse, einen Gegenbesuch. Von Hongkong aus besuchten wir die Großstädte Guangzhou, Shanghai, Nanjing und Beijing (so die heute übliche Schreibweise) sowie in der näheren Umgebung von Shanghai Hangzhou und Shengze, kleinere Orte auf dem Lande. Hier unsere Informationen und Eindrücke:

Reformpolitik der neuen Führung

Nach dem Tod von Mao Zedong 1976 und der Verhaftung der sogenannten „Viererbande" im gleichen Jahr beschloß die Kommunistische Partei Chinas im Jahr darauf die offizielle Beendigung der Kulturrevolution und leitete eine Politik der Modernisierung ein.

Bei unserem Besuch im Religionswissenschaftlichen Institut der Chinesischen Akademie der Sozialwissenschaften in Beijing gab Herr Professor Zhao Fu-san in 10 Punkten einen Überblick über die Modernisierungspolitik unter der gegenwärtigen Führung nach dem Ende der Kulturrevolution.

1. Mit einer Bevölkerung von knapp über 1 Milliarde Menschen stehe die chinesische Regierung vor unerhört schwierigen Aufgaben. An einem sehr einfachen Beispiel wird dies deutlich: Wenn jeder Mensch in China pro Jahr ein einziges Ei zusätzlich haben will, was kaum eine Verbesserung seiner Lebensbedingungen darstellt, bedeutet das doch für den Staat bzw. die Gesellschaft eine Produktionssteigerung von Eiern um 1 Milliarde. Die Verbesserung der Lebensbedingungen der Menschen ist für die jetzige politische Führung der harte Kern der gesamten Reformpolitik. Ohne sozialistische Prinzipien zu verlassen, sollen doch traditionelle Wege des Sozialismus ergänzt werden. Vor allen Dingen muß die Wirtschaft in ihren Formen diesem obersten Ziel besser angepaßt werden.

2. Nach der Revolution hat China das russische Modell einer Kollektivierung der Landwirtschaft übernommen. Seit ein paar Jahren ist man dazu übergegangen, zwar das Grundeigentum in Gemeinbesitz zu behalten, aber doch mit den einzelnen Bauern Verträge abzuschließen, um ihnen auf diese Art und Weise größere individuelle Möglichkeiten der landwirtschaftlichen Produktion und auch des Absatzes zu geben.

3. Nach ähnlichem Muster geht es auch um neue Formen der Unternehmensbildung und der Unternehmensführung in China. Auch hier soll privaten Initiativen erheblich mehr Raum geschaffen werden.

4. Die chinesische Führung geht davon aus, daß es unmöglich ist, durch eine zentrale staatliche Planung die Lebensbedingungen aller Menschen in diesem riesigen Land zu verbessern. Infolgedessen soll die Planung reduziert werden. Das gilt vor allen Dingen für den Dienstleistungssektor.

5. Auch im Bereich der Preispolitik werden Reformen durchgeführt. Das System soll sozialistisch bleiben, zusätzlich sollen aber Marktmechanismen zu Preisen führen, die dann als kalkulierte Preise dem tatsächlichen Wert der Ware und den Kosten ihrer Herstellung entsprechen.

6. Die jetzige chinesische Führung ist dabei, der Minoritätenpolitik besondere Aufmerksamkeit zu widmen. Es gibt über 50 verschiedene ethnische oder sonstige Gruppen. Einige von ihnen haben bisher noch nicht einmal eine eigene Schrift. Die Regierung bemüht sich darum, daß durch die Entsendung von geeigneten Philologen auch solche Gruppen eine eigene Schriftsprache bekommen.

7. Nach den Worten von Professor Zhao Fu-san war die Kulturrevolution das Gegenteil von dem, was sie für sich zu sein beanspruchte. Es sei eine Revolte gegen die Kultur gewesen. Vor diesem Hintergrund sei die Politik der jetzigen Regierung gegenüber den Religionen zu verstehen. Wichtig sei, daß die jetzige Regierung keine atheistische Propaganda mehr betreibe.

8. Ein wichtiger Bestandteil der jetzigen Politik ist die Öffnung nach außen. Dies bezieht sich wiederum in erster Linie auf die Wirtschaft. Kapitalanleger aus dem Ausland sind willkommen, in Joint Ventures oder auch in privaten Unternehmungen zu investieren. Der Anteil darf allerdings 8 % nicht übersteigen.

9. Deng Xiao Ping hat die Formel geprägt: „Ein Land – zwei Systeme". Mit diesem Konzept konnte sich die Volksrepublik China auf die Vereinbarung mit Großbritannien über die Zukunft Hongkongs nach 1997 einlassen. Mit dem gleichen Konzept möchten die Chinesen auch die Teilung zwischen Festlandchina und Taiwan aufheben. Nach den Worten von Professor Zhao Fu-san soll die Selbständigkeit eines zweiten Systems so weit gehen können, daß z. B. Taiwan eigenes Militär behalten könne.

10. Die Außenpolitik Chinas sei konsequent den innenpolitischen Zielen einer Modernisierung und eines Aufbaus des Landes zur Verbesserung der Lebensbedingungen der Menschen untergeordnet. China liege daran, daß es in seinen auswärtigen Beziehungen und in seinem Umfeld Ruhe habe. Gerade in diesem Bereich wende sich China auch strikt gegen die Invasionspolitik anderer Mächte. Uns fiel auf, daß als Beispiel lediglich russische Invasionen genannt wurden.

Diese kurze Skizze sei hier vorangestellt, um zu verstehen, daß die uns besonders interessierende gegenwärtige Religionspolitik in China Teil eines größeren Ganzen ist.

Religionspolitik nach der Kulturrevolution

Im März 1982 hat das Zentralkomitee der Kommunistischen Partei Chinas „Grundsatzprogramm und Richtlinien zur Religionspolitik der sozialistischen Periode unseres Landes" verabschiedet. Unter Bezugnahme auf eine als Manuskript vorliegende deutsche Übersetzung einer englischen Fassung möchte ich den Inhalt dieses Papiers kurz zusammenfassen:

- Ausgangspunkt bleibt das *marxistische Religionsverständnis,* wonach Religion ein geschichtliches Phänomen, Produkt der Geschichte der Gesellschaft, abhängig von den Produktionsverhältnissen ist.
- In der sozialistischen Gesellschaft sind die Klassenursachen der Existenz der Religion im Grunde überwunden. „Weil jedoch das *Bewußtsein des Volkes* hinter den sozialen Wirklichkeiten hinterherhinkt, können altes Denken und veraltete Gewohnheiten nicht in kurzer Zeit völlig ausgelöscht werden". Irgendwann wird die Religion auf natürliche Weise verschwinden, aber auch in einer sozialistischen Gesellschaft wird sie in einem Teil des Volkes noch für eine lange Zeit Einfluß behalten.
- Religiöser Glaube und religiöse Praxis lassen sich nicht auf dem *Verordnungswege oder* durch *Zwangsmaßnahmen* überwinden. Die Kulturrevolution hat nicht nur religiöse Führungskräfte, sondern auch die Masse der gewöhnlichen Gläubigen zu „Objekten der Diktatur" gemacht und damit eine Menge an Irrtümern und Ungerechtigkeit hervorgerufen.
- Grundlage der jetzigen Religionspolitik ist der Respekt für die *Freiheit der religiösen Meinung* und ihr Schutz. Davon bleibt unberührt, daß Kommunisten Atheisten sind und für sie der Marxismus mit jeder Art von theistischer Weltanschauung unvereinbar ist.
- Die Kommunistische Partei hat die Aufgabe, alle Menschen, auch die breite Masse der Gläubigen und Nichtgläubigen, zu vereinen, damit alle sich um den *Aufbau eines modernen und mächtigen sozialistischen Staates* mühen.
- Es ist verboten, irgend jemand, besonders aber junge *Menschen unter 18 Jahren,* dazu zu *zwingen,* Mitglied einer Kirche oder Buddhist zu werden sowie Tempel oder Klöster zum Studium buddhistischer Schriften zu besuchen.
- „Es wird der Religion auch nicht gestattet werden, unter irgendwelchen religiösen Vorwänden die *Führungsrolle der Partei* anzugreifen sowie das sozialistische System selbst oder auch die nationale oder völkische Einheit zu zerstören." Von den religiösen Führungskräften wird erwartet, daß sie ihre Arbeit an den breiten Massen der Gläubigen patriotisch und gesetzestreu tun, den Sozialismus unterstützen und die nationale und völkische Einheit hochhalten.
- Es ist dafür Sorge zu tragen, daß religiöse Führungskräfte ihren *Lebensunterhalt* bekommen. Wo ihnen in der Zeit der Kulturrevolution Unrecht geschah, ist Wiedergutmachung zu leisten.
- Für die Bereitstellung *gottesdienstlicher Räume* müssen Vorkehrungen getroffen werden. „Es gilt, systematisch und methodisch eine Reihe von Tempeln und Kirchen wiederherzurichten, und zwar in großen und mittleren Städten, an Orten mit berühmter Vergangenheit und in Gegenden, wo sich viele Gläubige konzentrieren, besonders in Regionen mit ethnischen Minoritäten. "

- „Den Protestanten sollten Versammlungen religiöser Art in *Privatwohnungen* im Prinzip nicht erlaubt sein, aber derartige Aktivitäten sollten auch nicht streng verboten werden. Vielmehr sollte man sich seitens der patriotischen religiösen Organisationen bemühen, die Masse der Gläubigen für angemessenere Gestaltungen zu gewinnen. "
- Von der Gewährung der Religionsfreiheit ausgenommen sind „kriminelle und konterrevolutionäre Aktivitäten, die sich hinter einer religiösen Fassade verbergen". „Gemeint sind alle *abergläubischen Praktiken,* die nicht in den Bereich der Religion fallen und der Wohlfahrt der Nation sowie dem Leben und dem Besitz der Bevölkerung abträglich sind. "
- Die Kommunistische Partei unterstützt ausdrücklich freundliche *internationale religiöse Kontakte,* achtet aber darauf, daß der Infiltration durch feindliche ausländische Kräfte ein Riegel vorgeschoben wird.

Soweit das Programm der Partei. Unser Eindruck nach vielen Gesprächen ist, daß es eher großzügig gehandhabt wird. Von einigen unserer Partner konnte man hören, daß man über dieses Programm längst hinausgekommen sei. Sehr interessant ist, daß dem wissenschaftlichen Studium der Weltreligionen ein hoher Stellenwert beigemessen wird. Darin kommt vielleicht zum Ausdruck, daß bei allem Festhalten am Marxismus das Thema „Religion" offenbar nicht nur pragmatisch gehandhabt, sondern auch in seiner Substanz noch nicht abgeschlossen ist. Für die protestantischen Theologen in China stellt sich die Aufgabe, im Bereich der Religionswissenschaften mitzuarbeiten, um so zu einer differenzierten Sicht von Religion beizutragen.

Ein wesentliches Instrument der Kommunistischen Partei nicht nur im Blick auf die Religionspolitik, sondern auch auf die Reformpolitik insgesamt ist die sogenannte „Konsultativ-Konferenz des chinesischen Volkes", die Dachorganisation für nichtkommunistische Parteien, für nach China zurückgekehrte Auslandschinesen, für verschiedene religiöse und ethnische Gruppen und Massenorganisationen, die in der „Vereinigten Front" mit der Kommunistischen Partei zusammenarbeiten. Diese Konferenz hatte sich bereits in der Zeit der Bürgerkriege und des Widerstands gegen die Japaner gebildet. Ab 1954 war diese Konferenz zur Bedeutungslosigkeit herabgesunken und 1966, also mit dem Beginn der Kulturrevolution, praktisch von der Bildfläche verschwunden. 1978 wurde diese Konferenz reaktiviert, um mit ihr alle sozialen und politischen Schichten, alle religiösen und ethnischen Gruppen für die Modernisierungspolitik der neuen Führung zu gewinnen. Unsere christlichen Partner von der Drei-Selbst-Bewegung sehen hier eine Chance, sich aktiv am Aufbau ihres Landes zu beteiligen. Es war eine besondere Ehre für den Präses der Synode der EKD, Cornelius von Heyl, in Nanjing vor der Konsultativ-Konferenz einen Vortrag „Hoffnungen und Befürchtungen der Deutschen" halten zu können. Eine Kommission dieser Konferenz, die sich mit religiösen Angelegenheiten befaßt, empfing unsere Delegation im Anschluß an den Vortrag. Für uns war der Hinweis wichtig, daß es der Drei-Selbst-Bewegung über die Konsultativ-Konferenz gelungen ist, das Gebot zu atheistischer Propaganda aus der Verfassung zu beseitigen. In dem vorhin skizzierten Parteidokument ist dies noch ausdrücklich enthalten.

In erster Linie verantwortlich für die Durchführung der skizzierten Religionspolitik sind die Büros für Religiöse Angelegenheiten auf den verschiedenen Verwaltungs-

ebenen. Bei jedem Bankett, das uns zu Ehren von dem jeweiligen lokalen Christenrat gegeben wurde, war immer auch ein Vertreter dieser Büros anwesend. In Beijing gab der stellvertretende Vorsitzende des Parteikomitees für Religiöse Angelegenheiten persönlich einen Empfang für unsere Delegation. In Gesprächen erfuhren wir, daß viele Leiter dieser Büros genauso wie z. B. die Pfarrer oder andere leitende Persönlichkeiten der Kirche in der Zeit der Kulturrevolution als Rechtsabweichler in der Kommunistischen Partei aufs Land geschickt worden waren. Durch diese gemeinsame persönliche Erfahrung gibt es offensichtlich auch auf der Ebene menschlicher Beziehungen gute Kontakte zwischen Partei bzw. Staat und Kirche.

Bleibt hier zu erwähnen, daß seit der Kulturrevolution den evangelischen Gemeinden bis jetzt etwa 2 000 Kirchen mitsamt Entschädigungszahlungen zurückgegeben worden sind, sozusagen jeden Tag eine Kirche. Das Leben in den Gemeinden haben wir als völlig unreglementiert erlebt.

Die Drei-Selbst-Bewegung

Die drei „Selbst" sind: Selbst-Verwaltung, Selbst-Erhaltung, Selbst-Ausbreitung. Von unseren chinesischen Gesprächspartnern wurde immer wieder betont, wie sehr in der Vergangenheit das Christentum in China als etwas Fremdes empfunden worden sei. Das Christentum wurde als „ausländische Teufelei" angesehen. Christ-Sein und Chinese-Sein schlossen sich aus. Bis heute wird in China sehr deutlich der Zusammenhang von Missions- und Kolonialgeschichte empfunden. Das Christentum blieb daher weithin eine Sache ausländischer Missionsgesellschaften.

Schon zu Beginn der zwanziger Jahre sahen sich die Christen unter dem Druck scharfer Angriffe gegen das Christentum gezwungen, über eine chinesische Gestalt der Kirche nachzudenken. Damals schon forderte man, daß die Kirchenleitung in chinesische Hände übergehen, daß die chinesische Kirche sich finanziell selbst tragen und daß die missionarische Verkündigung Sache der chinesischen Kirche selbst sein müsse. Das Konzept lag vor, die starke Abhängigkeit von den ausländischen Missionsgesellschaften blieb, nicht zuletzt wegen der großen Zahl der in China tätigen Missionsgesellschaften und der daraus resultierenden denominationellen Vielfalt und Zerissenheit.

Nach der „Befreiung", wie man in China die Ereignisse des Jahres 1949 nennt, mußten die ausländischen Missionsgesellschaften sich aus der Volksrepublik zurückziehen. 1954 organisierte sich dann, anknüpfend an die Idee aus den zwanziger Jahren, die Drei-Selbst-Bewegung, um die Christen in China zu vereinen und ihnen zu helfen, im neuen China einen Platz zu finden. Offensichtlich hat es in diesen ersten Jahren nach der Revolution innerhalb der christlichen Gemeinden erhebliche Auseinandersetzungen gegeben. Die Drei-Selbst-Bewegung konnte dabei von manchen als ein Instrument zur Gleichschaltung mit dem neuen Staat empfunden werden.

Die Kulturrevolution machte zwischen Anhängern oder Gegnern der Drei-Selbst-Bewegung keine Unterschiede. Gottesdienste waren verboten, Pfarrer oder andere kirchliche Amtsträger, z. B. auch CVJM-Sekretäre, wurden aufs Land oder in die Fabriken geschickt. Von mehreren Vertretern der Drei-Selbst-Bewegung wurde angedeutet, daß dies von heute aus gesehen auch ein Segen für die Kirche war.

Die Drei-Selbst-Bewegung hat hierdurch an Glaubwürdigkeit gewonnen und kann heute sicher mit der Unterstützung des überwiegenden Teils der protestantischen Christen und Gemeinden im Lande rechnen. Es ist gerade die Drei-Selbst-Bewegung, die etwa bei der Rückgabe von Kirchen oder bei Wiedergutmachungsfragen die Interessen von Christen und Gemeinden gegenüber Staat und Partei vertritt.

Der Chinesische Christenrat

Uns fiel auf, wie eng Drei-Selbst-Bewegung und Chinesischer Christenrat organisatorisch und personell miteinander verflochten sind. Der Chinesische Christenrat wurde im Oktober 1980 gegründet. 1922 hatte John Mott in Shanghai die erste nationale christliche Konferenz in China organisiert. Daraus ging noch im selben Jahr der Nationale Christenrat hervor. Zwar trug der Generalsekretär einen chinesischen Namen, dieser Nationale Christenrat blieb aber weitgehend abhängig von ausländischen Missionsgesellschaften und verfolgte auch nicht ernsthaft das Ziel einer unabhängigen chinesischen Kirche. Mit der Gründung des Chinesischen Christenrates (China Christian Council) sollte bewußt ein neues Kapitel aufgeschlagen werden.

Aufgabe des Chinesischen Christenrates ist die innerkirchliche Versorgung der Gemeinden. Dazu gehört die Ausbildung des theologischen Nachwuchses, die Bereitstellung von christlicher Literatur und Arbeitshilfen für die vielen ehrenamtlichen Mitarbeiter in dem weiten Land, der Druck von Bibeln und Gesangbücher. Etwa 1,5 Millionen Bibeln sind in den letzten Jahren gedruckt worden. Das neue Gesangbuch erhält 400 Lieder, davon sind etwa 100 chinesischen Ursprungs. Im vorigen Jahr brachte der Chinesische Christenrat einen Katechismus heraus, der in einer Auflage von 250 000 in kurzer Zeit vergriffen war. Eine deutsche Ausgabe ist beim Evangelischen Missionswerk in Hamburg erhältlich.

Im Chinesischen Christenrat, der keine Kirchenleitung ist, haben sich die meisten evangelischen Christen und Gemeinden zusammengeschlossen. Aus dem Chinesischen Christenrat soll eine Kirche Christi in China entstehen, eine Kirche, die die Aufsplitterung in unzählige Denominationen hinter sich gelassen hat. Schon jetzt versucht man, beim Wiederaufbau der Gemeinden die verschiedenen denominationellen Traditionen zu integrieren. Anglikaner, Baptisten, Methodisten, Presbyterianer, ja auch die Siebenten-Tags-Adventisten und eine Gruppe, die sich „The Little Flock" (die „Kleine Herde") nennt, finden sich in einer Gemeinde zusammen. Auf die verschiedenen Bräuche etwa bei Taufe und Abendmahl wird Rücksicht genommen. Bei der Begegnung mit den kirchenleitenden Persönlichkeiten in Shanghai wurde angedeutet, daß der Weg zu einer Kirche Christi in China nicht leicht sein wird. Wie steht es mit dem „Amt" des Pfarrers oder des Bischofs? Die „Kleine Herde" z. B. hält nichts von Ordination, schon gar nichts von einer bischöflichen Hierarchie. Ein wichtiger Schritt auf dem Weg zur Kirche von China ist sicher der neue Katechismus, der quer durch die verschiedenen denominationellen Traditionen allgemeine Anerkennung gefunden hat.

Ein sehr schwieriges Problem besteht für den Christenrat darin, daß es viel zu wenige Pfarrer und andere hauptamtliche kirchliche Mitarbeiter gibt und daß die überwiegende Mehrzahl von ihnen stark überaltert ist. Damit hängt auch zusam-

men, daß es dem Christenrat bisher noch nicht gelungen ist, mit vielen Hausgemeinden überhaupt in Kontakt zu kommen. Um so wichtiger ist die Ausbildung theologischen Nachwuchses. In Nanjing, dem Theologischen Seminar des Christenrates auf nationaler Ebene, studieren z. Z. über 180 Studenten. In den Provinzen gibt es Seminare zur Aus- und Fortbildung kirchlicher Mitarbeiter.

Der Chinesische Christenrat und die Ökumene

Nach seiner Gründung im Oktober 1980 hat der Chinesische Christenrat eine bemerkenswerte ökumenische Aktivität entfaltet. Er machte u. a. Besuche in Kanada, in Großbritannien, in der Bundesrepublik, in Schweden, in Finnland und in Australien. Er empfing Besuche aus Großbritannien, der Bundesrepublik, aus Schweden, den USA, aus Japan, Vertreter der Christlichen Konferenz Asiens (Christian Conference of Asia) und des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf. Nach den Jahren der Unterdrückung in der Kulturrevolution gab und gibt es hier einen verständlichen Nachholbedarf. Ermöglicht wurde dies durch die Öffnungspolitik der jetzigen politischen Führung, die solche Aktivitäten nicht nur nicht behindert, sondern offensichtlich auch begrüßt, wie wir selber bei unserem Besuch spüren konnten.

Dennoch bleibt die Hauptaufgabe für den Chinesischen Christenrat zunächst der Wiederaufbau der Gemeinden und der Gesamtkirche, bevor er sich auf reguläre Mitarbeit in internationalen ökumenischen Zusammenschlüssen einlassen kann. So erklärt es sich, daß der Chinesische Christenrat bis jetzt weder Mitglied in der Christlichen Konferenz Asiens noch im Ökumenischen Rat der Kirchen ist. Einige der früheren protestantischen Kirchen in China waren Mitglieder im ÖRK. Da es sie nicht mehr gibt, besteht derzeit auch keine reguläre Mitgliedschaft einer chinesischen Kirche im ÖRK. Der Chinesische Christenrat wäre z. Z. schon personell kaum imstande, eine Mitgliedschaft im ÖRK qualifiziert durch Mitarbeit in den Gremien wahrzunehmen. Die ökumenische Offenheit ist da, Hauptaufgabe ist aber zunächst der innere Wiederaufbau.

Die katholische Kirche

In Shanghai hatten wir Gelegenheit, in der dortigen Kathedrale mit Weihbischof Kin zu sprechen, der früher einmal in Innsbruck bei Karl Rahner studiert hat. Für die Orientierung der katholischen Kirche im heutigen China sind drei Organisationen von besonderer Wichtigkeit: die Chinesische Katholische Patriotische Vereinigung, das Chinesische Katholische Komitee für Religiöse Angelegenheiten und die Chinesische Katholische Bischofskonferenz. Im Gespräch mit Weihbischof Kin kam auch das Verhältnis zum Vatikan zur Sprache. Seiner Auskunft nach sind es vor allem zwei Gründe, die verhindern, daß die katholische Kirche in China sich derzeit dem Vatikan unterstellt. Erstens erkennt der Vatikan Taiwan politisch an, nicht aber die Volksrepublik China. Zweitens habe der Vatikan gegenüber der chinesischen Kirche eine Rolle gespielt, die nicht akzeptabel sei. Beispiel: Während des Koreakrieges sei ausgerechnet ein Amerikaner zum Bischof einer der Diözesen in China

ernannt worden. Erfreulich sei aber, daß man in jüngster Zeit positive Signale aus dem Vatikan vernehmen könne. Befehlsempfang aus Rom werde es aber auch in Zukunft nicht geben können. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil sei ja auch das konziliare Element in der Leitung der Kirche gestärkt worden. Hier gebe es möglicherweise Ansatzpunkte für eine Verständigung.

Als eine der wichtigsten Aufgaben für die Zukunft nannte der Weihbischof die „Sinisierung" der katholischen Kirche. Man muß sich klar machen, daß die katholische Kirche in China von den Auswirkungen des Zweiten Vatikanischen Konzils ziemlich unberührt geblieben ist. Die Messe z. B. wird noch heute in lateinischer Sprache gefeiert. Um so dringender stellt sich für die katholische Kirche in China die Aufgabe, sich in China heimisch zu machen. Hierzu soll ein Institut gegründet werden. Was mit „Sinisierung" gemeint ist, deutete der Weihbischof an: Abschied von der thomistischen Theologie, statt dessen Bezug auf die Traditionen chinesischen Denkens und chinesischer Religiosität, Aufnahme chinesischer Ausdrucksformen in der Kirchenmusik, in der kirchlichen Kunst und Architektur, insgesamt Veränderung des Bewußtseins der katholischen Christen in China.

Die Zahl der Katholiken in China wird auf 3 bis 3½ Millionen geschätzt. 3 Millionen sind auch in dem erwähnten Parteidokument zur Religionspolitik vom März 1982 genannt.

Das Leben in den protestantischen Gemeinden

Bei unserem Besuch haben wir natürlich nicht die ganze Breite gemeindlichen Lebens in China kennenlernen können. Wir haben an Gottesdiensten teilgenommen in Guangzhou, Shengze und Nanjing sowie an einem Gebetstreffen in Beijing.

In diesen Gottesdiensten waren die Kirchen ziemlich bis auf den letzten Platz gefüllt, meistens von älteren Menschen, aber oft auch von jungen Leuten. Die Liturgie ist sehr einfach, der Kirchengesang nach wie vor von angelsächsischer Tradition bestimmt. Von den 400 Liedern des neuen Gesangbuchs sind etwa 300 englischen bzw. amerikanischen Ursprungs. Etwa 100 Lieder haben chinesische Autoren, 50 davon aus der Zeit vor der Kulturrevolution, die anderen 50 aus der jüngsten Zeit. Auch bei vielen dieser chinesischen Lieder ist das angelsächsische Vorbild noch deutlich spürbar. Für viele Gemeinden sind die Chöre nicht nur wichtig für die musikalische Ausgestaltung der Gottesdienste, sondern auch als Form von Gemeindearbeit, vor allem für jüngere Leute, die sich nicht zuletzt durch die Musik zu den christlichen Gemeinden hingezogen fühlen. Über die Predigten lassen sich von uns nach dieser Reise nur Vermutungen anstellen. In den von uns besuchten Gottesdiensten predigten jeweils Mitglieder unserer Delegation. Wir hatten so keine Gelegenheit, eine chinesische Predigt zu hören. Atmosphärisch fiel uns die Ungezwungenheit und die tiefe Hingabe der Gottesdienstteilnehmer im Hören, im Singen und im Beten auf. Es war geradezu rührend, wie sich unsere chinesischen Nachbarn in der Kirchenbank bemühten, uns beim Auffinden der richtigen Stellen in Bibel und Gesangbuch behilflich zu sein. Versuche, ihnen deutlich zu machen, daß wir ja ohnehin keine chinesischen Schriftzeichen lesen können, blieben vergeblich.

Bei einem Gespräch in einer ehemals methodistischen Kirche in Shanghai (Mo-en) fragten wir einen der in dieser Gemeinde Dienst tuenden fünf Pfarrer, wie viele

Menschen sonntäglich zum Gottesdienst kämen. Seine Antwort: in drei Gottesdiensten insgesamt 3 000. Kurz danach die Frage, wie viele Mitglieder die Gemeinde habe. Der Pfarrer ist irritiert. Er habe es doch schon gesagt: 3 000. Die Größe der Gemeinde bemißt sich nach der Zahl der Menschen, die am Gottedienst teilnehmen. Im letzten Jahr sind in dieser Gemeinde genau 263 Menschen (Erwachsene!) getauft worden. Das wirft ein Licht auf die dynamische Entwicklung, in der sich die evangelischen Gemeinden in China, vor allem in den Städten, befinden. Gleichzeitig macht dies deutlich, wie schwer es ist, statistisch korrekte Angaben über die Zahl der Christen in China zu machen. Laut Angaben in dem erwähnten Parteidokument vom März 1982 gab es im Jahre 1949 700 000 Protestanten, im Jahre 1982 drei Millionen.

Am letzten Tag unseres Besuches hatten wir Gelegenheit, in Beijing, wo es im Unterschied zu Shanghai oder Nanjing nur etwa 3 000 evangelische Christen geben soll, an einem Gebetstreffen teilzunehmen. In der ersten halben Stunde knieten die Gemeindeglieder. Einzelne von ihnen sprachen freie Gebete. Danach legte ein Gemeindeglied biblische Stellen aus. Zwei Frauen schlossen sich mit persönlichen Zeugnissen unter Bezug auf biblische Stellen an. Auch hier tiefe Konzentration und Ergriffenheit auf den Gesichtern.

In einem Nebenraum der vorhin schon erwähnten ehemals methodistischen Kirche in Shanghai hängt ein Bild, das uns wegen seiner Farbenpracht und Schönheit sofort auffiel. Gemalt hat es der Sohn eines der in Shanghai tätigen Pfarrer. Es ist ein Frühlingsbild mit wunderschön blühenden bunten Blumen, dazu das Zitat aus dem Hohen Lied, das als Motto diesem Bericht vorangestellt ist.

Dieses Bild ist ein Symbol für die christlichen Gemeinden im heutigen China und wird von ihnen selbst auch bewußt so aufgefaßt. Nach einem langen Winter ist nun für sie Frühlingszeit, Zeit des Aufbruchs, Zeit ungeahnter neuer Möglichkeiten.

Theologische Neuansätze?

Unsere Delegation wurde im Theologischen Seminar in Nanjing von den Studenten stehend und Beifall klatschend begrüßt. Landesbischof Lohse hielt eine Vorlesung über neuere Entwicklungen der Theologie in Deutschland. Es gab offenbar viele Erwartungen an dieses Referat. Erwartungen auch an die deutsche Theologie?

Was für den Gottesdienst gilt, daß nämlich bis heute z. B. die Kirchenmusik sehr deutlich von angelsächsischen Traditionen geprägt ist, das gilt wohl auch für die theologische Ausbildung. Bei der Ausbildung von Gemeindepfarrern orientiert man sich bis jetzt wohl eher an angelsächsischen, vor allem amerikanischen Vorbildern. Es scheint aber, daß man sich für Fragestellungen und Inhalte der Theologie viel von Kontakten mit deutscher Theologie verspricht. Die Andeutungen unserer Gesprächspartner in dieser Hinsicht waren wohl mehr als nur Höflichkeitsformeln. Dabei geht es sicher nicht um Übernahme deutscher Theologie, sondern um Anregungen dafür, wie man im heutigen China theologisch seinen Ort finden kann. Die Namen von Bonhoeffer und Moltmann wurden genannt.

Interessant waren die Fragen, die die Studenten im Anschluß an die Vorlesung von Landesbischof Lohse stellten. Sie wollten etwas hören über die neuere katholische Theologie, sie fragten nach Karl Rahner und Hans Küng. Sie wollten wissen, was

wir denn von der Marxschen Formel, daß Religion Opium des Volkes sei, hielten und was wir dazu sagten. Sie fragten nach der politischen und gesellschaftlichen Verantwortung von Kirche und Theologie, nach unserer Sicht der Befreiungstheologie. Sie wollten auch wissen, ob die Theologische Erklärung von Barmen nicht auch Defizite aufweise. Und schließlich: Wie sich das Evangelium zum Guten, Wahren und Schönen in der Welt verhalte, welche Bezüge es zwischen Theologie einerseits und Ethik, Philosophie und Ästhetik andererseits gebe. Nach meinem Eindruck deutet sich in der zuletzt genannten und in den Fragen nach der gesellschaftlichen Verantwortung an, in welche Richtung die gegenwärtige Suchbewegung der Theologie geht, um eine chinesische Theologie zu werden.

Aufschlußreich war bei der Begegnung unserer Delegation mit führenden Persönlichkeiten des Christenrates in Shanghai ein Kurzreferat über theologische Perspektiven von Shen Yi-fan, Pfarrer an einer ehemals anglikanischen Kirche in Shanghai und Vizepräsident des Shanghaier Christenrates. Die Revolution von 1949 habe in der Theologie der frühen fünfziger Jahre zu lebhaften Auseinandersetzungen geführt. Dabei sei es zu extremen Entwicklungen gekommen. Der totale Rückzug der Theologie auf eine individuell orientierte Heilslehre habe zu fatalen Unterscheidungen geführt, z. B. dazu, daß es einen qualitativen Unterschied zwischen Christen und anderen Menschen gebe. Von hier aus seien Kompromisse oder Zusammenarbeit mit Nichtchristen kaum mehr möglich gewesen. Alles, was in der Welt geschehe, sei hiernach vom Satan. Die Fragen, um die man sich damals gestritten habe, seien im wesentlichen:

- Ist die Welt vom Satan beherrscht oder steht sie unter dem Regiment Gottes?
- Ist die menschliche Natur total der Sünde verfallen oder reflektiert sich in ihr nicht auch der Schöpfer?
- Stehen sich Gläubige und Ungläubige, Christen und Nichtchristen, Kirche und Gesellschaft nur feindlich gegenüber oder sind sie in einem übergreifenden Zusammenhang nicht auch miteinander verbunden?
- Sind Glaube und Moral strikt voneinander zu trennen oder sind sie miteinander verbunden?

Heute sei eine Theologie nötig, die eher dogmatisch-systematisch als exegetisch, mehr christologisch und trinitarisch als nur soteriologisch ausgerichtet sei. Drei Themenbereiche wurden angesprochen:

- Die Lehre von der Inkarnation: Hier gehe es darum, daß nicht nur der einzelne Mensch in den Blick komme, sondern auch die Gesellschaft, die Natur, die Welt.
- Die Lehre vom Kreuz: Hier gehe es nicht nur um persönliches, sondern auch um soziales Evangelium. Das Kreuz sei in seiner Bedeutung nicht nur soteriologisch, sondern auch kosmologisch auszulegen.
- Die Lehre von der Inspiration des Heiligen Geistes: Hier gehe es darum, daß dies nicht nur individuell bzw. partikular, sondern auch universal zu verstehen sei.

Bei derselben Begegnung war noch ein Hinweis von Bischof Ding interessant. Anders als in jüngerer Zeit in Europa gehe es in China nicht um einen christlich-marxistischen Dialog. In China sei vielmehr das Thema Religion innerhalb der Sozialwissenschaften ein wichtiges Thema geworden. Für die christliche Theologie gehe es nun darum, sich an der sozialwissenschaftlichen Arbeit am Phänomen „Religion" zu beteiligen, um aufzuzeigen, inwiefern Religion Opium sei und in-

wiefern nicht, inwiefern atheistische Propaganda nützlich oder schädlich sei. Wichtig sei auch, daß der im marxistischen Sprachgebrauch sogenannte philosophische Idealismus differenzierter gesehen werden müsse und nicht einfach nur abgelehnt werden dürfe.

Theologische Neuansätze? Mehr als Andeutungen haben wir bei diesem kurzen Besuch nicht in Erfahrung bringen können. Die Richtungsanzeigen sind aber deutlich genug: die Entschlossenheit, die Situation im heutigen China anzunehmen sowohl im Blick auf die politisch-gesellschaftlichen Verhältnisse wie auch im Blick auf eigene kulturelle Traditionen Chinas. Wenn es früher geheißen hat, daß Christ-Sein und Chinese-Sein sich gegenseitig ausschließen, so geht es heute darum, sich selbst und anderen zu zeigen, daß ein guter Christ auch ein guter Chinese sein kann. Das gilt für die Arbeit an der Basis der Gemeinden ebenso wie für die zu bewältigenden ungeheuren kirchenpolitischen Aufgaben, und es gilt für die Theologie.

Bewertung

Unsere Delegation wurde offenbar nicht nur bei unseren Gastgebern, sondern auch bei den Behörden des Landes als relativ hochrangig angesehen. Es hat den Christen in China offenbar ganz einfach gut getan, einen solchen Besuch zu haben. Dies wurde uns jedenfalls wiederholt gesagt. Der Besuch hat wie andere Besuche aus der Ökumene gewiß dazu beigetragen, das Ansehen der protestantischen Minderheit, die lediglich 0,3 Prozent der Gesamtbevölkerung beträgt, zu heben. Eine Situation auf dem Lande mag das verdeutlichen. Von Shanghai aus besuchte ein Teil unserer Delegation den Ort Shengze mit etwa 30 000 Einwohnern im Landkreis Souzhou. Im Ort selbst gibt es nur eine winzige christliche Minderheit. Hierzu kommen kleinere Gruppen in der Umgebung, die sich an bestimmten Versammlungsorten treffen. Die Kirche in Shengze ist hinter einem Innenhof verborgen und erinnert eher an eine größere Werkstatt. Am Tag vor unserem Besuch hatten sich in dieser Kirche Vertreter der umliegenden Versammlungsorte getroffen. Ein Teil von ihnen, so viel die Kirche fassen konnte, blieb einen Tag länger, um uns in einem Gottesdienst begrüßen zu können. Danach wurden wir vom Direktor persönlich durch die Spinnerei und Weberei des Ortes geführt. Man kann ahnen, was dieser Besuch, der in dem Ort Shengze kaum übersehen werden konnte, für die kleine evangelische Gemeinde bedeutete.

Mit dem Besuch einer Delegation des Chinesischen Christenrates bei uns und unserem Besuch in China hat ein neues Kapitel ökumenischer bilateraler Beziehungen seinen Anfang genommen. Es wird wichtig sein, darauf zu achten, „daß sich diese Beziehungen auf der Grundlage gleichberechtigter Partnerschaft entwickeln, in der nicht einer den anderen beeinflussen will, sondern sich durch Geben und Nehmen sowie beiderseitiges Lernen eine Gemeinschaft aufbaut, die durch feste Bande der Freundschaft gehalten wird" (so der Ratsvorsitzende der EKD in seinem Bericht für die Lutherischen Monatshefte).

Hermann Göckenjan

Chronik

Die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) hielt Mitte Dezember in Iserlohn die zweite von vier Konsultationstagungen zu den Lima-Konvergenzen ab. In der Abschlußerklärung wird den Mitgliedskirchen empfohlen, die Lima-Dokumente den gegenseitigen Dialogen zugrunde zu legen. Der Rezeptionsprozeß könne sich allerdings in einen Rekonfessionalisierungsprozeß verwandeln, wenn man die Lima-Dokumente konfessionell rezensiere und von ihrer Einbettung in den apostolischen Glauben absehe. Die 3. Konsultation soll vom 25.–27.5.1985 in Görlitz/DDR stattfinden.

Der „gemeinsame Glaube" und die noch bestehenden Differenzen waren Anfang Januar in Kappel/Schweiz die Themen der 2. Session innerhalb des 2. Dialogs zwischen dem Einheitssekretariat und dem Reformierten Weltbund. Die 1. Session des 2. Dialogs hatte 1984 dem Echo auf das Abschlußdokument des 1. Dialogs (1975–77) „Die Gegenwart Christi in Kirche und Welt" gegolten.

Am 25.1. hat Papst Paul Johannes II. für die Zeit vom 25.11.–8.12.85 eine außerordentliche Vollversammlung der Bischofssynode einberufen, um 20 Jahre nach Abschluß des Zweiten Vatikanischen Konzils die „außergewöhnliche Atmosphäre kirchlicher Gemeinschaft" während des Konzils wieder lebendig zu machen. Es sollen Erfahrungen und Informationen über die Anwendung des Konzils ausgetauscht und die „weitere Vertiefung und ständige Einbringung" des Konzils in das Leben der Kirche „auch im Licht der neuen Erfordernisse" vorangebracht werden.

An der Generalversammlung des seit 1973 bestehenden Mittelöstlichen Kirchenrates (MECC) Mitte Februar in Nikosia/Zypern nahm auch eine Delegation aus dem Vatikan teil. Für die Zukunft wurde eine enge Kooperation vereinbart. Der Generalsekretär Gabriel Habib wurde in seinem Amt bestätigt. Er ging in seiner Rechenschaft u.a. auf die Notwendigkeit eines Dialogs zwischen Moslems und Christen ein. Das humanitäre Engagement des Rates, u.a. für die palästinensischen Flüchtlinge, wurde allgemein gebilligt.

Auf einen Zeitplan für eine stufenweise Annäherung haben sich Anfang Februar 23 Kirchen, darunter die römisch-katholische, in Großbritannien geeinigt. Die Initiative zu diesem ökumenischen Prozeß war im Frühjahr 1984 von der Vollversammlung des Britischen Kirchenrates (BCC) ausgegangen.

Die Generalsynode der Kirche von England billigte den ersten Arbeitsbericht der anglikanisch/röm.-kath. Dialogkommission (ARCIC). Dieser Bericht war 1982 in der Glaubenskongregation auf erhebliche Vorbehalte gestoßen. Die anglikanische Zustimmung war von der Forderung nach „deutlichen Signalen an die katholischen Brüder" begleitet, daß der universale Primat des Papstes und die päpstliche Unfehlbarkeit als unvereinbar mit anglikanischen Positionen anzusehen seien.

In der (beim Papstbesuch im Nov. 1980) ins Leben gerufenen Gemeinsamen Ökumenischen Kommission hat man sich auf eine Erklärung verständigt, daß die Verwerfungen der Reformationszeit den heutigen Partner nicht mehr treffen. Der Ratsvorsitzende

der EKD, Landesbischof D. Lohse, äußerte am 6.1. die Hoffnung, daß die Arbeit an dem entsprechenden Dokument noch 1985 abgeschlossen werden kann.

Zwischen der EKD und der Alt-Katholischen Kirche fanden am 18./19.12. Gespräche statt, die mit dem Ergebnis endeten, den zuständigen Kirchenleitungen die öffentliche Erklärung gegenseitiger Gastbereitschaft bei der Feier des Herrenmahls vorzuschlagen.

Ein gemeinsames Arbeitsprojekt wollen die beiden kirchlichen Zusammenschlüsse innerhalb der EKD, die Arnoldshainer Konferenz und die VELKD, starten. Darin soll das Verhältnis des christlichen Glaubens zu anderen Religionen untersucht werden, eine Notwendigkeit, die sich besonders aus der starken Zunahme islamischer Bevölkerungsgruppen ergibt.

Zwischen dem Bund Evangelischer Kirchen in der DDR und dem Bund Ev.-Freikirchlicher Gemeinden in der DDR sind Gespräche über die Taufe aufgenommen worden. Ein Briefwechsel der Partner zu diesem Themenkomplex soll demnächst veröffentlicht werden.

Bei einem ökumenischen Gottesdienst gedachten am 23.1. in Plötzensee der Westberliner ev. Bischof Martin Kruse und der kath. Bischof von Berlin, Kardinal Meisner, der 2600 bis 2900 Menschen, die dort durch das NS-Regime ermordet wurden. Sie betonten dabei die Notwendigkeit, sich beispielhaft einzelner Opfer zu erinnern, um der Gemeinschaft der Märtyrer insgesamt gedenken zu können.

In einem Gottesdienst in Essen vollzogen Kirchengemeinden und Aktionsgruppen aus dem Bereich der Evangelischen Kirchen im Rheinland und in Westfalen einen Bundesschluß mit den von der Zwangsumsiedlung bedrohten Christen des südafrikanischen Dorfes Kwa Ngema. Zu solchen Solidaritätsaktionen hatte im November 1984 der Südafrikanische Kirchenrat aufgerufen.

Die Errichtung eines Instituts für Orthodoxe Theologie hat der Freistaat Bayern beschlossen. Das neue Institut, das der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München angehört, ist das erste seiner Art in Westeuropa. Dem Institut ist ein Lehrstuhl für Orthodoxe Theologie zugeordnet, dessen Inhaber, Prof. Dr. Dr. Theodor Nikolaou, zum Leiter des Instituts bestellt wurde.

Von Personen

Der frühere US-Präsident Jimmy Carter wurde mit dem methodistischen Friedenspreis 1985 ausgezeichnet.

Zum Neujahrstag 1985 konnte der Patriarch der Koptischen Orthodoxen Kirche in Ägypten, Shenouda III., aus der 1981 von Präsident Sadat verhängten Verbannung zurückkehren und seine Aufgaben wieder voll übernehmen.

Erzbischof Feodosij, bisher Bischof von Smolensk und Wjasma, wurde am 27. Dezember anstelle des zum Bischof von Sverdlovsk ernannten Erzbischofs Melchisedek zum Exarchen des Moskauer Patriarchats in Ber-

lin und Mitteleuropa ernannt. Zu seinem Amtsbereich gehören auch die Diözesen Düsseldorf, München und Wien.

Erzpriester Vitalij Borovoj, langjähriger Vertreter des Moskauer Patriarchats beim ÖRK, wurde zu einem der Vizepräsidenten des Kirchlichen Außenamtes in Moskau ernannt. Sein Nachfolger beim ÖRK wurde der bisherige Vizepräsident Bischof Sergij.

Metropolit Emilianos, langjähriger Vertreter des Ökumenischen Patriarchats Konstantinopel beim ÖRK, ist in den Ruhestand getreten. Sein Nachfolger wurde Erzpriester George Tsetsis, ebenfalls schon seit 1964 Mitarbeiter im Stab des ÖRK.

Gunnar Stålsett, bisher Dekan der Lutherischen Kirche von Norwegen, wurde an Stelle des altershalber ausscheidenden US-Amerikaners Carl H. Mau zum neuen Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes gewählt. Er wird sein Amt im September 1985 antreten.

Adam Lopatka, Minister für Kirchenfragen in Polen, besuchte zusammen mit Bischof Janusz Narzynski und Andrzej Wojtowicz auf Einladung der EKD im Januar die Bundesrepublik Deutschland.

Die Universität Bern hat im Dezember 1984 dem Erfurter Propst Heiner Falcke die Würde eines Ehrendoktors verliehen.

Am 20. Januar wurde Ernesto Cardenal, Dichter und Kultusminister seines Landes, 60 Jahre alt.

Der Bischof der Evangelischen Kirche A.B. in Rumänien (Siebenbürgen), Albert Klein, beging am 16. März seinen 75. Geburtstag.

Der luth. Kirchenhistoriker Professor Woldemar Gastpary, von 1965–81 Rektor der Christlichen Theologischen Akademie in Warschau und ehem. Mitglied des deutsch-polnischen Kontaktausschusses, ist am 22. Dezember 1984 im Alter von 76 Jahren verstorben.

Dr. Norman Goodall, von 1961–1963 Beigeordneter Generalsekretär des ÖRK, starb am 1. Januar 1985 im Alter von 88 Jahren in Oxford. Seine größte Leistung war der Zusammenschluß des Internationalen Missionsrates mit dem ÖRK 1961 in Neu-Delhi.

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 15. 3. 1985)

I. *Ökumenischer Rat der Kirchen*

Die Doppelausgabe der Monatszeitschrift des ÖRK One World, No. 1 + 2/1985 enthält auf über 60 Seiten ein interessantes Portrait in Wort und Bild der Arbeit des ÖRK nach Vancouver. Neben einführenden Artikeln werden die Vorgänge in den verschiedenen Einheiten und Unterheiten detailliert nachgezeichnet.

The Ecumenical Review, No. 1/1985, ist als Festschrift dem bedeutenden Beitrag von *Paul Abrecht* gewidmet, den er in den Jahren 1948–83 im ÖRK in der Abteilung „Kirche und Gesellschaft" geleistet hat. Zu Teil I unter dem Stichwort „History and Reminiscences" gehören Beiträge von *W. A. Visser 't Hooft, C. L. Patijn, Egbert de Vries, M. M. Thomas* u. a., die sich mit der

Geschichte des ÖRK und seinen Aktivitäten von „Kirche und Gesellschaft" beschäftigen. In Teil II „Issues in Church and Society" werden besondere Fragestellungen dieses Bereiches aufgegriffen. Hier finden sich Beiträge über regionale Studien, zu wirtschaftlichen, wissenschaftlichen und ethischen Problemen bis hin zu mehr allgemeinen Ausführungen über theologische und ethische Herausforderungen.

II. *Zur Lima-Rezeption*

Themenheft mit Beiträgen von *F. Beißer, E. Herms, R. Slenczka* und *E. Volk,* Kerygma und Dogma, Heft 1/1985.

A. Pohl, W. Popkes u. a. in der baptistischen Zeitschrift Theologisches Gespräch, 1/1985, 22–32.

U. Kühn, „TEA – Stationen auf dem Weg zur Einheit der Kirche", Ökumenisches Forum, Graz, 7/1984, 7–22.

U. Ruh, „Im Spannungsfeld von Gemeinde und Amt. Zum Stand der katholischen Amtsdiskussion", Herder-Korrespondenz, 3/1985, 130–133.

J. Track, „TEA", Nachrichten der Ev.-Luth. Kirche in Bayern, 23–24/1984, 444–448.

John H. Erickson, „Eucharist and Ministry in Bilateral and Multilateral Dialogue", St. Vladimir's Theological Quarterly, 4/1984, 287–294.

III. *Ökumenische Bewegung*

„Einheit in Sicht? Die Ökumene 20 Jahre nach dem Konzil", Dritte Ökumenische Akademie mit Beiträgen u. a. von *H. Fries, G. Wenz, H. A. Frei, W. Nausner, G. Larentzakis,* Ökumenisches Forum, Graz, 7/1984, 59–147.

E. Lanne, „Le Décret sur l'Oecuménisme vingt ans après", Irénikon, 4/1984, 451–468.

G. Reese, „Konziliare Analysen. Der Beitrag der ökumenischen Bewegung zu einer unerläßlichen theologischen Aufgabe", Junge Kirche, 1/1985, 3–12.

P. Amiet, „Der orthodox-altkatholische Dialog", Internationale Kirchliche Zeitschrift, 4/1984, 195–202.

G. Wenz, „Anglikaner und Lutheraner sollten Freunde sein. Gespräch mit Erzbischof Robert Runcie (Canterbury)", Lutherische Monatshefte, 1/1985, 20–23.

IV. *Weitere beachtenswerte Beiträge*

St. Vladimir's Theological Quarterly, No. 3/1984, dokumentiert eine Auseinandersetzung amerikanischer Theologen mit den neueren trinitätstheologischen Überlegungen von Jürgen Moltmann, die ihren Niederschlag u. a. in Moltmanns Buch „Trinität und Reich Gottes" gefunden haben: *J. Moltmann,* „The Unity of the Triune God" und Erwiderungen von *John B. Cobb Jr.,* einem führenden Vertreter der neueren amerikanischen Prozeßtheologie, von *Susan Thistlethwaite,* einer Vertreterin feministischer Theologie, sowie von *John Meyendorff,* einem orthodoxen Theologen.

Aus Anlaß des 100jährigen Jubiläums evangelischer Mission in Korea widmet International Review of Mission ihr Januarheft 1985 der *Missionsgeschichte in Korea.* Die Beiträge stammen alle von Theologen aus Korea, die das Verständnis der

eigenen kirchlichen Vergangenheit sowie die Entwicklung des christlichen Glaubens in einer sich rasch verändernden Gesellschaft aufzuzeigen versuchen.

H. Brandt, „Kirche von den Armen her – Befreiungstheologie bei Leonardo Boff", Lutherische Monatshefte, 1/1985, 8–11.

A.-E. Buchrucker, „Abendmahl und Opfer. Zum gegenwärtigen Gespräch über den Opfercharakter des Herrenmahls", Lutherische Theologie und Kirche, 4/1984, 149–170.

P. Parré, „L'Eucharistie dans le Rapport Final d'ARCIC I", Irénikon, 4/1984, 469–489.

G. G. Blum, „Oikonomia und Theologia", Ostkirchliche Studien, 4/1984, 281–301.

„Eschatologie" als Themenheft mit Beiträgen von *U. v. Balthasar, W. Kaspar, L. Scheffczyk* u. a., Internationale katholische Zeitschrift, 1/1985.

P. Nørgaard-Højen, „Das Papstamt bleibt bestimmend – zur Revision des katholischen Kirchenrechts", Lutherische Monatshefte, 3/1985, 129–134.

Reinhardt Schmidt, „Maria – unverzichtbar für den Glauben? Die Gottesmutter als Symbol für religiöse Enttäuschung", Lutherische Monatshefte, 3/1985, 104–106.

P. von der Osten-Sacken, „Jesus, die Gemeinde und das jüdische Volk", ebd. 2/1985, 72–75.

„Jews and Judaism in Christian Education", Themenheft mit Beiträgen von *M. H. Tanenbaum, P. M. van Buren, P. Fiedler* u. a. Journal of Ecumenical Studies, 3/Summer 1984.

Neue Bücher

BARMEN UND DIE ÖKUMENE

Ev. Missionswerk (Hrsg.), Bekenntnis und Widerstand. Kirchen in Südafrika im Konflikt mit dem Staat. Dokumente zur Untersuchung des Südafrikanischen Kirchenrats durch die Eloff-Kommission. Missionshilfe-Verlag, Hamburg 1983, 560 Seiten, Brosch. DM 18,80.

Martin Stöhr (Hrsg.), Das Erbe der Bekennenden Kirche. Der prophetische Auftrag der Kirche – Symposium zu Ehren Martin Niemöllers. Haag + Herchen Verlag, Frankfurt 1983. 140 Seiten. Paperback DM 16,80.

Eberhard Bethge, Bekennen und Widerstehen. Aufsätze. Reden. Gespräche. Kaiser Verlag, München 1984. 220 Seiten. Kart. DM 28,—.

Jürgen Moltmann (Hrsg.), Bekennende Kirche wagen – Barmen 1934–1984. (Kaiser Traktate 83.) Kaiser Verlag, München 1984. 273 Seiten. Paperback DM 28,—.

Der Zusammenhang von Barmen und Ökumene wird unmittelbar deutlich in dem Buch (1), in dem zu lesen ist, wie der Südafrikanische Kirchenrat Rechenschaft gibt über sein Tun (Unterstützung der Opfer der Apartheidpolitik und Ablehnung dieser Politik als unchrist-

lich und ungerecht). Das geschieht vor einer staatlichen Kommission, vor der die Polizei als Ankläger auftritt und dabei feststellt, daß sich der Kirchenrat für sein Verhalten auf die Bekennende Kirche im Dritten Reich und auf Bonhoeffer berufe.

Dieses Buch ist eine aufregende Lektüre. Es erzählt von der Bereitschaft zum Mitleiden als einem Potential zur Veränderung ohne Haß (S. 298), von der Weigerung, Kirche und Welt zu trennen (S. 34, 292, 424), vom Bekennen des Evangeliums und dem Handeln danach in der aufgegebenen geschichtlichen Situation und von der Gemeinschaft der weltweiten Kirche Gottes (S. 341, 228). Es läßt uns erkennen, daß unser Christsein in einem globalen Horizont geschieht, in dem wir zur tätigen Verantwortung unseres Glaubens und zu einem am eigenen (Kirchen-)Leib spürbaren kritischen Nachgehen des Weges von Barmen bis heute aufgefordert sind. Das Auftreten deutscher, holländischer sowie katholischer Zeugen vor der Kommission illustriert das ebenso wie das im Anhang abgedruckte Gespräch mit E. Bethge und U. Duchrow: Südafrika, das ist mein pervertiertes Gesicht.

In der Veröffentlichung (2) gewinnt ein Dialog von Anfragen Jüngerer (aus Namibia, England, Tschechoslowakei, Deutschland) und Antworten Älterer (Beckmann, Bethge u. a.) Gestalt. Tullio Vinay schildert, welche Ermutigung die Bekennende Kirche für sie damals in Italien bedeutete, und Philip Potter geht in zwei gewichtigen Beiträgen auf den prophetischen Auftrag der Kirche ein – für Antiökumeniker ein Reizthema, für Sachwalter der Institution Kirche unangenehm, weil hier auf die im Auftrag Gottes liegende Konsequenz der gesellschaftlichen Verantwortung hingewiesen wird. Bleibt man nicht an den Stich- und Reizwörtern hängen, so findet sich, was damals in Barmen und Dahlem wie heute hauptsächlich in den Kirchen der Dritten Welt gelebt und vertreten wird: daß Christsein in dem weltweiten Feld, in dem wir leben, ein Bekennen unseres Gottesglaubens verlangt, das nicht versteckt oder in einen privaten religiösen Bereich zurückgenommen werden darf, auch wenn es in Widerspruch zu herrschenden Anschauungen und Vorgängen gerät und dabei zum Widerstand werden kann oder wird.

Bekennen ist einerseits verkündigende Confessio der Kirche im Contra gegen die, die ihren Glauben bedrohen, andererseits aber auch aktuelles Einstehen im Pro, d. h. in der Verantwortung für die jeweilige Gesellschaft und ihre Opfer. Auf diese Doppelseitigkeit von Bekennen weist in faszinierender Intensität *Eberhard Bethge* hin in seinem neuesten Aufsatzband (3). Bei seinem Weg der Entfaltung des Bonhoefferschen Erbes war er auf zwei Komplexe gestoßen, denen er sich stellte und als Infragestellung unserer Theologie und unseres (Volks-)Kircheseins begriff: Holocaust und Südafrika, d. h. Rassismus.

Bethge sagt, wenn man heute das Barmer Christusbekenntnis wiederliest, könne man nicht vergessen, daß Auschwitz geschehen ist, und so fragt er in „Christologisches Bekenntnis und Antijudaismus" nach dem Defizit von Barmen I, danach, was man damit schuldig geblieben ist (S. 128). Dabei gibt Bonhoeffers Aufsatz von 1933 „Die Kirche vor der Judenfrage" erstaunliche Hinweise. Es ist zuwenig, wenn die Kirche um ihre Identität (gegen Gleichschaltung von Oben) besorgt ist, es aber an dem solidarisierenden Tatwort, an den Identifikationen mit den Opfern von unten fehlen läßt. Bethge zeigt in der

ihm eigenen luziden Weise, historische Analyse und systematische Überlegungen verschränkend, daß solchem fehlenden Mitleiden entspricht „*das* theologische Defizit von Barmen I: die erste These sagt ... nichts darüber, ob diese Christologie uns nur von den Juden trennt oder ob sie uns auch unverbrüchlich mit ihnen verbindet" (S. 137). So warnt Bethge vor einer antijudaistischen Christologie und ebenso auch vor einer doketischen Ekklesiologie, bei der die politische Aktion der einzelnen Christen getrennt wird von der verkündigenden Confessio der Kirche (S. 155).

Das Barmer Bekenntnis konzentrierte sich auf den solus Christus. Heute, so meint Bethge, geht es um das Bekennen des Unum, der Einheit des Leibes Christi. So nimmt seine Untersuchung: Status confessionis – was ist das? ihren Ausgang von der Situation der Apartheid, die eine Herausforderung von Bekenntnis, Leben und Praxis der Kirche ist, und endet mit ihr. Dazwischen untersucht Bethge das Verhalten der Kirche nach 1933 und nach 1945 an exemplarischen Vorgängen und findet eine offenkundige Entfernung der Volkskirche von heute von der damaligen Bekennenden Kirche. Der bewirkende Vorgang bestand in einem beschämenden Abrücken vom status confessionis, davon, sich in der gegebenen Situation auf seinem Glauben behaften zu lassen, was sich dann in der Undeutlichkeit (S. 129) und Folgenlosigkeit (S. 75f) des Stuttgarter Schuldbekenntnisses zeigte. Die Beiträge zu „Bekennende Kirche wagen – Barmen 1934–1984" (S. 4) haben bis zum Schlußwort des Herausgebers Moltmann ihre geheime Mitte in dem Aufruf, das, was wir im Bekenntnis sagen, auch zu tun und zu verwirklichen.

Martin Rohkrämer macht in einem geschichtlichen Abriß der Vorgänge um Barmen deutlich, daß das abgelegte Bekenntnis erst in Dahlem zu seiner praktischen Entscheidung kommt, daß also ein „Barmen ohne Dahlem, das heißt ohne kirchliche Konkretisierung" (S. 3, 121 – Bethge) das Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Herrn aller Bereiche unseres Lebens unglaubwürdig macht.

Berthold Klappert bestätigt das in der theologischen Studie „Barmen I und die Juden", in der er entfaltet, daß das eine Wort Gottes der Jude Jesus Christus ist und daraus auch die Unvergänglichkeit des Israelbundes folgt. Nicht nur ist eine „offene Christologie im Kontext des Judentums" (S. 121) verlangt, sondern auch als zweiter vom Bekenntnis her geforderter Schritt (S. 65) eine beherzte Neuorientierung des Verhaltens der Kirche, die dem Antisemitismus (und dem Rassismus) als „Kennzeichen der Gegenkirche und des Unrechtsstaates" (S. 99) widersteht. Klapperts Überlegungen berühren sich mit denen von Bethge, nur daß sein theologischer Gewährsmann Karl Barth ist (von dessen „Eine Schweizer Stimme 1938–1945" man sich eine Neuedition wünscht).

Wenn Helmut Simon („Die zweite und die fünfte These der Barmer Erklärung und der staatliche Gewaltgebrauch") fragt, was eigentlich das Christuszeugnis und die darin geoffenbarte Gerechtigkeit Gottes für den Bereich der menschlichen Rechtsordnung bedeuten (S. 199), so geschieht das zunächst in Beziehung zur eigenen rechts- und sozialstaatlichen Demokratie (S. 207ff). Doch spielen für ihn ökumenische Anstöße, ja eine „ökumenisch-eschatologische Theologie der Veränderungen" (S. 194 sowie 204) eine wichtige Rolle. Weil politisches Handeln immer nur ein Prozeß von trial and error ist (S. 200,

218) und im Licht der Gerechtigkeit Gottes jede menschliche Rechtsordnung höchst vorläufig und stets verbesserungsbedürftig ist, sind pragmatische aus der Ökumene stammende Entscheidungsverfahren hilfreich (S. 205).

Ulrich Duchrow (Bekennende Kirche werden – 1934 und 1984 [Barmen III]) greift auf einen von Bethge in Erinnerung gerufenen Dreischritt zur Erfassung von status confessionis zurück: Erkennen, feststellen, beantworten (dem Bethge noch das Pro eines solidarischen Eingreifens für Menschen, die Opfer werden, anfügt, S. 3, 79). Damit versucht Duchrow „Ansätze bekennender Kirche 1984 im Licht von Barmen III" (S. 128ff) herauszuarbeiten. Er findet christliches Bekennen herausgefordert in den Situationen der Apartheid, der Massenvernichtungsmittel und einem massenmordenden Weltwirtschaftssystem. In ähnlicher Weise zieht er auch eine Linie von den Verwerfungssätzen von Barmen III zu heutigen Häresien, die im Mißbrauch des Machtzuwachses (Ausbeutung der Zweidrittelwelt, Diskriminierung der Frauen, Militarisierung und Zerstörung der Natur) erscheinen. Angesichts dessen eröffnet nur die je eigene Buße (ich bin selbst bereit, die Kosten mitzutragen, S. 174) den Blick auf die gegenseitige Verbindung im Leibe Christi, die in einem konziliaren Bekenntnisprozeß des Bundesvolkes Gottes Gestalt gewinnt. Ein solcher konziliarer Bekenntnisprozeß wurde in Vancouver gefordert (Bericht aus Vancouver S. 116, 261f), „durchaus in dem Sinn, den Bonhoeffer mit dem ‚Evangelischen Konzil' vor Augen hatte", wie Duchrow meint (S. 176).

Barmen und die Ökumene: Ich finde nun in den – knapp genug referierten – Arbeiten, daß einmal die Ökumene die Impulse von Barmen aufgenommen hat in ihr Kirchesein als von Christus gesandte und mit den Armen solidarisch werdende Gemeinden. Zum anderen, meine ich, haben die erwähnten deutschen Stimmen verstanden, daß wir Christen in Deutschland von der Ökumene zur Verwirklichung des im Barmer Bekenntnis Gesagten herausgerufen sind. Dazu leisten diese Veröffentlichungen einen ermutigenden Beitrag.

Manfred Kriessler

ZEUGENSCHAFT

Minjung. Theologie des Volkes Gottes in Südkorea. Hrsg. von Jürgen Moltmann unter Mitarbeit von Günter Baum und Park Jong-Wha. Mit einem Beitrag von Kurt Scharf. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1984. 250 Seiten. Kart. DM 28,—.

Lange hat man darauf warten müssen, daß auch deutschen Lesern authentische Zeugnisse der koreanischen Minjung-Theologie zugänglich gemacht wurden. Herausgebern und Verlag ist dafür zu danken, daß und wie sie es getan haben. Leicht war die Aufgabe nicht, da als Vorlage immerhin drei unterschiedliche Sammlungen von Texten zur Verfügung standen – eine erste englische (Singapore 1981), eine koreanische (Seoul 1982) und eine amerikanische (Maryknoll 1983). Die Entscheidung der Herausgeber, eine aus dem Koreanischen übersetzte Neufassung vorzulegen, rechtfertigt die Wartezeit, wenngleich die deutsche Version nun wieder ein eigenes Gesicht trägt. Sie konzentriert sich auf Beiträge mit unmittelbarem Quellenwert, bevorzugt daher auch deutlich die beiden Minjung-„Pioniere" Ahn Byung Mu und Suh Mam Dong (der noch vor seinem

Tod im Juli 1984 sein Plazet für die Auswahl geben konnte). Durch die zusätzliche Aufnahme eines Beitrags von Ham Sok-Hon, dem „koreanischen Gandhi", wird besonders bedeutsame einführende Hilfe geboten. Auch die Illustrationen und Zwischentexte sind nur in der deutschen Fassung enthalten, während allerdings das Fehlen von Registern die Brauchbarkeit des Bandes als eines Arbeitsbuchs spürbar beeinträchtigt.

Man sollte wissen, daß die Autoren aus den beiden konkurrierenden presbyterianischen Kirchen, der kleineren PROK und der größeren PCK, nicht mehr wie in den früheren Ausgaben etwa paritätisch vertreten sind, sondern im Verhältnis 5:1 zugunsten der PROK (der auch der hervorragende Übersetzer Park Jong-Wha angehört). Dies entspricht aber der tatsächlichen Lage; denn nur in der PROK hat die Minjung-Theologie eine dominierende Stellung. Dieser Umstand kann zwar verdrängt werden, was auch in diesem Band aus begreiflichen Gründen nicht selten geschieht und z. B. im Hinblick auf die Interpretation des „Volkes Gottes" nicht ohne Folgen ist, sollte jedoch für ein sachgemäßes Verständnis der ökumenischen Situation in Korea nicht ignoriert werden.

Auf den Versuch, im hier vorgegebenen Rahmen vom Inhalt des Bandes einen halbwegs adäquaten Eindruck zu geben, muß der Rezensent leider verzichten, zumal wenn er, gemäß Jürgen Moltmanns Vorwort, so „verstehen" will, daß er zusammen mit den koreanischen Theologen „an ihrer und unserer Befreiung" zu arbeiten befähigt wird, daß er also „global denkt und lokal handelt" (S. 11). Vorschneller Identifikation mit der Minjung-Theologie, ihren überaus komplexen realhistorischen, religionsgeschichtlichen, theologischen und kirchenpolitischen Voraussetzungen und Implikationen ist jedenfalls eher zu mißtrauen. Es ist nicht das geringste Verdienst dieser keineswegs homogenen Sammlung, daß sie, wenn man denn ihren kontextuellen Charakter ernst nimmt, dazu gerade nicht animiert, sondern dem Leser zunächst einmal ein nicht geringes Maß von Hör- und Lernbereitschaft, Mitdenken und Mitmeditieren abverlangt. Mit-leiden wäre gewiß besser und sachgerechter. Wer aber will das aus der Distanz im Ernst für sich in Anspruch nehmen? Es wäre schon viel, wenn wir unter dem Eindruck dieser Sammlung akzeptierten, daß, wie es Hermann Brandt kürzlich im Blick auf Lateinamerika gesagt hat, das Evangelium auch dort wirkt, „wohin die Elle unserer europäischen Theologie nicht mehr reicht".

Hans-Werner Gensichen

Sie leben im Herzen des Volkes – Lateinamerikanisches Martyrologium. Hrsg. vom Instituto Histórico Centroamericano. Mit einem Vorwort von Johann B. Metz. Patmos Verlag, Düsseldorf 1984. 215 Seiten. DM 26,—.

Diesem Märtyrerkalender aus Lateinamerika ist ein Ausspruch des Erzbischofs von San Salvador Oscar A. Romero aus dessen Karsamstagspredigt 1979 vorangestellt: „Gott sei Dank haben wir Seiten des Martyriums nicht nur in der vergangenen Geschichte, sondern auch in der gegenwärtigen Stunde. Da gibt es Priester, Ordensschwestern, Katecheten, einfache Landsleute, die ermordet wurden, abgehäutet, das Gesicht entstellt, zerstückelt, verfolgt, weil sie dem einzigen Gott und Herrn treu waren."

Von diesen Märtyrern unserer Tage aus der Kirche Mittel- und Südameri-

kas, die sich zu den armen, ausgebeuteten, um Befreiung ringenden, leidenden Volksmassen bekehrt hat, von diesen Glaubenszeugen der Kirche der Armen spricht dieses Buch, Seite für Seite, Kalendertag um Kalendertag. Ein Beispiel: „5. Mai Isaura Esperanza ‚Chaguitta', El Salvador, Katechetin, Mitglied der Legio Mariä und des Volkskomitees von Villa Dolores, El Salvador. Aus innerer Glaubensbezeugung beteiligt sie sich immer mehr am Kampf ihres Volkes. Eines Nachts, sie ist gerade zu Hause im Kreis der Familie und macht den Fladenteig an, bricht eine Gruppe der Sicherheitskräfte in Zivil in die Wohnung ein. Die Familie muß sich mit dem Gesicht zu Boden strecken, während Isaura niedergeschossen wird. Bereits tot, wird sie noch entsetzlich zertrampelt. Die Basisgemeinden, die Volksorganisationen und die Bevölkerung der Ortschaft bestatten ‚Chaguitta', tragen ihre Botschaft weiter, gewillt, den Kampf fortzusetzen und ihrem Beispiel zu folgen. †1980" (S. 90).

In dieser ruhigen, protokollierenden Sprache erfahren wir vom Glauben und vom Leiden der Menschen in Lateinamerika, die in unserer Zeit dem Ruf des Evangeliums gehorchen und Jesus Christus nachfolgen. Die Namen, die Gedenktage, an die erinnert wird, sind nur ein Bruchteil der tatsächlichen Opfer einer vor unseren Augen geschehenden Verfolgung von Christen – durch Christen, durch Menschen, die ihrerseits getauft sind und deren Anführer sich auf die Verteidigung der „christlichen" Werte von Familie, Ordnung, Privateigentum gegen die subversiv vorgehenden „kommunistischen" Mächte berufen.

Eine besondere eindringliche Sprache sprechen die zwölf Graphiken von Maximo Ceredo Barredo, die als Illustrationen die Monate begleiten: so geht es der Kirche der Armen heute, auch wenn wir uns in einem „emotionalen Eurozentrismus" (J. B. Metz in seinem Vorwort) dagegen empfindungslos machen. Man sollte mit diesem Buch längere Zeit, ein Jahr und mehr, umgehen, damit wir die „Wolke der Glaubenshelfer" (Hebräer 11) gewahr werden. Noch einmal J. B. Metz im Vorwort: Das Buch „enthält die Aufforderung, das Christentum in der beruhigten Gestalt bürgerlicher Religion zu überwinden und ein Christentum der Nachfolge an der Seite derer zu leben, die die Privilegierten bei Jesus waren. Nach Pascal ist ‚immer Gethsemane, immer schlafen alle. Und immer liegt Christus im Todeskampf'. Dieses Buch vermittelt eine Ahnung von der Aktualität der Leiden und der Agonie Christi mitten unter uns. Sehen wir zu, daß wir nicht umstandslos zu den Schlafenden von Gethsemane gehören und daß wir uns, trotz unseres vielgepriesenen Entwicklungsniveaus, nicht zu einer besonderen Gattung von Analphabeten entwickeln: zu Analphabeten der Empfindsamkeit gegenüber dem Schmerz in der Welt" (S. 12). Paul Gerhard Schoenborn

Jörg Hildebrandt / Christine Müller (Hrsg.), Taizé – Wege der Versöhnung. Gegenwart einer Gemeinschaft. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin (Ost) 1984. 173 Seiten. Kart. M 6,40 (Auslieferung: Luther Verlag, Bielefeld).

Dieses von Jörg Hildebrandt / Christine Müller in Zusammenarbeit mit der Communauté de Taizé herausgegebene Buch dient vor allem dem Wunsch von Gemeinden in der DDR, Genaueres „über die ökumenische Gemeinschaft der Brüder von Taizé" (S. 5) zu erfahren.

Zugleich fördert es deren Anliegen, dort „einem größeren Kreis von Christen ... die Hoffnung vieler auf einen ‚Frühling der Kirche' bekanntzumachen" – nicht im Sinne von „religiöser Renaissance", sondern gemeint als „Versöhnung zwischen den zerstrittenen Konfessionen" (a. a. O.).

Das in der DDR offenbar vorhandene nicht geringe Interesse wurde vor allem dadurch geweckt, daß Dresden, Leipzig, Erfurt, Schwerin und Magdeburg Stationen waren auf dem 1980 begonnenen „Pilgerweg der Versöhnung" (vgl. S. 21f, 40ff).

Das Faszinierende, was da in dem kleinen burgundischen Dorf – dynamisch und vorläufig – geschieht und von ihm ausgeht, läßt sich in Texten, auch in Fotos, die der Publikation beigegeben sind, nur unvollkommen darstellen. Doch vermitteln die in diesem Band zum Abdruck gelangenden Tagebuchnotizen, Meditationen, Gebete und die „Regel von Taizé" ein Stück weit Einblick in ein christliches Leben, für das Authentizität ein, wenn nicht das Schlüsselwort darstellt. Von daher begründet sich wohl auch das ausgeprägte Interesse evangelischer Christen in der DDR. Hd.

DIALOG

Das Amt der Kirche und die kirchlichen Ämter. Ein Arbeitspapier der Evangelisch/Römisch-katholischen Gesprächskommission der Schweiz. Mit einer französischen Zusammenfassung. 69 Seiten. sfr. 4,–, ab 10 Exemplaren sfr. 3,–. Beziehbar durch: Sekretariat des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, Sulgenauweg 26, 3000 Bern 23, und Sekretariat der Schweizer Bischofskonferenz, Avenue du Moléson 30, 1700 Freiburg.

Der als Sonderdruck aus der Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie Heft 3/1984 erschienene Text wurde in der Evangelisch/Römisch-katholischen Gesprächskommission der Schweiz in den Jahren 1974–1981 erarbeitet. Er berücksichtigt alle bis dahin erschienenen Konvergenztexte zum Amt, nicht mehr jedoch „Das geistliche Amt in der Kirche" (1981) und „Taufe, Eucharistie und Amt" (1982).

Wer sich deswegen an die sprichwörtliche Behäbigkeit bestimmter Schweizer Kantone erinnert fühlt und der Publikation nur noch dokumentarischen Wert beimißt, liegt völlig falsch. Dieses Schweizer Gesprächsergebnis wird im Gegenteil desto mehr Bedeutung gewinnen, je mehr sich bei der Rezeption des Amtsteils von Lima zeigt, daß die gleichen Aussagen der reformatorischen Seite zu weit gehen, die für die römisch-katholische und orthodoxe Kirche als viel zu minimalistisch gelten. In diesem Zusammenhang dürfte an Bedeutung wachsen, wie das Dokument den Grundauftrag der Kirche, das „Amt der Versöhnung" beschreibt und was es als Teilhabe jedes Christen daran aussagen kann. Wegweisend dürfte besonders die neue Perspektive von „Anerkennung der Ämter" werden, nach der Anerkennung nicht ein Fernziel darstellt, das man vielleicht nie erreicht, sondern daß sie „ein Weg ist, auf dem man sich schon befindet, wenn man nur ernsthaft begonnen hat, auf das Ziel zuzugehen". Von diesem Verständnis gegenseitiger Anerkennung der Ämter her ist es dann auch möglich, Formen synodaler Zusammenarbeit zu entwickeln, bei denen die Beauftragten zwar noch verschie-

dene Kirchen vertreten, aber doch eine gemeinsame kirchliche Leitungsaufgabe wahrnehmen. Vo.

Wenzel Lohff, Die Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa: Leuenberger Konkordie. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt 1985. 23 Seiten. Geh. DM 3,50.

Was die Verbreitung der Leuenberger Konkordie angeht, hatten die beteiligten Kirchen mindestens im deutschsprachigen Raum keine glückliche Hand. Selbst für die Ökumenische Centrale war ihr Wortlaut für anfragende Interessenten nur sehr mühsam zu beschaffen. Kürzlich haben wieder fünf Ökumenische Institute Europas in einem Memorandum auf die Bedeutung der Konkordie hingewiesen (epd-Dokumentation 49a/1984). Um so mehr ist es zu begrüßen, daß der volle Text jetzt zusammen mit einer Einführung von Wenzel Lohff in einer handlichen Ausgabe vorliegt, die auch den Fortgang der Lehrgespräche skizziert und auf die wichtigste Literatur hinweist. Vo.

Elias Zoghby, Den zerrissenen Rock flicken... Wie lange wollen Katholiken und Orthodoxe noch warten? Verlag Bonifatius Druckerei, Paderborn 1984. 184 Seiten. Kart. DM 14,80.

Im Kern geht es dem Verfasser Elias Zoghby, melkitischer Erzbischof von Baalbeck/Libanon, um die Propagierung und Begründung des Vorschlags einer „doppelten Gemeinschaft", einer gleichzeitigen Zugehörigkeit der mit Rom unierten Ostkirchen zur römisch-katholischen und zur orthodoxen Kirche. Nur so könne ein Weg aus der Sackgasse gebahnt werden, in die nach der Meinung des Vf.s die Union von Teilen Orthodoxer Kirchen mit Rom geführt habe. Ohne die Eröffnung einer solchen Möglichkeit stünden die unierten Kirchen in einem doppelten Schisma – dem Schisma zwischen Rom und der Orthodoxie und dem Schisma zu ihrer eigenen kirchlichen Vergangenheit. „Man bringt einen Bruch nicht dadurch in Ordnung, daß man einen neuen Bruch verursacht" (S. 11).

Das Problem der Unionen brennt Christen, die weder der römisch-katholischen noch der orthodoxen noch einer mit Rom unierten Kirche angehören, nicht sonderlich unter den Nägeln. Aufregend aber für jeden ist zu sehen, wie ein unierter Katholik im bischöflichen Rang mit der Geschichte der Entfremdung zwischen Ost und West und damit auch mit der römisch-katholischen Dogmengeschichte abrechnet. Hier ist offen von einer Revision der „Lehre des Vaticanum I über den Primat und die Unfehlbarkeit" (S. 109, vgl. S. 101) die Rede, und hier werden die Konzilien einer Teilkirche (also auch das 1. Vatikanische Konzil) als „weder ökumenisch noch unfehlbar" (S. 159) bezeichnet. Ja, nach der vom Vf. offenbar zustimmend wiedergegebenen Auffassung anderer katholischer Theologen sind die „Definitionen des Primats und der Unfehlbarkeit des Bischofs von Rom auf dem Vaticanum I wegen ihrer juristischen Formulierungen im Hinblick auf die christliche Einheit ein Unheil gewesen (S. 97). Denn der Primat, wie ihn das 1. Vatikanische Konzil lehrt, liege „jenseits der Tradition" (S. 90).

Solche Aussagen, die eigentlich eine ungeheure Provokation für die römisch-katholische Lehre darstellen, stehen aber unausgeglichen neben anderen, für die römisch-katholische Theologie weni-

ger anstößigen, ökumenisch aber wohl auch weniger hilfreichen. So erscheint mir die Tendenz, die neueren römisch-katholischen Dogmen zu nur partiell gültigen Wahrheiten zu erklären, nicht weiterzuführen. Eine Wahrheit kann doch wohl nicht nur an einzelnen Orten wahr sein, an anderen Orten aber nicht.

Wenig Schmeichelhaftes weiß der Vf. zur Gründung der Unionskirchen zu sagen, die in der Tat das Verhältnis der Orthodoxen Kirchen zu Rom heute mindestens so stark belastet wie die Abweichungen in der Lehre. Die Orthodoxen, nicht die Unierten seien die legitimen Nachfolger der alten Patriarchate (S. 65 u.ö.). Die Orthodoxen vertreten die authentische östliche Tradition, die Unionskirchen seien dagegen „Karikaturen der Einheit" (S. 60).

So finden sich in diesem Büchlein auch viele bittere Formulierungen. Eine Mischung von Engagement, Sehnsucht und Verbitterung hat den Vf. zu keiner klaren Gliederung seiner Gedanken finden lassen. Viele Gedanken und Formulierungen wiederholen sich ständig. Das macht das Buch zwar niemals langweilig – dazu ist es zu engagiert geschrieben –, aber es bringt es um seine Stoßkraft.

Daß in diesem Buch der Protestantismus nur als negative Folie erscheint (z.B. S. 25ff.), bleibt nicht ohne negative Konsequenzen. Denn die eigentlichen theologischen Fragen treten m.E. allzuweit in den Hintergrund. Die Vision einer Kirche, in der nur noch die Kompetenzen der verschiedenen Stühle interessieren, hat für mich auch Züge einer Schreckensvision.

Dennoch ist das Buch von Erzbischof Elias ein Buch, das zu lesen sich lohnt. Daß es von einem Erzbischof geschrieben wurde und auch das Imprimatur eines lateinischen Bischofs erhalten hat, zeigt, wieviel Bewegung in das katholische Denken gekommen ist.

Karl Christian Felmy

ERINNERN – BEWAHREN

Poul Georg Lindhardt, Kirchengeschichte Skandinaviens. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983. 182 Seiten. Leinen DM 58,–.

L.s skandinavische Kirchengeschichte umfaßt in vier großen Einzelkapiteln norwegische, dänische und schwedische Entwicklungen. Nur die Kirche Finnlands erhält wegen ihrer Nähe zu russischen Vorgängen in einem gesonderten fünften Kapitel ihre Würdigung. In allem handelt es sich um die Geschichte der lutherischen Staats- oder Nationalkirchen.

1. Das Zeitalter *der Reformation* bringt überall im Norden die jahrhundertelangen Entwicklungen zu territorialen Nationalkirchen zum Abschluß. Hier meint Reformation zwar immer auch den Bruch mit Rom – der nimmt sich auf dogmatischem Gebiet weniger markant aus als etwa hier auf dem Kontinent. Dafür sind die liturgischen und kirchenrechtlichen Neuansätze viel deutlicher. In dieser Entwicklung spielt der „junge Luther" keine besondere Rolle. Der Norden ist eher an Luthers kirchenpolitischen („An den Adel") und sozialethischen Schriften interessiert. Die Konzilsidee bleibt im Blick – zur Entwicklung der Nationalkirchen gehören spätmittelalterliche Ideen von Volkssouveränität und fürstlicher Kirchenmacht hinzu.

Vom Ende des 16. Jahrhunderts an werden die Auswirkungen des deutschen Luthertums in Skandinavien besonders

deutlich. Als Folge davon entsteht eine starke dogmatische, kirchenrechtliche und liturgische Uniformität. Das religiöse Leben entwickelt sich auch unter dem Einfluß katholischer und reformierter Einzelformen reich und differenziert.

2. Alle Hauptformen des Pietismus haben nach L.s Darstellung ihren Einfluß auf die nordischen Länder geltend machen können. Ohne daß dabei das überkommene dogmatische System in Frage gestellt wird, erhält die religiöse Gewißheit in individuellen Glaubensformen und in einem unerschütterlichen Biblizismus ihre Begründung. Die Schwächung des Konfessionalismus und der Durchbruch des Empirismus verleihen dem radikalen Pietismus schließlich große Entfaltungsmöglichkeiten. Hier hat der nun auch schon einsetzende Kampf gegen die nationalen Staatskirchen eine entscheidende Wurzel.

3. In L.s Arbeit nimmt der Abschnitt über das *19. Jahrhundert* den größten Raum ein. Sorgfältig zeigt L. das Zeitalter des religiösen Individualismus und der kirchlichen und außerkirchlichen Gruppenbildung. Die Forderung nach Religionsfreiheit, die Versuche, den Konfessionsstaat aufzuheben und das Verhältnis zwischen Staat und Kirche in diesen skandinavischen Ländern zu lockern – das wird von L. differenziert beschrieben. Das entscheidende Kennzeichen des Jahrhunderts sind für L. die großen Volksbewegungen, die zwar vom Pietismus herkommen, ihre Grundlage jedoch in gesellschaftlichen Strukturveränderungen hatten. Die theologischen Einflüsse verlaufen weiterhin vom kontinentalen Süden nach Norden. Im kirchlichen Leben verbindet sich ein anglo-amerikanischer Einschlag mit Gruppierungen, die gegen die wachsende Säkularisierung der Gesellschaft und des Geisteslebens angehen – in L.s Darstellung ein aufregendes Kapitel auch gar nicht lang zurückliegender Kultur- und Sozialgeschichte.

4. Die Entwicklungen im 20. Jahrhundert werden zurückhaltender beschrieben. Hier geschieht die Wertung in der überall durchschimmernden Bereitschaft, neue Wege im Geschick der vier nordischen Kirchen zur Kenntnis zu nehmen und vorsichtig zu analysieren. Der ökumenische Einschlag dieses Abschnitts überzeugt.

Ein wichtiges Buch. Es hat seine Stärke in der von den ersten Seiten an deutlich vollzogenen Einbettung der kirchenhistorischen Einzelzüge in die jeweilige nationale Gesamtgeschichte.

Hans Deppe

Alfons Skowronek (Hrsg.), Martin Luther in ökumenischer Reflexion. Symposium zum 500. Geburtstag des Reformators veranstaltet vom Lehrstuhl für ökumenische Theologie der Akademie für Katholische Theologie in Warschau, 9.–10. November 1982. Warszawa 1984. 170 Seiten.

Nicht direkt zum 500., sondern „genau am 499. Geburtstag von Martin Luther" (S. 7) veranstaltete die Akademie für Katholische Theologie dieses Symposium „in einer Kirche der Warschauer Altstadt" (S. 8) – nämlich in der „Garnisonskirche zu St. Marien, der Königin von Polen" (a. a. O.).

Der anzuzeigende Berichtsband – eine polnische Fassung ist gleichfalls vorgesehen – versammelt die Eröffnungs- und Grußworte sowie die Referate. Letztere wurden, abgesehen von A. Skowroneks Beitrag und dem nicht zum Abdruck gelangten Vortrag von Bischof Janusz Narzynski, ausschließlich von evangelischen (Reinhard

Slenczka, Gerhard Sauter und Helmut Thielicke) und katholischen (Franz-Peter Sonntag, Heinz Schütte, Otto Hermann Pesch und Johannes Brosseder) Theologieprofessoren aus der Bundesrepublik Deutschland und der DDR gehalten.

Absicht der Tagung war, den polnischen Zuhörern „ein möglichst unvoreingenommenes Lutherbild zu vermitteln" (S. 7), und das ist allemal ein löbliches Unterfangen, vor allem in einem Lande, dessen Bevölkerung zu über 90 % der katholischen Kirche angehört und in dem die antilutherische Attitüde noch gar nicht so lange der Vergangenheit angehört, zuweilen (etwa in Gestalt von Kirchenbesetzungen) bis in die Gegenwart hinein nachwirkt. Hd.

ÖKUMENISCHE PRAXIS

Peter Lengsfeld (Hrsg.), Ökumenische Praxis. Erfahrungen und Probleme konfessionsverschiedener Ehepartner. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1984. 444 Seiten. Leinen DM 98,–.

Nehmen wir das Fazit voraus: ein dringend benötigtes, ein ökumenisch hilfreiches, ein methodisch einwandfreies Buch, dem man gerade wegen dieser Eigenschaften voraussagen kann, daß es einen schweren Weg vor sich hat. Das ist zum Glück bei vielen ökumenischen Praxisfeldern anders geworden. Auf dem hier in Angriff genommenen der konfessionsverschiedenen Ehe aber sind die Tugenden, die dieses Werk auszeichnen, erst bei wenigen erwünscht. In die Breite zieht man noch immer den verhüllenden Mantel der Liebe jener klaren Sichtung vor, die sich dieses Handbuch zur Aufgabe gemacht hat. Dabei ist die Sichtung hier keineswegs Selbstzweck. Sie wird vielmehr in der Absicht unternommen zu überprüfen, 1. wie stichhaltig die Argumente sind, mit denen die „drei großen Volkskirchen" (sic!) von konfessionsverschiedener Ehe abraten; und 2. wie sich die durch diese Argumente scheinbar legitimierende Praxis auswirkt. Unter beiden Perspektiven führen die vorgenommenen Untersuchungen zu dem Ergebnis, daß es der Pastoral und Seelsorge auf dem eingeschlagenen Weg nicht nur nicht gelingt, die Gefahren abzuwehren, denen man entgegentreten zu müssen meint, nämlich der Instabilität der Ehen und der Kirchenentfremdung der Partner; sondern daß diese Art der Abwehr die vermuteten Gefahren eher verstärkt, ja sie nicht selten sogar auslöst.

Das Werk wertet eine Untersuchung aus, die vom Katholischen Ökumenischen Institut der Universität Münster in den Jahren 1977–81 durchgeführt und von der Deutschen Forschungsgemeinschaft finanziell unterstützt wurde. In die Auswertung waren neben evangelischen Theologen auch Soziologen eingeschaltet, insbesondere Religionssoziologen. Das Werk steht in sachlicher und zeitlicher Nähe zu dem Abschluß des kath./luth./ref. Dialogs auf Weltebene „Die Theologie der Ehe und das Problem der Mischehe" (1976), aber auch zur Abfassung des Studienbuchs „Ökumenische Theologie. Ein Arbeitsbericht" (1980) und der darin entwickelten „Kollusionstheorie".

Auf eine Einführung durch den Herausgeber und ein Kapitel über Problemstellung und Methode folgen in den beiden Teilen „Biographische Analysen" (Helmut Geller) und „Thematische Analysen" zu den Bereichen „Kirchenbild und Kirchenbindung" (Erika Feighofen), „Abendmahl und Kommunion" (Bernd Overhage) und „Einstellungen zur Beichte" (Helmut Geller). Basis der

Analysen sind 50 Interviews, von denen zwei als Auftakt der biographischen Analysen vollständig wiedergegeben sind und danach unter den Stichworten „Vorgänge bei der Trauung und ihre bleibende Bedeutung" und „Überfremdung und Verträge" ausgewertet werden. Drei weitere Interviews werden bereits aufgeschlüsselt unter den Stichworten „Kirchlichkeit und Familienbindung", „Wirkung kirchlicher Sanktionen" und „Wandlungsprozesse". Die übrigen Befragungen sind, teils individuell profiliert, teils auf bestimmte Charakteristika abstrahiert, in die thematischen Analysen eingegangen.

Vor allem die fünf vollständig mitgeteilten Fälle gehen unter die Haut. Zugleich ist ihre Analyse so sachkundig auf das verhängnisvolle, weil von den Beteiligten nicht durchschaute Ineinandergreifen theologischer und nichttheologischer Faktoren ausgerichtet, daß deutsche Kirchenleitungen es für alle Vertreter in ökumenischen Kommissionen zur konfessionsverschiedenen Pastoral zur Pflichtlektüre machen sollten. Ebenso kann sich der Rezensent keine Vikars- und Priesterausbildung mehr denken, bei der die Teilnehmer nicht auf das Buch und seine Analysen hingewiesen werden.

Was schließlich die ökumenische Bedeutung der Untersuchung angeht, so muß diese gerade deswegen als sehr hoch veranschlagt werden, weil die Auswirkungen eines integralen Katholizismus (aber auch parallele Verfestigungen innerhalb des evangelischen Landeskirchentums) hier von einem katholischen Institut unter die Lupe genommen werden. Ein evangelisches Institut könnte dieselben Sachverhalte längst nicht so zentral und glaubwürdig ansprechen, ohne in den Verdacht zu geraten, den konfessionellen Frieden stören zu wollen.

Sein Ansatz und die Durchführung des Themas abseits der ausgetretenen Pfade konfessioneller Selbstlegitimierung machen das Werk trotz alles Bedrückenden, das darin begegnet, zu einem Lichtstrahl in seelische Landschaften hinein, in denen von der köstlichen Freiheit der Kinder Gottes über Jahrhunderte bisher wenig zu verspüren war, dafür aber um so mehr von den Kirchen verursachtes Mitleiden mit Christus zu erdulden war. Vo.

Peter Neuner, Kleines Handbuch der Ökumene. Patmos Verlag, Düsseldorf 1984. 184 Seiten. Kart. DM 24,80.

Der Verf., Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Passau, legt mit diesem Buch ein ökumenisches Kompendium aus katholischer Sicht vor, das aus Vorlesungen im Rahmen eines Kontaktstudiums und aus zahlreichen Vorträgen in seiner Eigenschaft als Diözesanbeauftragter für Ökumene erwachsen ist. Dadurch verbindet sich in diesem konzentrierten Aufriß ökumenischer Geschichte und Problematik beides: die praktische Bezogenheit auf die Situation der Gemeinde und die theologische Reflexion ökumenischer Vorgänge und Zielsetzungen. Seine Tätigkeit hat den Verf. auch „spontane und mehr oder weniger organisierte ökumenische Kreise" kennenlernen und spüren lassen, „wie sie um ihren Platz in den Kirchen ringen... Diese unruhigen ökumenischen Kreise sind es, auf die ich, jedenfalls in unserer Situation in Mitteleuropa, vor allem meine Hoffnungen für die Zukunft des Ökumenismus setze. Ihnen möchte ich dieses Buch zueignen" (Vorwort).

Vorrangiges Ziel des Verf. ist, den Lesern – Studenten, Pfarrern, Lehrern, aber ebenso Nichttheologen – unerläß-

liche Grundinformationen zu vermitteln, ohne die eine tragfähige ökumenische Arbeit nicht möglich ist, und zugleich zu einer Klärung des ökumenischen Denkens beizutragen, um auf der Linie seines Lehrers Heinrich Fries einen schrittweisen Vollzug der zwischen den Kirchen erreichten Übereinkünfte anzuempfehlen.

Das Buch ist ein ermutigendes Leuchtzeichen auf dem für viele unüberschaubar gewordenen ökumenischen Weg – und dies nicht nur für Katholiken! Hanfried Krüger

Zweitausend Jahre Christentum. Bd. II,1 Das Zeitalter der Revolutionen, Bd. II,2 Die Gegenwart. Ein Arbeitsbuch von Martin Stupperich, Amrei Stupperich, Jörg Ohlemacher. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984. 128 bzw. 144 Seiten. Kart. je DM 14,80.

Die beiden Bände werden hier angezeigt, weil sie als erstes Lehrbuch für den Unterricht der Oberstufe die Kirchengeschichte der Neuzeit und der Gegenwart in voller ökumenischer Öffnung und ohne konfessionelle Tabus darstellen. Ökumene wird dabei in einem weiten Sinn verstanden: die Fenster gehen endlich schon vor dem Theologiestudium auf, auch für die Entwicklung von Christentum und Kirche in England und der Neuen Welt, und zwar für deren nördliche und südliche Hemisphäre. Es werden Kriterien dargeboten, durch die der daran orientierte Religionsunterricht ein abgewogenes Urteil zu Sachbereichen oder Geschichtsperioden vermitteln kann, mit denen sie gleichzeitig im Geschichts-, Deutsch-, Philosophie-, neusprachlichen Unterricht befaßt sind. Durch eine ungeschminkte Darstellung der Sozialgeschichte sowie der Entstehung neuzeitlicher Produktionsmethoden, aber auch der Entstehung des europäischen Nationalismus und seines Abgleitens in eine Heilslehre wird Hilfestellung geboten für eine christliche Bewertung des dialektischen Materialismus und konservativer Ideologien.

Es werden in Band II, 2 nach einer Übersicht über den Kirchenkampf sowie über Entwicklungen in der evangelischen und katholischen Kirche seit 1945 in bisher vermißter Ausführlichkeit die ökumenische Bewegung und Prozesse in der Weltchristenheit aufgezeigt, und zwar – besonders erfreulich – in völliger Gleichgewichtigkeit und Gleichwertigkeit zu dem Geschehen in Deutschland. Insoweit müssen die beiden Bände als ökumenischer Wurf bezeichnet werden, von dem zu hoffen ist, daß er Maßstäbe setzt.

Kaum etwas gelingt sofort völlig zureichend. So ist es auch hier. Bei der Auflistung von Desideraten will ich absehen von Irrtümern in der Datierung, die durch aufmerksame Lektoratsarbeit in einer 2. Auflage sicher vermieden werden. Auch an die Gewichtung innerhalb des Dargebotenen sei keine kritische Sonde angelegt, so sehr ein Übergewicht der Institutionen oder des Tatbestandes auffällt, daß vor allem Basisbewegungen beleuchtet werden, die sozialkritisch ausgerichtet sind. Hier hatten wir Deutschen sicher erheblichen Nachholbedarf, der allerdings jetzt nicht ins Gegenteil umschlagen sollte. Das Augenmerk sei vielmehr auf die Ereignisse und Bewegungen gerichtet, die ganz unberücksichtigt geblieben sind:

Ist die deutsche Klassik, sind die Namen Goethe und Schleiermacher und das, wofür sie stehen, innerhalb von zweitausend Jahren Christentum wirk-

lich so belanglos, daß man sie ignorieren kann? Läßt sich die Entstehung der historisch-kritischen Erforschung der Schrift und die Bedeutung des dabei erreichten ökumenischen Konsenses wenigstens in erheblichen Teilbereichen einfach ausklammern? Die ev./kath. Annäherung wäre ohne neue Begegnungen über der Schrift nicht möglich gewesen und hat ohne sie keine Verheißung. Fehlt es den Verfassern zu den positiven Auswirkungen der Verbindung von Christentum und Bürgertum in beiden Kirchen, die es im 19. Jh. auch gibt, an Kenntnissen oder wollen sie solches nicht wahrhaben? Warum kommt das pietistisch-erweckliche Element bei der Darstellung des Werdens der ökumenischen Bewegung entschieden zu kurz, angefangen von der Gründung der Allianz 1846? Kann man so verkürzt, ja zum Teil entstellt über den Grafen Zinzendorf und Herrnhuter Brüdergemeine, über eine Bewegung wie den Baptismus, über die Erweckungen des 19. und 20. Jh. berichten, wie das geschieht? Darf man die Heilsarmee noch heute mit den Mormonen als Sekte zusammenstellen?

Dazu zwei besonders schmerzliche Punkte: Warum werden Spiritualität und Frömmigkeit durchweg mehr in ihren Fehlformen als dort greifbar, wo sie ihre Stärken und positiven sozialen Auswirkungen haben? Sind ferner evangelisches Christsein und die Entwicklung der evangelischen Kirchenmusik nicht ebenso typisch miteinander verbunden wie bestimmte liturgische Formen der katholischen Kirche mit der katholischen Kirchenmusik? Wo bleiben die Namen der wirklich großen Kirchenmusiker beider Kirchen? Wo bleibt der Bezug von Glaube und Nachfolge auf Predigt und Meßgottesdienst? Muß Glaubensunterweisung nicht wesentlich ganzheitlicher ausgerichtet sein, als es bisher sichtbar wird?

Kurzum: ein wichtiger, begrüßenswerter Anfang, aber für weitere Auflagen bzw. für die Fortsetzung des Begonnenen ist, gerade im Interesse des ökumenischen Beieinanders von Spiritualität und Aktion, von Erkenntnis und Hingabe eine gleichgewichtigere Austarierung des Stoffes erforderlich. Vo.

Aspekte der Ökumene. Anregungen für Theorie und Praxis. Hrsg. von der Katholischen Akademie Hamburg 1984. 120 Seiten. Kart. DM 10,–.

Das Bändchen, als Gedenkgabe zum 25jährigen Priesterjubiläum des bekannten Hamburger Ökumenikers Wilm Sanders herausgegeben, enthält Beiträge von Metropolit Damaskinos, Genf (Der Stand der Ökumene aus orthodoxer Sicht), H. Chr. Schmidt-Lauber (Der Opfergedanke in der jüdischen und christlichen Liturgie), Erzpriester Ambrosius Backhaus (Von den Engeln) und Ottfried Jordahn (Maria in der evangelischen Frömmigkeit). So bedeutsam das von Jordahn Bedachte ist, der anspruchsvolle Untertitel „Teilentwurf einer Handreichung für die Gemeinde" weckt Erwartungen, denen der Beitrag dann doch nicht gerecht wird.

Besonders hingewiesen sei auf die beiden Beiträge von Johannes Brosseder „Der ökumenische Weg – eine Besinnung" und „Die Unfehlbarkeit des Papstes – Historische und systematische Erwägungen mit ökumenischer Absicht". Vo.

Erika Schuchardt, Warum gerade ich...? Behinderung und Glaube. Pädagogische Schritte mit Betroffenen und Begleitenden. Burckhardthaus-Laetare Verlag, Gelnhausen, 3., erw. Aufl. 1985. Kart. DM 14,80.

Das Buch der in Hannover tätigen Erziehungswissenschaftlerin Erika Schuchardt „Warum gerade ich...?" ist mit dem Buchpreis 1984 des Dt. Verbandes Ev. Büchereien ausgezeichnet worden. Es verdient diese Würdigung aus vielerlei Gründen.

Es ist erstens ein Buch über vom Leiden Betroffene, das selbst sehr betroffen macht. Die These, daß Nichtbehinderte den Anblick der Behinderung aus ihrem Gesichtskreis und Bewußtsein insgeheim verdrängen möchten, kann der Leser beim Lesen an sich selbst bestätigt finden. Aber er erlebt auch ein Zweites: Nicht nur das Dunkel des Leides wird ihm vor Augen geführt, sondern auch das Licht im Dunkel. Er wird nicht nur zur Antizipation seiner eigenen möglichen Hilflosigkeit veranlaßt, sondern er erfährt kraft der Partizipation an den Glaubensgeschichten der Betroffenen auch den Weg aus dem Leid heraus. Das Buch verwandelt. Der größere, mittlere Teil (Kap. 3) läßt Betroffene selbst in eindringlichen Zitaten zu Wort kommen (Luise Habel: körperbehindert; Ingrid Weber-Gast: durch Depression seelisch behindert; Jacques Lusseyran: durch Blindheit sinnesbehindert; Ruth Müller-Garnn sowie Silvia und Albert Görres: Eltern geistigbehinderter Kinder; Laurel Lee: krebskrank). Alle sprechen von ihrem Glauben. Das Buch wird zu einem *Glaubensbuch.*

Erika Schuchardts Veröffentlichung hält zugleich *wissenschaftlichen* Maßstäben stand: Ihr liegt die Auswertung aller der Verfasserin „zugänglichen Biographien Behinderter und ihrer Bezugspersonen aus dem Zeitraum von 1900 bis 1984" zugrunde (S. 21), insgesamt ca. 260, im Anhang in einer alphabetisch und inhaltlich gegliederten, annotierten Bibliographie aufgeführt, die schon als solche eine Leistung darstellt. Diese Biographien sind überdies näher ausgewertet worden. Das Buch ist für mehrere Disziplinen einschlägig.

Schwerwiegend ist zunächst die Kritik an der kirchlichen *Seelsorge* und zum Teil auch *Diakonie* (Kap. 2), weil die „seelsorgerische(n) Begleiter" („Gemeinde und Pfarrer") „als amtlich bestellte Rollenträger" erlebt werden. Die Verkündigung gerät oft bloß zu einer „vertröstenden Verklärung" des Behindertenschicksals. Sich selbst erleben die Behinderten als „Objekte der Diakonie": „Die Kirche tut zwar etwas *für* uns, aber selten *mit* uns" (S. 14).

Das Buch vergegenwärtigt allerdings auch die immensen inneren Schwierigkeiten, sich als Nichtbehinderter angemessen zu verhalten. Die Verfasserin faßt sie als Mangel an „Beziehungsfähigkeit" zusammen. Sie führt hierfür (Kap. 4) *psychologisch* und *gesellschaftlich* erklärbare Verdrängungsmechanismen an (mit T. Brocher, H.-E. Richter, J. Moltmann u.a.). Die für eine Nichttheologin verdienstvolle Zusammenstellung neuerer katholischer und evangelischer systematisch-*theologischer* Aussagen zum Leiden und zur Lebensfähigkeit, damit zugleich zur Theodizeeproblematik (H. Küng, D. Sölle, G. Greshake u.a.) (Kap. 5), macht jedoch auch theologische Gründe wahrscheinlich. Manche Einsichten der neueren Theologie – daß unverschuldete lebenslange Behinderungen und Leiden im Grunde nicht theologisch erklärt werden können, daß Gott selbst leidet, weil er liebt, und daß er ohnmächtig ist, weil er liebt und leidet (s. die Kreuzigung Jesu) – diese Perspektiven lassen sich offensichtlich in der Praxis der Kirche nur schwer zur Geltung bringen und in ein angemessenes Verhältnis umsetzen.

Nach E. Schuchardt müßten *„die Begleitenden* zum *Mitleiden* fähig werden,

das sie dazu befreit, in bestimmten Phasen der Krisenverarbeitung – vorwiegend in der *Aggression,* dem *Verhandeln* und der *Depression* – zeitweilig ganz oder zum Teil auf übliche seelsorgerliche Hilfen wie biblische Trostworte und theologische Argumente zu verzichten" (S. 116). Statt dessen sei nur noch „ihre Anwesenheit, ihr Nahebleiben, das Nicht-Verbergen eigener Hilflosigkeit und Angefochtenheit" eine glaubwürdige und wirksame Hilfe, in der sich die verborgene Macht der scheinbaren Ohnmacht Gottes mitteile: „Gott erträgt den kämpfenden und hadernden Menschen und läßt ihn nicht los" (ebd.).

Erika Schuchardts Buch handelt auch vom „Lernen", von „Krisenverarbeitung als Lernprozeß" (besonders in Kap. 2), und ist damit ein bedeutsamer Beitrag zur *erziehungswissenschaftlichen* Vertiefung der Erwachsenenarbeit. Die wichtigste Aussage, die schon früher veröffentlichte Forschungsergebnisse zusammenfaßt, ist die Entdeckung einer psychischen Gesetzmäßigkeit: Die Stadien eines acht Phasen (Ungewißheit, Gewißheit, Aggression, Verhandlung, Depression, Annahme, Aktivität, Solidarität) umfassenden Lernweges – ein Spiralmodell, das auffallend an das Modell von E. Kübler-Ross erinnert – müssen „unabhängig von dem Auslöser der Krise... von allen Betroffenen durchlebt und bewältigt werden, wenn soziale Integration erreicht werden soll" (S. 24). Zwei Drittel erreichen dieses Ziel nicht. Sie brechen resigniert und verzweifelt vorher ab. Ein Hauptgrund: Sie werden pädagogisch allein gelassen. Mit Recht darf die Verfasserin behaupten, daß schon die bloße Kenntnis jener Stadien eine Orientierungshilfe abgeben kann, und zwar nicht nur für die Krisenverarbeitung von Behinderten und unheilbar Kranken, sondern auch für das „Ringen von Menschen in unabwendbaren Existenzkrisen" überhaupt (S. 31).

Der diskriminierende Umgang mit Behinderten ist nur ein spezieller Fall der allgemeinen Diskriminierung von Menschen. Längst ist daher unser Thema auch auf die Tagesordnung der Ökumene gesetzt worden. Besonders Vancouver hat dafür sensibilisiert, jeden Menschen mit den Augen Gottes zu sehen und nicht an unseren eigenen fatalen Maßstäben zu messen.

Karl Ernst Nipkow

WIRTSCHAFTSETHIK

Arthur Rich, Wirtschaftsethik. Grundlagen in theologischer Perspektive. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1984, 270 Seiten, Geb. DM 38,–.

Um es gleich vorwegzunehmen, dieses Buch enthält viel mehr – und dadurch auch weniger – als der Titel vermuten läßt. Mehr, weil es sich hier um eine systematisch entwickelte Theorie christlicher Sozialethik handelt. Weniger, weil die ethischen Probleme der Ökonomie nur beispielhaft und gegen Ende des Buches zunehmend mit dem Hinweis auf einen künftigen zweiten Band angesprochen werden.

Im ersten Teil beschreibt der Verfasser die verschiedenen Gestalten der Ethik sowie die Beziehungsstrukturen in Individual-, Personal-, Umwelt- und Sozialethik. Der zweite Teil beginnt mit einer Zuordnung von Sozialwissenschaft und Sozialethik und widmet sich dann der theologischen Grundlegung einer „Humanität aus Glauben, Hoffnung, Liebe". Für die ethische Argumentation A. Richs ist die Unterscheidung von „Kriterien" und „Maximen"

der Ethik entscheidend. Erstere entsprechen im gewissen Sinne dem, was man üblicherweise als ethische Norm bezeichnet hat, also leitende Urteilskriterien, die begründbar aber letztlich nicht beweisbar sind. Die Maximen kommen sehr nahe an Ergebnisse ethischer Urteile heran, wie sie H. E. Tödt in seiner Theorie ethischer Urteilsfindung analysiert hat.

Theologisch gründet sich diese Sozialethik auf die Unterscheidung von Letztem und Vorletztem (Bonhoeffer) oder Bedingtem und Unbedingtem (Tillich). A. Rich nimmt sie in dem Begriffspaar: Absolut-Relativ auf und setzt sie über die ethische Forderung des Menschengerechten in Kriterien und Urteile christlicher Sozialethik um.

Das Buch ist das reife Produkt eines langjährigen Forschens und Lehrens auf dem Gebiet christlicher Sozialethik. Trotz hohen wissenschaftlichen Niveaus ist es wegen seiner systematischen Stringenz und seiner präzisen Sprache auch als Lehrbuch für Studierende hervorragend geeignet.

Götz Planer-Friedrich

FRIEDEN

Gottes Friede den Völkern. Dokumentation des wissenschaftlichen Kongresses der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche vom 17. bis 19. Juni 1984 in Kiel. Herausgegeben von Eduard Lohse und Ulrich Wilckens in Zusammenarbeit mit Sebastian Borck und Rüdiger Schloz. Lutherisches Verlagshaus, Hannover 1984. 415 Seiten. Brosch. DM 28,–.

Die Evangelische Kirche in Deutschland hat sich in den letzten Jahren verstärkt zur Friedensthematik geäußert. So erschien 1981 die von der Kammer für Öffentliche Verantwortung erarbeitete Denkschrift „Frieden wahren, fördern und erneuern". Dann gab es das „Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zur Friedensdiskussion im Herbst 1983".

Im Juni vergangenen Jahres schließlich fand jener wissenschaftliche Kongreß statt, dessen Dokumentation es anzuzeigen gilt. Er wurde abgehalten ein „halbes Jahr nach dem Scheitern der Genfer Verhandlungen über Mittelstreckenraketen in Europa und ein Jahr nach der Sechsten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Vancouver" (S. 7), deren Erklärung zu „Frieden und Gerechtigkeit" hohe Aufmerksamkeit gefunden hat.

Was die im Rahmen der Kieler Woche versammelten etwa 170 Teilnehmer, darunter auch solche aus der Dritten Welt und Osteuropa, wollten, war „die Besinnung auf Grundfragen des Friedens weiter(zu)führen" (a.a.O.).

Dazu findet man in den Hauptvorträgen sowie in den sechs Arbeitssektions-Berichten reiches, anregendes Material, das allerdings der raschen, aktionsorientierten Verwendung unzugänglich ist.

Das „Aufgebot an internationaler, ökumenischer Fachkompetenz" (S. 377) war erstaunlich: Trutz Rendtorff, Randall Forsberg, Wolf Graf von Baudissin, Ninan Koshy, Werner Krusche und viele andere. Hd.

Frieden stiften. Die Christen zur Abrüstung. Eine Dokumentation. Herausgegeben und erläutert von Günter Baadte, Armin Boyens und Ortwin Buchbender. Verlag C. H. Beck, 2. Aufl. 1984. 242 Seiten. Paperback DM 16,80.

Da nicht nur viel über den Frieden geredet, sondern auch gedruckt wird, ist es gar nicht so einfach, den Überblick zu behalten und das Wichtigste parat zu haben.

Aus solcher Verlegenheit hilft die anzuzeigende Publikation dadurch, daß sie die wichtigsten immer wieder diskutierten und zitierten Texte – nach geographischen Gesichtspunkten – handlich zusammengestellt hat.

Aber die Editoren wollten nicht bloß dokumentieren: „Im Zeitalter der Atombombe ist die Menschheit zum ersten Mal in der Lage, sich selbst zu vernichten. ‚Frieden stiften' ist zu einer Überlebensfrage geworden" (S. 11).

Hd.

BIOGRAPHISCHES

Eilert Herms / Joachim Ringleben (Hrsg.), Vergessene Theologen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Studien zur Theologiegeschichte. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984. 180 Seiten. Kart. DM 36,–.

Nach dem „Vorwort" der beiden Herausgeber erweist „das theologische Bewußtsein einer Gegenwart seine bewährungskräftige Selbstgewißheit nicht zuletzt an dem Grad der Fähigkeit, die eigene Herkunftsgeschichte gerade auch in ihren weniger belichteten oder ganz verdrängten Gestaltungen sich präsent zu halten ... Nur in der konstruktiven Bearbeitung seiner geschichtlichen Substanz erweist sich seine Macht, sich selber real aufzuschließen und durchsichtig zu machen." An einigen exemplarischen Fällen von weithin „vergessenen" Theologen aus verschiedenen Disziplinen möchte die vorliegende Sammlung „den angezeigten Versuch einer unbefangenen Selbstvergewisserung am Vergangenen unternehmen".

Ob es nun freilich glücklich war, die Reihe der systematischen Theologen mit einer letztlich doch wohl zu wenig greifbaren Gestalt wie dem Freund Schleiermachers, J. C. Wedeke, zu eröffnen, mag dahingestellt bleiben. Namen wie A. Dorner, F. Brunstäd und K. Bornhausen lassen hingegen fragen, ob der vage Begriff „vergessene" Theologen das abdeckt, was von den Herausgebern gemeint ist. Man könnte ebenso auch K. v. Hase und J. v. Walter nennen, die als Beispiele aus der Kirchengeschichte einbezogen werden. Völlig anders liegt der Fall bei dem Alttestamentler W. Vatke, dessen Darstellung denn auch mit der ausdrücklichen Erklärung beginnt, daß man ihn nicht als „vergessenen" Theologen bezeichnen könne. Und schließlich ist auch R. Kabisch aus Geschichte und Entwicklung der Religionspädagogik nicht fortzudenken.

In dem oben skizzierten Anliegen freilich weiß sich der Rezensent mit den Herausgebern durchaus einig. Auch für das Umfeld der Geschichte der ökumenischen Bewegung könnte sich dieser Anstoß als fruchtbar erweisen.

Hanfried Krüger

Protestantische Profile. Lebensbilder aus fünf Jahrhunderten. Hrsg. von Klaus Scholder und Dieter Kleinmann. Athenäum Verlag, Königstein/Ts. 1983. 412 Seiten. Geb. DM 48,–.

Den Zugang zu geschichtlichen Vorgängen über die Biographien herausragender Einzelpersönlichkeiten zu gewinnen, ist in heutiger Zeit zu einem häufig gebrauchten Mittel auch der Kirchengeschichtsschreibung geworden. Der Tübinger Kirchenhistoriker Klaus

Scholder und sein Assistent Dieter Kleinmann wollen freilich mit ihrer Sammlung von 25 Kurzbiographien aus fünf Jahrhunderten noch etwas mehr und etwas anderes: Aus Anlaß des 500. Geburtstags von Martin Luther sollten über den auf die Speyrer Protestation von 1529 zurückgehenden Begriff des „Protestantismus" die prägenden Auswirkungen der Reformation in Kirche und Staat, Kultur und Geistesgeschichte beispielhaft aufgezeigt werden. Denn dieser Begriff wurde allmählich „eine gemeinsame Bezeichnung für alle Gedanken, Programme und Bewegungen, die sich im Lauf der Zeit als geschichtsmächtige Kräfte aus der Reformation entwickelten. Der Protestantismus wurde, wie man gelegentlich gesagt hat, gewissermaßen der ‚weltliche' Name der Reformation" (S. 9).

Was aber sind seine besonderen Merkmale? Scholder nennt in seinem Vorwort ihrer drei: „Der selbständige Umgang mit der Heiligen Schrift, die unbedingte Geltung des Gewissens und ein oft genug mühsam erkämpfter Freimut – diese drei Eigentümlichkeiten ergeben über die Jahrhunderte hinweg das typisch protestantische Profil" (S. 11). Aber sie sind sozusagen nur heuristische Prinzipien, vielleicht findet ja der Leser „über das hier nur Angedeutete hinaus noch weitere Kennzeichen – dem Suchen, Wägen und Vergleichen sind keine Grenzen gesetzt" (ebd.). Eben dies macht die Lektüre des umfangreichen Bandes so fesselnd und nachdenkenswert, wirft aber zugleich auch manche Fragen auf, die schon bei der Auswahl beginnen. Trotz der unumgänglichen Begrenzung ist das Überwiegen deutschsprachiger Persönlichkeiten – nur Calvin und Gustav Adolf von Schweden machen hier eine Ausnahme – ökumenisch kaum zu vertreten. Schon in den reformatorischen Kirchen im osteuropäischen Raum und in Nordamerika hätten sich wohl leicht typische Vertreter protestantischer Grundhaltung finden lassen. Und hat der Protestantismus nicht außer Ricarda Huch auch viele andere bedeutende Frauen hervorgebracht?

Indes bleibt die vorliegende Sammlung Anlaß zur Dankbarkeit für die meist hochqualifizierten Beiträge, an denen sich namhafte Autoren beteiligt haben.

Hanfried Krüger

Romano Guardini, Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen. Aus dem Nachlaß hrsg. von Franz Henrich. (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern, Bd. 116.) Patmos Verlag, Düsseldorf 1984. 136 Seiten. Kart. DM 18,–.

Der katholische Religionsphilosoph und Theologe Romano Guardini, dessen Geburtstag sich am 17. Februar 1985 zum 100. Male jährte, hat bewußt und gewollt keine Lebenserinnerungen im eigentlichen Sinne hinterlassen. „Ich bin kein Mann des Erinnerns. Mir ist die Zukunft immer wichtiger gewesen als die Vergangenheit" (S. 16). Die hier vorgelegten, vom Herausgeber mit Inhaltsübersicht, Namen- und Ortsverzeichnis, Publikationen und Zeittafel versehenen „Berichte über mein Leben" wurden in den Jahren 1943–45 in Mooshausen im Allgäu niedergeschrieben, wo Guardini nach der 1939 erfolgten Aufhebung seines Berliner Lehrstuhls Zuflucht gefunden hatte. Sie gliedern sich in zwei Hauptabschnitte: „Professur und Lehrtätigkeit" (beginnend mit den Vorbereitungen zur Promotion) und „Die Suche

nach dem Beruf – Priestertum und seelsorgliche Tätigkeit" (von „Elternhaus, Kindheit, Schule" gleichfalls bis zum vorläufigen Ende seines öffentlichen Wirkens im Jahre 1939).

Dieses scheinbar unmethodische Vorgehen des Verfassers bestätigt, daß keine an Daten und Fakten orientierte Autobiographie beabsichtigt war, woraus sich auch das Fehlen ganzer Themenbereiche wie Jugendbewegung, Quickborn, Burg Rothenfels, liturgische Bewegung usw. erklärt. Andererseits gibt es trotz der gleichen Zeitabschnitte keine unmittelbaren Überschneidungen oder Wiederholungen, denn die Perspektiven der Darstellung sind jeweils verschieden – immer aber bestimmt von dem „Paßwort", das jedem Menschen in sein Leben und Wesen hineingesprochen ist und das es zu erfüllen gilt (S. 20). So führen den Verfasser (nicht nur erfreuliche) Erfahrungen mit Menschen und Zeitverhältnissen zu offenen – kritischen wie selbstkritischen – Betrachtungen über Priesterausbildung, Liturgie, Predigt, Unterricht, Seelsorge und priesterliche Wirksamkeit.

Der Katholizismus verdankt Romano Guardini auf entscheidenden Stadien seines Weges ein neues, tief durchgeistigtes Verständnis von Kirche und liturgischem Leben, das weit über die Grenzen der eigenen Kirche hinaus wirksam wurde und ökumenische Ausstrahlungskraft gewann.

„Die aufblühende katholische, sozusagen konziliare Theologie kann sich in Deutschland nur auf ein knappes oder gutes Dutzend von Namen berufen: unter ihnen kann man niemandem mit größerem Recht einen Wegbereiter des Konzils nennen als Romano Guardini" (Walter Dirks). Die Begegnung mit ihm in diesen sehr persönlich gehaltenen Aufzeichnungen erschließt den Zugang zu einer der großen Gestalten der gemeinsamen Kirchen- und Geistesgeschichte unseres Jahrhunderts.

Hanfried Krüger

Hanna-Barbara Gerl, Romano Guardini 1885 – 1968 Leben und Werk. Mit zahlreichen ganzseitigen Abbildungen und einem ausführlichen Personenregister. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1985. 381 Seiten. Leinen DM 48,—.

Rechtzeitig zum 100. Geburtstag von Romano Guardini legt Hanna-Barbara Gerl, Privatdozentin an der Universität München und Studienleiterin seiner langjährigen Wirkungsstätte Burg Rothenfels, die erste ausführliche Biographie dieser großen geistlichen Persönlichkeit in unserem Jahrhundert vor. Um es vorwegzunehmen: die umsichtige Erschließung und Darbietung der weitverzweigten Quellen sowie die einfühlsame, geradezu kongeniale Deutung des Lehrens und Wirkens von Romano Guardini verleihen dieser Biographie einen hohen Rang.

Die äußeren Lebensstationen werden sorgfältig nachgezeichnet, treten aber bewußt hinter dem Menschen und seinem Werk zurück. Den umgebenden Rahmen bildet die katholische Zeit- und Geistesgeschichte der ersten Jahrhunderthälfte, insbesondere die Liturgische Bewegung und mehr noch der Aufbruch der Jugend im „Quickborn", dessen inspirierende Kraft Guardini auf Burg Rothenfels am Main wurde. Darüber gerät seine akademische Lehrtätigkeit in Berlin und nach dem Kriege in Tübingen und München keineswegs aus dem Blick, wo stets auch zahlreiche Nichtkatholiken von seiner Ausstrahlungskraft als Künder eines verinnerlichten Katholizismus beeindruckt waren. Das

zeitlebens für sein gesamtes Wirken bestimmend gebliebene Grundmotiv „Die Kirche erwacht in den Seelen" läßt erkennen, daß Guardini sich nicht als Neuerer und schon gar nicht als Revolutionär in seiner Kirche verstand: „Ich will Interpret der Kirche sein, sonst nichts. Eigenes, Neues habe ich nichts irgend Wesentliches zu sagen. Ich möchte selbst lernen, durch alles Oberflächenwesen hindurch zum Herrn der Kirche zu dringen, um von dort her Gott und Christus und das Leben zu verstehen, soweit mir davon zugemessen ist, die Maßstäbe zu finden, nach denen bewertet werden muß, und die Ordnungen, nach denen alles Recht ist" (S. 276). Die Kirche birgt die in Christus geoffenbarte Wahrheit: „Christus steht seinem Sendungssinn nach nicht irgendwo im Fluß der Geschichte oder des Erlebens, sondern ihm ist ein Raum zugeordnet, der richtig gebaut ist, so daß er darin recht gesehen und vernommen werden kann, und das ist die Kirche" (S. 45). Verständlich, daß Guardini dem großen jüdischen Denker Martin Buber „im Gespräch sehr nahe kam, in der Vorlesung, die ich hörte, aber wieder in die Ferne der gesicherten Kirchlichkeit rückte" (S. 133).

So kann Guardini auch sicher nicht im landläufigen Sinne als „Ökumeniker" gelten, wie denn seine Biographin auch vermerkt, daß er „zum Protestantismus eigentlich gar kein Verhältnis hatte" (S. 303), ja: „Sieht man von Kierkegaard ab, so hat Guardini die protestantische Theologie, auch seiner Zeitgenossen, kaum gelesen" (S. 63). Indem Guardini aber den Boden für die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils bereiten half (vgl. S. 210), hat er einen unschätzbaren ökumenischen Dienst geleistet und die alte ökumenische Erkenntnis zum Bewußtsein gebracht, daß erst die volle Erfahrung christlicher Existenz in der eigenen Kirche auch zur ökumenischen Begegnung befähige. Darüber hinaus gewinnt das gesamte Werk Guardinis neue Aktualität in einer Zeit, die nach vielen hektischen Kurzatmigkeiten wiederum die Besinnung auf die gemeinsamen Grundlagen christlichen Lebens und Denkens suchen läßt. Hierzu beizutragen ist nicht zuletzt auch ein Verdienst dieser gehaltvollen und in jeder Hinsicht bereichernden Biographie.

Hanfried Krüger

Herbert Vorgrimler, Karl Rahner verstehen. Eine Einführung in sein Leben und Denken. Herderbücherei 1192, Freiburg 1985. 222 Seiten. DM 8,90.

Es handelt sich um eine für die Herderbücherei erarbeitete Originalausgabe, die in dreifachem Ansatz (Zugänge und Erinnerungen, Leben und Werke, Anhang: kleine Brieffolge aus der Konzilszeit) Lebensgang, Werke und Wirkung Karl Rahners biographisch erschließt. Insbesondere die Verbindungslinie zwischen dem zweiten und dritten Teil machen das Taschenbuch zu einer spannenden Lektüre und widerlegen eindeutig das zu Beginn angesprochene Vorurteil, Karl Rahner sei schwer zu verstehen. Der Dienst seines Schülers Herbert Vorgrimler an Karl Rahner erinnert in manchem an den Dienst, den der jüngere Plato „seinem" Sokrates in den frühen Dialogen tat. Bleibt nur die Empfehlung: nimm und lies! Vo.

Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität. Von Gustav Adolf Benrath, Gottfried Hornig, Wilhelm Dantine, Eric Hultsch, Reinhard Slenczka. (Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, hrsg. von Carl Andresen, Bd. 3.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984. 673 Seiten. Leinen DM 195,—, Subskr.preis DM 166,—.

Mit dem vorliegenden dritten Band findet das gewichtige „Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte" seinen Abschluß (vgl. ÖR 3/81 S. 351f. und 3/83 S. 378). In vier Teilen wird die neuzeitliche Entwicklung entfaltet: Gustav Adolf Benrath behandelt „Die Lehre des Humanismus und des Antitrinitarismus" (S. 1–70). Den größten Raum nimmt die Darstellung von Gottfried Hornig „Lehre und Bekenntnis im Protestantismus" ein (S. 71–287), wobei sich der Bogen von der altprotestantischen Orthodoxie bis zur Gegenwartstheologie spannt. „Lehre und Dogmenentwicklung im Römischen Katholizismus" von der Aufklärung bis Papst Johannes Paul II. beschreibt Wilhelm Dantine, dessen Arbeit nach seinem Tode von seinem Schüler Eric Hultsch weitergeführt und abgeschlossen wurde (S. 289–423).

Dogmen und theologiegeschichtliche Grundtendenzen, Spannungen und Gegensätze ebenso wie die vereinigenden Kräfte lassen sich in der ökumenischen Bewegung unseres Jahrhunderts wiedererkennen, der in umfassender Analyse und Wertung der am Ende des Bandes als vierter Teil stehende Beitrag von Reinhard Slenczka „Dogma und Kircheneinheit" gewidmet ist (S. 426–603). In sechs Kapiteln werden Entstehung, Wachsen und Wesen der ökumenischen Bewegung detailliert nachgezeichnet und theologisch hinterfragt. Stark wird betont, „daß die Kirchen selbst Träger der ökumenischen Bewegung sind und daß auch der Ökumenische Rat der Kirchen den Kirchen nicht gegenübersteht, sondern ein ausführendes Organ der Mitgliedskirchen ist", was freilich darauf dringen läßt, „daß in der ökumenischen Bewegung die kirchliche Verantwortung und theologische Entscheidung in angemessener Weise zur Geltung kommen" (S. 586). Dabei wird das „Grundproblem von Dogma und Kircheneinheit" deutlich: „Es zeigt sich, wie das Ringen um die Einheit immer ein Ringen um die Wahrheit ist. Daher ist eine ökumenische Theologie weder eine besondere Disziplin, auch nicht nur eine besondere Dimension der Theologie, sondern es geht ganz allgemein um die theologische Verantwortung für die Einheit und Wahrheit der Kirche, mithin um das, was Aufgabe der Theologie zu allen Zeiten ist" (S. 602). Daß geschichtliche Darstellung und theologische Reflexion in dieser fundierten Abhandlung von Reinhard Slenczka so eng miteinander verbunden sind, findet in vergleichbaren Publikationen der Gegenwart kaum seinesgleichen und unterstreicht am Ende nochmals die besondere Qualität dieses dreibändigen Werkes, von dem man uneingeschränkt sagen darf, daß es für die wechselseitige Bezogenheit von Dogmen- und Theologiegeschichte neue Maßstäbe gesetzt hat.

Hanfried Krüger

Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 1980. Hrsg. von Wolf-Dieter Hauschild und Erwin Wilkens in Verbindung mit

Georg Kretschmar, Hartmut Löwe und Eduard Lohse. 107. Jahrgang. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1984. 440 Seiten. Leinen DM 98,—.

Den ausführlichen Berichtsabschnitten „Kirchliche und theologische Grundsatzfragen" (W.-D. Hauschild) und „Kirche in Staat und Gesellschaft" (E. Wilkens) folgt wiederum ein Kapitel „Innerdeutsche Ökumene: Katholizismus – Protestantismus – Orthodoxie" (J. Lell), in dem das Jubiläum der Confessio Augustana und der Besuch von Papst Johannes Paul II. einen vorrangigen Platz einnehmen. Schmaler fällt die Berichterstattung über die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen aus, wo zumindest auch der Brief der ACK an ihre Mitgliedskirchen „Evangelisation – unser gemeinsamer Auftrag" vom Oktober 1980 (vgl. ÖR 4/1980 S. 519ff.) und das Referat von Bischof Paul-Werner Scheele über die ACK als deren Vorsitzender vor der Kirchenkonferenz der EKD im September des Berichtsjahres der Erwähnung bedurft hätten.

Dem Ökumene-Kapitel schließt sich ein bedenkenswerter Erfahrungsbericht über das „Missionarische Jahr 1980" (H.-H. Ulrich) an, der sich im Blick auf die Weiterarbeit um Auswertung und Empfehlungen bemüht. Nach der „Kirchlichen Statistik" (D. Rohde) gibt Olaf Lingner im „Anhang" unter Hervorhebung gerade auch ökumenischer Bezüge einen ebenso umfangreichen wie instruktiven Überblick über Vorgänge und Entwicklungen in den evangelischen Kirchen innerhalb der Deutschen Demokratischen Republik.

Insgesamt bietet auch dieser Band des „Kirchlichen Jahrbuchs" eine verläßliche Generalinformation über das kirchliche Geschehen in der Bundesrepublik und auch in der DDR, deren ökumenische Relevanz kaum hoch genug veranschlagt werden kann.

Hanfried Krüger

Anschriften der Mitarbeiter

Pfarrer Dr. Hans-Christoph Deppe, Frankenberger Plan 4, 3380 Goslar / OKR Dr. Horst Echternach, Herrenhäuser Str. 3A, 3000 Hannover 21 / Rev. Dwain C. Epps, 475 Riverside Drive, New York, N.Y. 10027, USA / Prof. Dr. Karl Christian Felmy, Cadolzburger Str. 8, 8501 Wachendorf / Dr. Günther Gaßmann, 150 route de Ferney, CH 1211 Genf 20 / Prof. D. Hans-Werner Gensichen, Eckenerstr. 1, 6900 Heidelberg / OKR Hermann Göckenjan, Friedrichstr. 2–6, 6000 Frankfurt / OKR Reinhard Groscurth, Jebensstr. 3, 1000 Berlin 12 / Prof. Dr. John de Gruchy, University of Cape Town, Dep. of Religious Studies, Rondebosch 7700, Südafrika / OKR Uwe-Peter Heidingsfeld, Friedrichstr. 2–6, 6000 Frankfurt / Prof. Dr. Friedrich Heyer, Landfriedstr. 7, 6900 Heidelberg / Pfarrer Hartmut Köllner, Kastanienweg 4, 5778 Meschede / Pfarrer Manfred Kriessler, Ludwigstr. 40, 7312 Kirchheim/Teck / Prof. D. Dr. Hanfried Krüger, Georg-Treser-Str. 32, 6000 Frankfurt 70 / Prof. Dr. Karl Ernst Nipkow, Weiherstr. 49, 7400 Tübingen 9 / Dr. Götz Planer-Friedrich, Auguststr. 80, DDR-104 Berlin / Dr. Heribert Rücker, Ökumenisches Institut der Ruhr-Universität, Universitätsstr. 150, 4630 Bochum 1 / Pfarrer Paul-Gerhard Schoenborn, Von-Eynern-Str. 4, 5600 Wuppertal 2.

Mehrfach erscheinen in diesem Heft der Name Dietrich Bonhoeffers und der Begriff „Kirchenkampf", und zwar aus sehr verschiedenen Gegenden unserer Welt – u. a. aus Südafrika, den USA und im Gespräch einer Ratsdelegation mit chinesischen Studenten. Während dieses Heft entsteht, jährt sich der Todestag Dietrich Bonhoeffers zum 40. Mal (9. April 1945). Beim Gedächtnisgottesdienst für ihn am 27. Juli 1945 in der Holy Trinity Church in London sagte Bischof Bell: „Für ihn und Klaus ... gibt es eine Auferstehung, wenn Gott es will, daß die Nation von Männern geführt wird, die von seinem Geist beseelt sind, heilig, demütig und mutig wie er; für die Kirche, nicht nur für die in dem Deutschland, das er liebte, sondern für die universale Kirche, die ihm mehr bedeutete als Nationen, die Hoffnung auf ein neues Leben."

Wir sind dankbar, vom Aufgehen eines bestimmten Samenkorns in der universalen Kirche berichten zu können, aber auch dafür, daß hier ein Name zugleich stellvertretend für viele andere steht.

Im Aufsatz von Günter Gaßmann empfangen unsere Leser ein erstes Genfer Echo von den einlaufenden Rückmeldungen aus der Aneignung von „Taufe, Eucharistie und Amt" durch die Mitgliedskirchen der ÖRK. Sodann schlägt Horst Echternach die Brücke vom Internationalen Kath./Luth./Ref. Dialog zum neuen CIC und zu seinen Rahmenbestimmungen für die konfessionsverschiedene Ehe, die noch von den verschiedenen Bischofskonferenzen ausgefüllt werden müssen. Hartmut Köllner führt uns dorthin, wo Ökumene nicht nur in Menschen, sondern in gemeinsamen Bauwerken (fast) unwiderruflich wird, zu den ökumenischen Gemeindezentren.

„Zur Diskussion gestellt" heißt eine Rubrik, unter der wir bei gegebenem Anlaß eine begrenzte Thematik in Rede und Gegenrede diskutieren wollen. Die „Rede" stammt diesmal von einem katholischen Mitarbeiter am Ökumenischen Institut der Abteilung für Evangelische Theologie der Universität Bochum und befaßt sich mit dem Widerspruch von Eilert Herms gegen den Fries-Rahner-Plan. Eine ständige Leser-Spalte werden wir in der ÖR auch künftig nicht einrichten. Wenn uns zu solchen (oder zu anderen) Beiträgen Stellungnahmen aus dem Leserkreis erreichen, wozu wir ermuntern möchten, behalten wir uns vor, sie unter dem Stichwort „Echo aus dem Leserkreis" zusammenzufassen. Wer sich ausführlicher zu Wort melden möchte, ist aus Dispositionsgründen dringend gebeten, sich vor Abfassung seines Manuskriptes mit der Schriftleitung ins Benehmen zu setzen.

Vo.

V&R

1735–1985

Hans-Werner Gensichen

Weltreligionen und Weltfriede



1985. 164 Seiten,
kartoniert DM 22,–

Was haben die Weltreligionen – einzeln und gemeinsam – zu Krieg und Frieden zu sagen? Welchen Beitrag können sie heute zur Verhinderung von Kriegen, zur Herstellung und Erhaltung des Weltfriedens leisten, in einer Welt, die je länger je weniger bereit scheint, auf die Religionen zu hören? Die Friedensfrage ist offenbar in erster Linie an jede Religion selbst, an ihr Selbstverständnis und ihr eigenes historisches Bewußtsein zu richten. Erst wenn die letzten Relikte eines Krieges um Gottes willen erkannt und beseitigt werden, ist der Weg frei für eine neue, zeitgemäße Bemühung, die aus den unterschiedlichen Erfahrungen eines Friedens von oben die Kraft zu verantwortlichem Handeln für den Weltfrieden gewinnt.

Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen

NEUERSCHEINUNGEN FRÜHJAHR 1985

Trutz Rendtorff (Hrsg.)
Charisma und Institution

Herausgegeben von Trutz Rendtorff. Ca. 320 Seiten. Kt. ca. 34,– DM. Für Mitglieder der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie ca. 29,80 DM.

Mit dem Thema „Charisma und Institution" wird eine aktuelle religiöse, gesellschaftliche und politische Problematik der Gegenwart aufgegriffen und auf die Arbeit der Theologie bezogen, die auf die von ihr zu verantwortende Weise an den Auseinandersetzungen der heutigen Zeit teilnimmt.

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.

Band 8: Wilhelm Kahle
Die lutherischen Kirchen und Gemeinden in der Sowjetunion seit 1938/1940

Ca. 256 Seiten. Kt. ca. 38,– DM.

Wie leben Christen heute in der Sowjetunion? Wie bewahren sie ihre Identität in einer atheistischen Umwelt? Wie organisieren sie ihre Kirche? Der Band nimmt diese Fragen exemplarisch auf und schildert die Entwicklung der evangelischen Gemeinden in der Sowjetunion von 1938 bis in die Gegenwart.

Hermann Timm
Phänomenologie des heiligen Geistes

Band 1: Elementarlehre · Das Weltquadrat · Eine religiöse Kosmologie. Ca. 224 Seiten. Geb. ca. 64,– DM; bei Abnahme des Gesamtwerkes ca. 56,– DM.

Vor dem Hintergrund der gegenwärtigen Ökologiekrise und der Sorge um den Fortbestand der natürlichen Welt plädiert dieser Elementarkurs einer Phänomenologie des heiligen Geistes für die Wiederbelebung des welt-anschaulichen, des kosmo-ästhetischen Denkens als Basis jeder Religionskultur.

GTB Siebenstern

ÖTK

Alfons Weiser
Die Apostelgeschichte Kapitel 13–28

ÖTK, Band 5/2. Ca. 384 Seiten. 34,– DM; Fortsetzungspreis 29,80 DM. (GTB 508)

Ein Kommentar, der in verständlicher Sprache mit überzeugender Handhabung der exegetischen Methoden den theologischen und historischen Gehalt der Apostelgeschichte erschließt. Gegenüber den bisherigen evangelischen und katholischen Kommentaren ist es der erste Kommentar der Apostelgeschichte in einer ökumenisch konzipierten Reihe.

Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn

GTB Siebenstern
Neuerscheinungen Frühjahr 1985

Weltreligionen

Udo Tworuschka
Die vielen Namen Gottes
Weltreligionen heute. Ca. 272 Seiten. Ca. 19,80 DM. Originalausgabe. (GTB 776)
Welche religiösen Vorstellungen bestimmen das Leben von Menschen anderer Religionen? Was glauben die Parsen, die Jainas oder die Sikhs? Neun große sowie zahlreiche kleinere religiöse Traditionen werden in diesem Band anschaulich und unter Berücksichtigung ihrer gegenwärtigen Situation vorgestellt.

Rüdiger Hauth
Tempelkult und Totentaufe
Die geheimen Rituale der Mormonen. 176 Seiten. 14,80 DM. (GTB 777)
Wer sind die Mormonen? Welche Funktion hat der Tempel für sie? In diesem Band werden erstmalig die streng geheimgehaltenen Tempelrituale der Mormonen, die Totentaufe, das „Endowment", die Siegelungen der Tempelehe und die Siegelungen der Kinder an die Eltern, als Quellenmaterial dokumentiert und kommentiert.

Christlicher Glaube

Gerhard Ruhbach (Hrsg.)
Glaubensbekenntnisse für unsere Zeit
2., überarb. und erw. Auflage. 112 Seiten. 9,80 DM. (GTB 1287)
Diese Sammlung faßt die wichtigsten Glaubensbekenntnisse von der Zeit der Alten Kirche bis zu den Neuformulierungen in der Gegenwart zusammen.

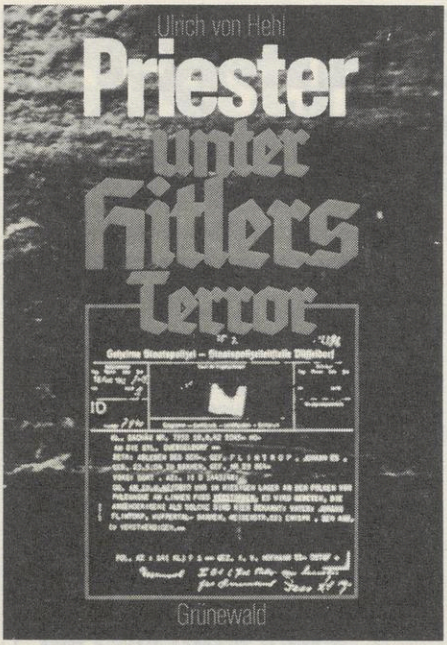
Christlicher Glaube

Funk-Kolleg Religion
Herausgegeben von Peter Fiedler, Heinrich Fries, Wilfried Härle, Reinhart Hummel, Karl Ernst Nipkow, Josef Müller, Arno Schilson, Bernhard Uhde und Johannes Wallmann. Verantwortlich: Reinfried Hörl; Redaktion: Dr. Wolfgang Wunden.
Band 1 und 2 zusammen: ca. 800 Seiten. 28,80 DM. (GTB 1284)
Band 1: ca. 400 Seiten. 14,80 DM. (GTB 1285)
Band 2: ca. 400 Seiten. 14,80 DM. (GTB 1286)
Die Sendetexte des Funkkollegs „Religion" geben gut lesbar einen fundierten Überblick über
- Die Religion im Alltag
- Weltreligionen
- Christliche Geschichte
- Grundüberzeugungen und Erwartungen des Christentums

Theologie

Anton Mayer
Der zensierte Jesus
Soziologie des Neuen Testaments. Mit einem Geleitwort von Norbert Greinacher. 320 Seiten. 14,80 DM. (GTB 1412)
Die vorliegende soziologische Analyse des Neuen Testaments weist nach, daß Jesus ein Mann der Unterschicht gewesen, durch Autoren der Oberschicht aber, insbesondere durch Paulus und Lukas, umgeformt, entschärft und in den Dienst der Oberschicht gestellt worden ist.

Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn



Ulrich von Hehl
Priester unter Hitlers Terror

Eine biographische und statistische Erhebung. Reihe A: Quellen Band 37 der Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte
XCII + 930 S. Ln. DM 98,–

Die Dokumentation ist die erste umfassende und ausgewertete Zusammenstellung der politisch motivierten Zwangsmaßnahmen des NS-Regimes gegen katholische deutsche Geistliche. Das Ergebnis ist trotz der sehr unheitlichen Quellenlage von überraschender Eindeutigkeit: 8021 Geistliche, das sind über ein Drittel des damals amtierenden Welt- und ein knappes Fünftel des Ordensklerus, konnten mit Namen und Fall ermittelt werden; sie waren von insgesamt 22703 Strafmaßnahmen betroffen. Die „Straftaten" der Priester reichten von regimekritischen Äußerungen im Gottesdienst und Seelsorge über verbotenen Umgang mit Fremdarbeitern oder Juden bis hin zu „staatsfeindlichem" Verhalten oder gar der Mitwisserschaft am 20. Juli 1944. Daß die Gestapo unter den Verfolgungsorganen den mit Abstand wichtigsten Platz einnahm, bestätigt erneut ihre zentrale Bedeutung für die Herrschaftspraxis des „SS-Staates". Für die Zeitgeschichtsforschung hält die Dokumentation zwei zentrale Ergebnisse bereit: Sie zeigt erstens, wie sehr der katholische Klerus in Hitlers Reich gefährdet war, und sie erlaubt zweitens erstmals gesicherte Aussagen über das Verhalten eines ganzen Berufsstandes unter den Bedingungen eines totalitären Herrschaftssystems.

Matthias Grünewald Verlag
Mainz

Hat die Kirche im Dritten Reich versagt?

Weitere Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte

Hans Günter Hockerts
Die Sittlichkeitsprozesse gegen katholische Ordensangehörige und Priester 1936/37
Reihe B: Forschungen 6
XXV – 224 S. Kt. DM 50,–

Barbara Schellenberger
Katholische Jugend und Drittes Reich
Eine Geschichte des katholischen Jungmännerverbandes 1933–1939 unter besonderer Berücksichtigung der Rheinprovinz
Reihe B: Forschungen 17
XXVII – 202 S. Kt. DM 58,–

Heinrich Küppers
Der Katholische Lehrerverband in der Übergangszeit von der Weimarer Republik zur Hitlerdiktatur
Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Volksschullehrerstandes
Reihe B: Forschungen 18
XXX + 202 S. Kt. DM 58,–

Jürgen Aretz
Katholische Arbeiterbewegung und Nationalsozialismus
Der Verband katholischer Arbeiter- und Knappenvereine Westdeutschlands 1923–1945
Reihe B: Forschungen 25
2. Aufl. XXX + 258 S.
Kst. DM 59,–

Heinz-Albert Raem
Katholischer Gesellenverein und Deutsche Kolpingsfamilie in der Ära des Nationalsozialismus
Reihe B: Forschungen 35
XVIII + 268 S. Kt. DM 52,–

Nahziel: „Schwesterkirchen"

Zum Stand des offiziellen katholisch-lutherischen Dialogs

VON HEINRICH DÖRING

Wer zum jetzigen Stand des offiziellen katholisch-lutherischen Gesprächs begründet Stellung nehmen will, muß sich – zumal gerade dieser Dialog bereits sehr weit gediehen ist – auf einige wichtige Voraussetzungen besinnen, von denen her er seine Beurteilung vornehmen will. Das soll in einem ersten Abschnitt geschehen.

Der zweite Abschnitt wird sich – sehr summarisch nur – mit den konkreten Inhalten der bislang abgelaufenen Phasen des offiziellen Dialogs befassen. Auf diesem Fundament wird schließlich in einem dritten Abschnitt eine relativ positive Einschätzung dieses Dialogs und der Ausblick auf künftige Möglichkeiten gelingen.

1. *Notwendige Prämissen zum Verständnis des katholisch-lutherischen Dialogs*

Im Christentum gibt es nur ein *einziges Grundgeheimnis:* daß wir nämlich von Gott angesprochen werden und damit in dieser Welt Gemeinschaft mit ihm haben. Alle Einzelaussagen des christlichen Glaubens haben demgegenüber nur die Funktion, dieses einzige Grundgeheimnis zu explizieren. Das macht die innere Einheit aller Aussagen des Christentums aus. Auf diesen Grund bezieht sich jeder Dialog, der auf Konsens aus ist. Im Glauben bleibt den Glaubenden gar keine andere Wahl, als eben *Übereinstimmung* zu haben und so zugleich in der Wahrheit zu sein. Zum Verständnis des Gesagten ist davon auszugehen, daß man im Glauben einer Wirklichkeit begegnet, die man nicht erst „hat", um sodann darauf zu vertrauen. Vielmehr begegnet man dieser Wirklichkeit allein in der Weise des Glaubens. Jede andere Zugangsweise bleibt hier ausgeschlossen. Gilt jedoch, daß der „Gegenstand" des Glaubens nur zugänglich ist auf die Weise des Glaubens, mithin zufällige Bedingungen ausgeschlossen sind, und der Glaube aus diesem Grund nicht mehr enttäuscht werden kann, ferner, daß die Botschaft des Christentums das *Geschehen* dessen ist, wovon in ihr die Rede ist, nämlich von der ewigen Gemeinschaft Gottes mit uns, und die Annahme des Erfülltseins vom Heiligen Geist beinhaltet, dann

gehören Wahrheit und Konsens notwendigerweise zusammen. Die Wahrheit des Glaubens ist ja nicht etwas Beliebiges. Nur dieser Glaube kann geglaubt werden. Als „das je eigene Anteilhaben am Gottesverhältnis Jesu ist der Glaube aller ein und derselbe“[1]. Ein derartiges Glaubensverständnis läßt nicht einmal verschiedene Grade zu, weil die einzelnen Aussagen den Glauben in seiner ganzen Unteilbarkeit lediglich entfalten. Stets geht es um die Anteilhabe am Gottesverhältnis Jesu, welches sich nicht teilen läßt. Mit dem so verstandenen „reinen Glauben“ an Jesus Christus ist immer der volle und wahre Glaube gegeben.

Ist aber nicht der Glaube, der durch mitmenschliche Kommunikation vermittelt wird, dennoch der Gefahr der teilweisen Unwahrheit ausgesetzt und damit auch der Gefahr, daß die Gemeinsamkeit und das Übereinstimmen zerstört oder doch wenigstens gestört werden? Trifft nämlich zu, daß man nichts glauben kann, worauf man von sich selber aus kommt, folglich zum Glauben notwendigerweise das *Hören* gehört („Der Glaube kommt vom Hören“ Römer 10,17), dann legt sich doch nach menschlichem Ermessen eine solche Gefahr nahe. Die Antwort hätte ein Doppeltes zu beachten: 1. Der Glaube ist auf das Hören und Vernehmen angewiesen, er bedarf des Wortes, weil „Gottes Liebe zur Welt als die im voraus dazu bestehende Liebe Gottes zu Gott, des Vaters zum Sohn, nicht an der Welt ihr Maß hat“. 2. Jeder Anspruch auf Offenbarung aber ist an die Bedingung des wahren „Wortes Gottes“ geknüpft. Anders wäre er als Offenbarungsanspruch nicht verständlich. Es ginge dann um bloßes unzuverlässiges Menschenwort. Das Indiz für einen falschen Offenbarungsanspruch ist daran erkennbar, daß das Offenbarungsgeschehen und der Inhalt von Offenbarung nicht innerlich und notwendig aufeinander bezogen sind. Wenn sie sich nur additiv zueinander verhalten, dann ist dieses Verständnis von Offenbarung als bloße „Information“ zu charakterisieren, zu der dann Taten hinzukommen müssen. Das wahre Offenbarungsverständnis jedoch schließt Gottes Handeln in seinem Wort bereits ein. Ähnlich mißlich stünde es auch bei der Relation von der Offenbarung und ihrer Annahme. Auch sie müßten ohne Beziehung zueinander bleiben.[2] Vom christlichen Glaubensverständnis her gibt es also der Sache nach und mit Notwendigkeit eine „Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen Geist haben“[3]. Die Tatsache freilich, daß die Gläubigen mit Notwendigkeit eine „Gesamtheit“ bilden, hat Auswirkungen auf den einzelnen Glaubenden. In seiner Zugehörigkeit zur „Gesamtheit der Gläubigen“ vermag nämlich der einzelne nicht zu irren. Von der Unfehlbarkeit des Glaubens selber her ist auch ihm in seiner Gläubigkeit Unfehlbarkeit

zu eigen. Im Sinne des „reinen Glaubens" vermag er gar nicht „Falsches" zu glauben.[4]

Ist daher angesichts der Tatsache, daß die Wahrheit des Glaubens und die Übereinstimmung im Glauben zwangsläufig zusammengehören, der ökumenische Dialog mit seinem Ringen um Wahrheit und Konsens noch notwendig? Ja, weil die Zugehörigkeit zur wahren Kirche als der „Gesamtheit der Gläubigen" an den tatsächlichen Konsens in der Wahrheit gebunden ist, darf die grundsätzliche Möglichkeit zu einer *Feststellung* dieses Konsenses nicht ausgeschlossen werden. Man muß sich dabei vergegenwärtigen, daß dieser nicht erst durch die ausdrückliche Feststellung des Konsenses zustande kommt. Wird also nachträglich solch ein Konsens *festgestellt,* dann handelt es sich keineswegs um einen, der über den schon bestehenden hinausgeht. Die Feststellung eines Konsenses, die angesichts von verschiedenen Sprachen und Begriffssystemen der Gläubigen notwendig werden kann, kann allenfalls darauf aus sein, die Höhe des tatsächlichen Konsenses im Glauben zu erreichen. K. Rahner hatte schon vor Jahren darauf hingewiesen, daß der ökumenische Dialog möglich und sinnvoll ist, „weil wir trotz der Differenz im objektivierten, worthaften Bekenntnis, also trotz der Verschiedenheit des Glaubens in diesem Sinne nicht nur eine Einheit des Glaubens suchen, sondern als schon gegeben uns gegenseitig zubilligen, weil wir uns gegenseitig glaubend, hoffend und liebend als von dem Geiste Gottes erfaßt wissen, ohne den kein Glaube und mit dem kein Unglaube sein kann"[5]. Von der Präsumption eines gemeinsamen und wahren Glaubens „unter den im worthaften Bekenntnis glaubensverschiedenen Christen"[6] ist also auszugehen. „Wir ‚wissen' alle im Geiste Gottes mehr, Einfacheres, Wahreres und Wirklicheres, als wir in der Dimension unserer theologischen Begriffe wissen und sagen können."[7]

Wenn also Wahrheit und Konsens notwendig zusammengehören und der ökumenische Dialog lediglich die nachträgliche „Feststellung" des schon zugrundeliegenden Konsenses darstellt, haben wir für die Verhältnisbestimmung von Konsens und Wahrheit eine neue Ebene erreicht. Auf dieser Ebene der Beziehung von Wahrheit und Konsens gilt es mit größter Umsicht vorzugehen. Ich schließe mich hier der These von P. Knauer an, die besagt: „Wenn wirkliche ‚Übereinstimmung' im Glauben besteht, dann *muß* es auch eine ‚Feststellung der Übereinstimmung' geben *können;* aber es *darf* sie *nicht* geben *müssen.* Denn in einem Glauben, in dem man nur dann übereinstimmen kann, wenn die Übereinstimmung auch festgestellt worden ist, kann man gar nicht wirklich übereinstimmen; es würde sich dann um ein schismatisches Mißverständnis handeln. Einerseits muß man

also gerade um der wahren ‚Übereinstimmung im Glauben' willen gegen ihre Verwechslung mit der ‚Feststellung der Übereinstimmung im Glauben' protestieren. Andererseits muß man sich ebenfalls um der ‚Übereinstimmung im Glauben' willen um ihre ausdrückliche Feststellung bemühen. Ohne die Verpflichtung zu einer solchen Bemühung könnte die ‚Übereinstimmung im Glauben' gar nicht wirklich bestehen."[8] Darin liegt auch der Grund für eine entsprechende Zielsetzung des ökumenischen Dialogs: Nicht um eine Eliminierung der Verschiedenheit der Kirchen zugunsten einer einzigen institutionellen Verwaltungseinheit kann es gehen, sondern um die Beseitigung der Trennung, die auf gegenseitigen Mißverständnissen beruht und dem jeweils anderen die Rechtgläubigkeit abspricht. Konsequenterweise ist die wahre Kirche überall dort gegeben, wo Wahrheit und Konsens im angedeuteten Sinn vorhanden sind (wo der Glaube an Jesus Christus im Sinne des Anteilhabens an seinem Gottesverhältnis verkündet wird). Weil die voneinander getrennten Kirchen im fundamentalen Sinn *Konsens* in der einen Wahrheit des Glaubens haben, sind sie auch nicht *von* der einen und einzigen Kirche Gottes abgespalten. Diese Spaltungen auf dem Fundament des Konsenses in der Wahrheit sind allenfalls Spaltungen *in der einen und einzigen Kirche.*

Liegt jedoch nicht ein verschiedener Glaube, sondern allenfalls gegenseitiges Mißverständnis diesen Spaltungen zugrunde – eine ausdrückliche Leugnung der Glaubenslehre einer Gemeinschaft durch andere Gemeinschaften geht an deren Sinn vorbei –, dann stellt sich um so dringlicher die Frage nach der „Häresie". Kann es angesichts dessen, daß im Glauben Wahrheit und Konsens notwendig zusammengehören, überhaupt eine Häresie geben? Als „Häretiker" galt nach dem bis 1984 geltenden CIC (c 1325 § 2) ein getaufter Christ, der „unter Beibehaltung seiner Selbstbezeichnung als Christ eine der mit göttlichem und katholischem Glauben anzunehmenden Wahrheiten leugnet oder in Zweifel zieht". Ist eine solche Bezeichnung überhaupt möglich, wenn man bedenkt, daß eine ausschnitthafte Annahme der Glaubenswahrheit letztendlich gar nicht in Frage kommt? Solch ein Verständnis von Häresie hätte ja zur Voraussetzung, daß der Glaube aus lauter Einzelwahrheiten, ohne erkennbaren Zusammenhang, bestehen würde. So darf man sich mit Recht fragen, ob es denn realiter überhaupt möglich ist, nur einen Teil der Glaubenswahrheiten zu rezipieren. Müßte nicht vielmehr von unterschiedlichen Graden der Explikation ausgegangen werden? Jedenfalls würde man den einzelnen Glaubensaussagen nicht gerecht, wollte man sie bloß als zu „addierende Größen" sehen.[9] Das kann also nicht den eigentlichen Häresie-Begriff

ausmachen. Dieser besteht im Anschluß an Eirenaios von Lyon[10] nicht in der bloßen Auswahl von Glaubenswahrheiten, sondern in der „völlige(n) Umdeutung des Ganzen", was sich gegenüber dem unvollkommenen Glauben viel verheerender auswirkt (z. B. der Arianismus). Trifft dies zu, dann läßt sich gegenüber den Christen und Kirchen, zu denen man sich in der wahren Verbindung „im Geist" weiß („vera quaedam in Spiritu Sancto coniunctio"[11]), der Häresie-Begriff nicht ohne weiteres in Anwendung bringen. Was zwischen den getrennten Kirchen und Christen steht, kann, wenn es sich nicht um die „eigentliche" Häresie handelt, nur das Mißverständnis der je anderen Aussage aufgrund von mangelnder Kontextauslegung sein. Gewiß gibt es gegenseitige Verwerfungen und Anathemata, jedoch in ihnen ist in der Regel nicht ausgesprochen, schon gar nicht garantiert, daß der jeweils andere damit auch wirklich getroffen ist. Folglich hat der ökumenische Dialog alles daran zu setzen, nicht sein eigentliches Fundament, den Konsens in der einen Wahrheit des Glaubens, in Frage zu stellen, sondern die verschiedenen christlichen Theologien „ineinander" zu übersetzen. Eine solche gegenseitige Übersetzung müßte den Reichtum des Glaubens, auch des eigenen Glaubens, ans Licht bringen.

2. *Phasen und Resultate des katholisch-lutherischen Dialogs*

Vor dem offiziell und auch inoffiziell auf verschiedenen Ebenen abgelaufenen katholisch-lutherischen Dialog, der mit der Zielsetzung geführt wurde, „die Differenzen soweit aufzuarbeiten, daß sie ihren kirchentrennenden Charakter verlieren, und zugleich sichtbar zu machen und zu gewährleisten, daß die verbleibenden Verschiedenheiten auf einem Grundkonsens im Verständnis des apostolischen Glaubens aufruhen und somit legitim sind"[12], kann man nur mit großer Bewunderung und Dankbarkeit stehen. Angeregt vom Lutherischen Weltbund während der Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils, hatten die offiziellen Kontakte zwischen Rom und den lutherischen Kirchen schon relativ früh begonnen. Eine 1967 eingesetzte Studienkommission vermochte nach fünf Sitzungen bereits (1971) ein beachtliches Resultat, das als „Malta"-Bericht bekanntgewordene Dokument „Das Evangelium und die Kirche"[13], vorzulegen und *Gemeinsamkeiten* im Verständnis des Glaubens und der Sakramente sichtbar zu machen, von denen man schon damals meinte, daraus Konsequenzen zumindest für „gelegentliche Akte der Interkommunion"[14] ziehen zu können.

Zwischenzeitlich wirkte sich der offizielle und auch inoffizielle Dialog auf regionaler Ebene mit seinen aufsehenerregenden Ergebnissen als impulsgebend und befruchtend für das weitere Gespräch aus. Viel Interesse fand vornehmlich die theologische Diskussion zwischen Katholiken und Lutheranern in einer offiziellen Kommission des Nationalen Komitees des Lutherischen Weltbundes in den USA und des Ausschusses für Ökumenische und Internationale Angelegenheiten der Katholischen Bischofskonferenz der USA, die seit 1965 in regelmäßigen Abständen stattgefunden und überraschende Resultate gezeitigt hatte. Hier entstanden in der Tat anregende und weiterführende Texte: z. B. „Die Stellung des Nizänischen Glaubensbekenntnisses als Dogma der Kirche" (1965), „Eine Taufe zur Vergebung der Sünden" (1966), „Die Eucharistie" (1967), „Eucharistie und Amt" (1970), „Amt und universale Kirche" (1974), „Lehrautorität und Unfehlbarkeit der Kirche" (1978), über die „Rechtfertigung" (1983).[15] Das Gespräch war damit noch nicht beendet. Mittlerweile sind bereits neue Themen und Probleme in Angriff genommen worden. Insgesamt kann man diesen amerikanischen Dialog als einen exemplarischen bezeichnen, denn das Maß an Konsens, das angesichts der Themenpalette erreicht wurde, dürfte eine weitere theologische Legitimierung der Trennung zwischen den Kirchen sehr erschweren und drängt geradezu zu einer umfassenderen Gemeinsamkeit.

Bedeutende Anstöße gingen auch von der „Gruppe von Dombes" und ihren Resultaten aus. Tatsächlich haben die Texte dieses von Paul Couturier bereits 1937 ins Leben gerufenen Gesprächskreises, der freilich von der regionalen Zusammensetzung (Frankreich, französische Schweiz) her nicht nur bilateral arbeitete, ihre Wirkung auf die Gesamtökumene und auf den katholisch-lutherischen Dialog nicht verfehlt. Bedeutsam sind insbesondere die in Dombes bei Lyon und Taizé gemeinsam verfaßten Dokumente wie „Auf dem Wege zu ein und demselben eucharistischen Glauben" (1972), „Für eine Versöhnung der Ämter" (1973), „Das episkopale Amt" (1976).

Überraschenderweise wollte der Dialog im Ursprungsland der Reformation selbst nicht in gleicher Weise gelingen. Das von der Arbeitsgemeinschaft Ökumenischer Universitätsinstitute veröffentlichte sogenannte „Ämtermemorandum"[16] hatte infolge harter, zuweilen auch ungerechter Kritik eine nur geringe Auswirkung auf den Dialog. Etwas stiller, aber um so wirksamer arbeitete indes der „Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen" (der sogenannte Jaeger-Stählin-Kreis), der inzwischen sogar einen quasi-offiziellen Gesprächsauftrag seitens der seit

dem Papstbesuch in der Bundesrepublik Deutschland errichteten Kontaktkommission der Evangelischen Kirche Deutschlands und der Deutschen Bischofskonferenz empfangen hat, nicht zuletzt um in zentralen Fragen die gegenseitigen Verwerfungen aufzuarbeiten.

In diesem Umfeld regionaler Dialoge kam schließlich das zunächst retardierende Gespräch auf Weltebene (der Gemeinsamen römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Kommission) wieder in Gang. Der sogenannte Malta-Bericht hatte Fragen markiert und offengelassen, die es zu beantworten galt. 1978 wurde die Studie „Das Herrenmahl" den Kirchen zur Rezeption vorgelegt. Zumal diesem Dokument ist bislang die größte Beachtung in der kirchlichen Öffentlichkeit zuteil geworden – mit Recht. Damit ist es zu einem Ereignis besonderer ökumenischer Tragweite geworden, denn mit ihm ist ein breiter Konsens über die Eucharistie erreicht worden, der als Basis dafür dienen kann, auch die verbleibenden Differenzpunkte (z.B. die vom gottesdienstlichen Geschehen abgelöste Anbetung der Elemente, die Frage der Dauer der Realpräsenz, etwa daß auch die Gemeinde Christus opfert usw.) zu überwinden. Niemand konnte voraussehen, daß so schnell kontroverse Fragen wie die der Realpräsenz und des Opfercharakters der Eucharistie einer gemeinsamen Lösung zugeführt werden konnten.

1981 überraschte diese Kommission mit dem Dokument „Das geistliche Amt in der Kirche"[17] mit seinen Konvergenzaussagen zum wohl umstrittensten Thema des ökumenischen Dialogs. „Überraschend" deshalb, weil von vielen die gemeinsame Formulierung des 1. Teils dieses Textes nicht für möglich gehalten wurde. Fortan wird es auch möglich sein, eine Theologie des Amtes gemeinsam zu vertreten, und zwar des besonderen Amtes in der Kirche, dessen Verleihung durch die Ordination zustande kommt und nicht wiederholbar ist und das im Dienst der Wortverkündigung, der Sakramentsverwaltung und der Einheitsstiftung steht. Gewiß bleiben auch hier ungelöste Fragen (etwa die des Verhältnisses von Apostolizität und apostolischer Amtssukzession, der Frauenordination, der Beauftragung von Gemeindegliedern in extremen Notsituationen usw.), aber die Hoffnung auf Lösungen selbst der schwierigsten Probleme wird ausdrücklich festgehalten, etwa wenn es im Blick auf die verschiedenen ökumenischen Texte, die sich mit dem Bischofsamt als Dienst an der universalen Einheit der Kirche befassen, heißt: „In verschiedenen Dialogen zeichnet sich jedoch die Möglichkeit ab, daß auch das Petrusamt des Bischofs von Rom als sichtbares Zeichen der Einheit der Gesamtkirche von den Lutheranern nicht ausgeschlossen zu werden braucht, ‚soweit es durch theologische

Reinterpretation und praktische Umstrukturierung dem Primat des Evangeliums untergeordnet wird'"[18].

Für die Geschichte dieses Dialogs spielen auch die übrigen Dokumente dieses offiziellen Dialogs eine nicht zu unterschätzende Rolle, so vor allem das mit den Zielvorstellungen der Einheit und den konkreten Möglichkeiten auf dem Weg dorthin sich befassende Dokument „Wege zur Gemeinschaft"[19]. Atmosphärisch bestimmend sind sodann die Stellungnahmen zur 450-Jahrfeier der Confessio Augustana von 1980 „Alle unter einem Christus" und die gemeinsame Erklärung der Kommission zum Luther-Jahr 1983 „Martin Luther Zeuge Jesu Christi"[20] geworden.

Weil die „Übereinstimmung" im Glauben, die ihren Ausdruck in der Verkündigung hat, von der „Feststellung" dieser Übereinstimmung zu unterscheiden ist, ist für eine ökumenische Einschätzung des Dialogs zwischen Rom und dem Lutherischen Weltbund das erhalten gebliebene Fundament niemals aus den Augen zu verlieren. Keine Kirche kann danach der anderen ernstlich zum Vorwurf machen, sie sei eine *häretische* Kirche im eigentlichen Sinne des Wortes, wie dies Eirenaios von Lyon etwa von der gnostischen Sekte der Valentinianer glaubte sagen zu müssen, von deren Schriftgebrauch er annahm, daß es sich dabei ähnlich verhalte, „wie wenn jemand bei einem schönen Bild eines Königs, das ein erfahrener Künstler aus wertvollen Steinen zusammengesetzt hat, die zugrundeliegende menschliche Gestalt auflöst, jene Steine versetzt und anders zusammenbringt und daraus die Figur eines Hundes oder eines Fuchses bildet, und auch das noch stümperhaft. Er behauptet dann, es handele sich dabei um jenes schöne Bild des Königs, und zum Beweis zeigt er auf die Steine, die der erste Künstler schön zum Bild des Königs zusammengestellt hatte ..."[21] Solch eine Umdeutung des Ganzen ist schon deshalb nicht möglich, weil in nahezu allen Dokumenten zum katholisch-lutherischen Dialog festgehalten wird, daß die Trennung zwischen den Kirchen nicht bis in die Wurzeln gegangen, daß folglich eine fundamentale Einheit erhalten geblieben, daß also das trinitarische und christologische Dogma davon nicht berührt worden sei.[22] Mag es bei den verbleibenden Differenzen auch nicht um Nebensächliches gehen – vom unberührten „Fundament" her dürfen diese Gegensätze nicht in einer Weise hochstilisiert werden, daß dadurch das Fundament selbst tangiert würde. D.h. im Sinne der „hierarchia veritatum" haben die Differenzen schon von vornherein einen minderen Rang (auch, wenn man nicht davon ausgehen darf, daß ohne ihre Aufhebung schon Eucharistiegemeinschaft aufgenommen werden dürfte). In der Tat spricht das neue, die 2. Gesprächsphase nun abschließende,

Dialogdokument der Gemeinsamen römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Kommission „Einheit vor uns. Modelle, Formen und Phasen katholisch/lutherischer Kirchengemeinschaft“[23] von einer völlig anderen gegenseitigen Betrachtungsweise. Nach der Einschätzung dieser Kommission ist ein „positiver Wandel“[24] vor sich gegangen: Die katholische Kirche sieht die lutherischen Kirchen mit ganz anderen Augen; sie gibt der gemeinsamen Vergangenheit und auch dem lutherischen Erbe eine völlig neue Bewertung. Ausdrücklich wird auf das Wort von Johannes Paul II. Bezug genommen: „Freuen wir uns, daß wir nicht nur einen Teilkonsens in einigen Wahrheiten entdecken können, sondern eine Übereinstimmung in zentralen Wahrheiten.“[25] Ähnlich verhält es sich mit der Einstellung der lutherischen Kirchen gegenüber der katholischen Kirche. Auch hier reicht der Wandel so tief und ist das Verständnis für katholische Frömmigkeit, kirchliches Leben und Lehren so breit, daß die Lutheraner nicht mehr von einer „falschen“ Kirche sprechen können und wollen.[26] Was es noch für die Versöhnung und die Behebung verbliebener Verschiedenheiten zu tun gilt (dabei handelt es sich nicht um Verschiedenheiten, die aus der Verwirklichung der Kirche an verschiedenen Orten entstehen), gehört zu einem guten Teil auf die Ebene der „Feststellung“ der Übereinstimmung, d.h. in den „Prozeß der Versöhnung“, der nicht weitergehen kann „ohne die durch Christi Versöhnung geschenkte Freiheit vor dem anderen als dem Fremden und unserer ängstlichen Sorge um eigene Identität“[27].

Das Dokument „Einheit vor uns“ konkretisiert indes, wie weit der Versöhnungsprozeß auf dieser Ebene bereits gediehen und zu welchen Resultaten er gekommen ist, und erspart uns eine Einzelbetrachtung der verschiedenen bisher vorgelegten Dialogresultate. Gerungen wurde und wird um die (2.1) Gemeinschaft im Bekenntnis des einen apostolischen Glaubens (Glaubensgemeinschaft), um die (2.2) Gemeinschaft im sakramentalen Leben (Sakramentsgemeinschaft) und um die (2.3) Gemeinschaft als strukturierte Gemeinschaft, „in der die Glaubens- und Sakramentsgemeinschaft eine adäquate kirchliche Gestalt findet und in der gemeinsames Leben, gemeinsame Entscheidung und gemeinsames Handeln ermöglicht und gewährleistet werden (Dienstgemeinschaft)“[28].

2.1 *Glaubensgemeinschaft*

Wiederum wird hier im Blick auf die Glaubensgemeinschaft hervorgehoben, daß das Fundament des christlichen Glaubens erhalten geblieben sei. Man kann durchaus davon ausgehen, daß sich von ihm her die „volle

Katholizität des Glaubens" gemeinsam wieder „feststellen" läßt. Im Zuge der gemeinsamen Feststellung erwartet man, daß Einseitigkeit überwunden, Verengungen aufgelockert und gewisse Überspitzungen korrigiert werden, ja daß so insgesamt auf beiden Seiten ein verwandeltes Selbstverständnis entstehen würde. Überraschend ist m.E., daß im Dokument „Einheit vor uns" beim Auflisten der erreichten gemeinsamen Feststellungen in der Übereinstimmung auch von „einer grundlegenden – wenngleich noch nicht vollen – Gemeinsamkeit im *Verständnis* von der Kirche"[29] die Rede ist.

Ermutigend ist vor allem aber die Weise, wie von der Ausübung des verbindlichen Lehrens und Entscheidens in der Kirche gesprochen wird und wie damit auch die Vorgehensweise bei der „Feststellung der Übereinstimmung" in ökumenischer Offenheit mitbedacht wird. Ganz allgemein wird das tatsächliche verbindliche Lehren in beiden Kirchen hervorgehoben, ohne zu verschweigen, daß die dazu beauftragten Instanzen auf beiden Seiten unterschiedlich zu Werke gehen. Es ist stets ein Lehren „unter der Norm des Evangeliums" und unter Einbeziehung der verbindlichen Lehrentscheidungen der Vergangenheit. Es gibt somit trotz großer Verschiedenheiten in der Vorgehensweise „wichtige Parallelitäten im Vollzug verbindlichen Lehrens"[30].

Entlastend wirkt sich in diesem Dialog im übrigen aus, daß schon von vornherein die Einheit im Glauben nicht mit der Gleichförmigkeit in der Artikulation gleichgesetzt wird. Man braucht also durch unterschiedlich verwendetes Vokabular die Einheit nicht gleich in Gefahr zu sehen. Im Grunde sind dies die Konsequenzen aus Erfahrungen aus dem Dialog selbst. Denn es zeigte sich, wie z.B. eine unterschiedliche Terminologie und eine verschiedene theologische Art, über die eucharistische Gegenwart Christi zu sprechen, nicht mehr als trennend empfunden werden müssen. Freilich enthebt dies nicht der Verpflichtung, bisherige dogmatische Entscheidungen (vornehmlich in der katholischen Kirche) nun *gemeinsam* und möglichst verbindlich neu auszulegen. Für eine gelingende „Feststellung in der Übereinstimmung" ist es zudem von größter Wichtigkeit, die Traumata gegenseitiger Verwerfungen nicht auszusparen. Daß sich gerade dies verhängnisvoll ausgewirkt hat und immer noch gegenseitige Vorurteile hervorruft, dürfte unbestritten sein. Das Dokument spricht deshalb die Notwendigkeit aus, sie offiziell seitens beider Kirchen als „gegenstandslos" zu erklären, ohne damit die Wahrheit des Glaubens zu relativieren. Ausdrücklich wird hingewiesen auf jene theologischen Forschungen und Unternehmungen, die sich zum Ziel gesetzt haben, die gegenseitigen Verurteilungen

zu entkräften. Natürlich kann es nicht bei bloßen Konsensaussagen seitens der Theologen bleiben; gerade hier bedarf es der offiziellen Erklärungen der Leitungsorgane in jeder der Kirchen.[31]

2.2. Sakramentsgemeinschaft

Auch wenn es in beiden Kirchen ein zunehmendes „intensiviertes" sakramentales Leben gibt und sich im Vollzug der Sakramente ein wachsender Konsens abzeichnet, sind für eine Sakramentsgemeinschaft noch entscheidende Fragen offen geblieben. Daß auch gewaltige Schwierigkeiten überwunden werden können und so überraschende Gemeinsamkeiten im Verständnis und im Vollzug der Sakramente entstanden sind, zeigt sich am „Herrenmahl". Die hier als trennend erlebten Positionen lösten sich im Dialog mehr und mehr auf. Von der Taufe abgesehen, von der die Gemeinsamkeit in der Lehre und im Vollzug ohnehin offenkundig ist, entwickeln sich auch – wenngleich nur zögernd – für die übrigen Sakramente, für die die lutherische Theologie den sakramentalen Charakter nicht kennt, neue Zugänge und Verstehensmöglichkeiten. Für die Ordination als „Sakrament" ist die „sachliche Konvergenz" bereits offenkundig. Für die Beichte als „Sakrament" liefern die Confessio Augustana und die beiden Katechismen Martin Luthers den Anknüpfungspunkt. Auch in der gemeinsamen theologischen Sicht der Ehe beginnt sich der sakramentale Aspekt herauszuschälen. Da auch die Firmung bzw. Konfirmation nach lutherischem Verständnis eine „Segenshandlung" darstellt und die Gaben des Heiligen Geistes verheißt, bietet sich daher auch hier der Anknüpfungspunkt für weitere Erörterungen an. Für eine stärkere Verwendung der Krankensalbung gibt es in jüngster Zeit selbst in den lutherischen Kirchen erkennbare Bemühungen, so daß sich Verbindungslinien ergeben werden. Wichtiger – trotz offener Fragen und verbleibender Verschiedenheiten – ist, daß man gemeinsam „die sakramentale Dimension christlicher Existenz neu und besser zu verstehen"[32] beginnt. Zwei Bemerkungen deuten im übrigen an, daß das weitere Gespräch dazu entkrampft geführt werden kann: nämlich der Hinweis, daß das gemeinsame sakramentale Leben nicht uniform sein muß, daß es also „schon vom Sakramentsbegriff her" legitime Verschiedenheiten geben darf; zum anderen der Ausgangspunkt beider Kirchen von Christus als *dem* einen Sakrament und u. U. sogar von der Kirche als „Sakrament". Daß dies am Ende auch für lutherische Christen mitvollziehbar sein kann, deutet zumindest der letzte Satz dieses Teils an: „Als Leib Christi und ‚Koinonia' des Heiligen Geistes ist die Kirche Zeichen und

Werkzeug der Gnade Gottes, das aus sich selbst nichts vermag. Sie lebt wie aus dem Wort so aus den Sakramenten und ist zugleich in deren Dienst genommen."[33]

2.3 Dienstgemeinschaft

Nimmt die Gemeinschaft im selben Glauben und im gemeinsamen Verständnis der Sakramente zu, wachsen auch die Berechtigung und die Verpflichtung zu strukturierter Gemeinschaft miteinander. Andernfalls würde diese Gemeinschaft lediglich ein „sich gegenseitig respektierendes Nebeneinander"[34] bleiben und nicht zu einer völlig verpflichteten Gemeinschaft heranreifen. Diesbezüglich spricht das Dokument sehr deutliche Worte: „Durch gegenseitige Anerkennung der Ämter als Formen des von Christus gestifteten Amtes wäre diese Gemeinschaft im kirchlichen Amt zwar grundgelegt, aber doch nicht voll verwirklicht. Das Nebeneinander wechselseitig sich anerkennender Ämter muß überführt werden in eine gemeinsame Ausübung des kirchlichen Amtes, wobei der gemeinsamen Ausübung des ‚Amtes der Leitung und der pastoralen Aufsicht (Episkopé)' seiner Natur gemäß besondere Bedeutung zukommt."[35] Im gleichen Atemzug wird jedoch eingeräumt, daß, von wenigen Ansätzen einmal abgesehen, eine umfassende und volle gemeinsame Ausübung des kirchlichen Amtes noch nicht gegeben ist. Drei Hindernisse stehen ihr vornehmlich im Wege: 1. der „defectus sacramenti ordinis" bei den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen, 2. der unterschiedliche theologische Stellenwert des Amtes, vornehmlich des historischen Bischofsamtes, 3. die enge Zusammengehörigkeit von Bischöfen und Papst in der katholischen Kirche.[36] Die Erläuterungen der drei Problemkreise zeigt indes, daß und wie im gemeinsamen Gespräch auch diese zu lösen sind: des 1. Problems durch die Aufnahme der vollen Kirchengemeinschaft, womit einschlußweise auch das historische Bischofsamt gemeint ist, des 2. Problems durch Erneuerung und Vertiefung des ordinierten Amtes, worin auch die Episkopé, die der Einheit dient, eingeschlossen ist, des 3. Fragenkomplexes dadurch, daß der in Gang kommende „Prozeß, der über eine gemeinsame Ausübung der Episkopé zu einem gemeinsamen kirchlichen Amt führen soll, notwendigerweise die Mitwirkung des Papstes" erforderlich macht.[37] Der Weg, um dorthin zu gelangen, wird angedeutet: die „gemeinsame Rückbesinnung auf die Alte Kirche". Was von dieser *relecture* auf die Alte Kirche von Katholiken und Lutheranern alles erwartet wird, klingt sehr hoffnungsvoll; was hier gemeinsam ermittelt

wird, kann als anregend, korrigierend und die eigene Schau erweiternd empfunden werden. Insbesondere wird herausgearbeitet, daß die Ausübung der Episkopé „in Verbindung mit der Kirche als ganzer auf personale, kollegiale und gemeinschaftliche Weise" vor sich ging und keineswegs die Verantwortung der Laien und das synodale und konziliare Element ausschloß.[38]

Damit ist auch der Weg zu einem gemeinsam ausgeübten Amt vorgezeichnet, den das Dokument inhaltlich und in seinen verschiedenen Schritten zu markieren versucht. Der Plan, den die Kommission unterbreitet, soll zwar nicht ein starrer und endgültiger sein, „scheint jedoch Hindernisse zu vermeiden, die bislang den Weg zur Kirchengemeinschaft erschwert haben"[39]. Vorgeschlagen wird ein „ganzheitlicher Prozeß zwischen wechselseitiger Anerkennung der Ämter und gemeinsamer Ausübung der Ämter, insbesondere des der Episkopé dienenden Amtes"[40]. So ist die Rede von Phasen eines Prozesses, nicht jedoch von isolierbaren Akten oder Stufen eines sukzessiv ablaufenden Geschehens: Vorformen einer gemeinsamen Ausübung der Episkopé; initialer Akt der Anerkennung; kollegiale Ausübung der Episkopé; Übergang zu einem gemeinsamen kirchlichen Amt, wobei „die wechselseitige Anerkennung der Ämter wesentlich Ermöglichung und Initiierung der gemeinsamen Ausübung der Episkopé"[41] sein soll.

Fundament dieses Prozesses müßte also „die kirchlich verbindliche Anerkennung des Grundkonsenses und zugleich die wechselseitige Anerkennung, daß in der anderen Kirche die Kirche Jesu Christi verwirklicht ist"[42], sein, was der katholischen Seite freilich zunächst noch nicht untersagt, davon auszugehen, daß auf lutherischer Seite die Vollgestalt des kirchlichen Amtes noch ausstehe. In diesem Akt der gegenseitigen Anerkennung sind eingeschlossen eine verbindliche, bekenntnishafte Erklärung, eine entsprechende liturgische Feier und womöglich der erste Vollzug einer gemeinsamen Ordination.

Der Beginn der gemeinsamen Ausübung der Episkopé in der gemeinschaftlich gestalteten Kirche soll zunächst in kollegialer Form vor sich gehen (was nicht Verschmelzung besagt, sondern legitime Verschiedenheit gewährleistet). Man möchte zwar (im Blick auf die Alte Kirche) nicht prinzipiell vom traditionellen Grundsatz, daß in einer Kirche nur ein einziger Bischof sei, abgehen, will aber der Übergangssituation dadurch Rechnung tragen, daß vorübergehend davon abgesehen wird. Dies alles kann folglich nur für die Übergangsphase zu einem gemeinsamen kirchlichen Amt Geltung haben, das sukzessiv so angezielt wird. Entstehen soll das gemein-

same Amt selbst aus der „Folge einzelner Ordinationen", die fortan in den Kirchen notwendig werden. D.h. die „Gesamtheit der Nachbarbischöfe, Lutheraner und Katholiken, würden kraft der gemeinsam ausgeübten Episkopé, die Ordination des neuen Amtsträgers vollziehen"[43]. Man rechnet also mit einem Entstehen des gemeinsamen kirchlichen Amtes aus der gemeinsam durchgeführten Episkopé heraus.[44] Dieses prozessuale Geschehen des Übergangs besitzt im übrigen den Charakter der „Gabe Gottes" und die „Dimension kirchlicher Versöhnung", was als Bußgeschehen näher beinhaltet, daß sich die beteiligten Kirchen entschlossen der Zukunft zuwenden und Gott das Urteil über das Vergangene anheimgeben. Man möchte in diesem so beschriebenen Prozeß andere, mit vielen Problemen behaftete Formen des Entstehens eines gemeinsamen kirchlichen Amtes zwar keineswegs ausschließen, aber wegen der Problemgeladenheit zu vermeiden versuchen (Re-Ordination; Zusatz-Ordination; die „Versöhnung der Ämter"; wechselseitige Übertragungen usw.).

Das Ziel des so beschriebenen Weges wird schließlich die Ausübung des Episkopats in *drei* Gestalten, die den örtlichen Gegebenheiten angepaßt sein sollen, sein: 1. eine einzige Episkopé in kollegialer Gestalt; 2. ein einziger Bischof für unterschiedlich geprägte Pfarrgemeinden; 3. ein einziger Bischof für miteinander verschmolzene Pfarrgemeinden.

Daß diese neue Kirchengemeinschaft, falls sie so oder ähnlich zustande kommen sollte, mit vielen neuen Problemen behaftet sein wird, zeigt sich vor allem angesichts der Frage, wie man denn lutherischerseits und katholischerseits mit der Frage der „Unteilbarkeit der Koinonia" umgehen will. Vornehmlich der katholischen Kirche wird es große Schwierigkeiten bereiten, mit der lutherischen Kirche volle Kirchengemeinschaft einzugehen, die doch selbst wieder volle Gemeinschaft mit Gemeinschaften pflegt, mit der die katholische Kirche noch keine volle Kirchengemeinschaft aufgenommen hat.

Es ist schon atemberaubend, was diese offizielle Kommission im Abschluß der zweiten Gesprächsphase den Kirchen unterbreitet. Sie ist sich allerdings darüber völlig im klaren, daß diese „Wegbeschreibung" auch neue Fragen wachruft. Aber sie hat recht, wenn sie zuversichtlich bemerkt: „Entstehung und Geschichte unserer kirchlichen Trennung sind zu komplex, als daß man den Prozeß ihrer Überwindung völlig eindeutig und ohne Unschärfen beschreiben könnte. Nur indem wir den gemeinsam beschrittenen Weg weitergehen, werden diese Unschärfen sich verlieren und die noch offenen Fragen ihre Beantwortung erfahren. Wir sind gewiß, in unseren Kirchen viele Gefährten zu finden, die uns auf diesem Wege mit

Ergänzungen und Korrekturen, mit Ermutigungen und Zuspruch begleiten."[45] Wenn die Kommission auch keine Zweifel daran läßt, mit jedem einzelnen der vorgeschlagenen Schritte auch einen „Schritt zur Einheit aller Kirchen" getan zu haben, ist das *nächste Ziel* die katholisch-lutherische Kirchengemeinschaft.[46] Hier sind Kirchen zweifelsohne im Begriff *„Schwesterkirchen"* im *vollen* Sinn des Wortes zu werden. Dieser Begriff, der von Paul VI. im unmittelbaren Dialog mit den orthodoxen Kirchen verwendet wurde und auf die Alte Kirche zurückgeht, hat seine Berechtigung aus doppeltem Grund: einmal weil die Rückbesinnung auf die Alte Kirche in diesem Dokument ohnehin einen großen Stellenwert besitzt, und zum anderen weil er in der Lage ist, die zwischen den bislang getrennten Kirchen angezielte Gemeinschaft am treffendsten zu umschreiben. Er schließt den Gedanken der Einheit in *Verschiedenheit* in sich und ist sowohl dem Einigungsmodell der *„korporativen Vereinigung"* unterschiedlicher kirchlicher Gemeinschaften, die auch in der Vereinigung ihre Unterschiedenheit wahren können (wie er etwa im anglikanisch/katholischen Dialog begegnet), als auch dem Einigungsmodell der „Kirchengemeinschaft durch *Konkordie"* (wie sie im Kontext der lutherischen, reformierten und unierten Kirchen Europas gewachsen ist) zugewandt.[47] Da man beim Begriff „Schwesterkirchen" nicht von „Modellen" der Einigung im strengen Sinne sprechen muß, wird er mehr als andere den „Besonderheiten des katholisch/lutherischen Verhältnisses" und der verheißungsvollen „Gestalt katholisch/lutherischer Gemeinschaft" gerecht.[48] Es werden die „Besonderheiten" beider Traditionen aufgefangen, ohne daß diese miteinander verschmolzen werden müssen; zugleich wird die notwendige Aufarbeitung der noch kirchentrennenden Divergenzen auf der Basis des Grundkonsenses, dem gemeinsamen Verständnis des apostolischen Glaubens, nicht aus den Augen verloren. Angezielt wird letztendlich eine Einheit in „geeigneten Strukturen", die die bislang getrennten Gemeinschaften sowohl auf der Ebene der Ortskirchen als auch auf universaler Ebene zu einem wahrhaft gemeinsamen Leben fähig macht und gemeinsames Handeln ermöglicht"[49].

3. *Der katholisch-lutherische Konsens im Kontext gegenwärtiger ökumenischer Diskussion*

Der lutherisch-katholische Dialog auf Weltebene ist mit seiner nachträglichen „Feststellung" des schon zugrundeliegenden Konsenses so erfreulich weit gediehen, daß man sich – nimmt man ihn beim Wort – fragen muß,

ob daraus nicht alsbald deutlichere Konsequenzen im Sinne von „Schwesterkirchen" gezogen werden sollten. Das erzielte Resultat hat m.E. die optimistischen Hoffnungen der vergangenen Jahre noch weit übertroffen. Die kirchlich delegierten Gesprächspartner haben hohe Anerkennung und großen Dank verdient. Nun drängt sich zunächst die Frage auf, ob und wie die Dialogergebnisse in den Kirchen selbst, und zwar auf allen Ebenen, rezipiert werden können. Vor allem sollte daher nicht aus den Augen verloren werden, daß das, was die Lutheraner im katholisch-lutherischen Gespräch gemeinsam mit den Katholiken sagen konnten, noch lange nicht die Reformierten sagen können. Folgt man der Leuenberger Konkordie, ist die protestantische Gemeinschaft in Europa kommunizierenden Röhren vergleichbar. Nimmt man die damit gegebene „Gesetzlichkeit" ernst, wird man trotz des Erreichten mit Forderungen nach Konsequenzen behutsam umgehen. Niemand hat das Recht, Kirchen, die diese Konkordie unterschrieben haben, durch Forderungen, Wünsche und Handlungen auseinanderzudividieren. Im übrigen ist der vorliegende Konsens ein differenzierter Konsens und kein „Unisono-Konsens" (H. Meyer), den man, je nach Einstellung, in seinen Gemeinsamkeiten zugunsten der Unterschiede „abwerten" oder in seinen erreichten Gemeinsamkeiten überstark betonen kann. Aus den Konsens- bzw. Konvergenztexten dieses Dialogs geht ja klar hervor, daß trotz aller Grundübereinstimmungen Verschiedenheiten bleiben, von denen man jedoch annehmen wird, daß sie von der gemeinsamen Grundüberzeugung „getragen" werden und diese nicht wieder aufzuheben imstande sind.

3.1 *Das Problem der „Grunddifferenz"*

Angesichts des Erreichten und nicht hoch genug einzuschätzenden Resultats dieses Dialogs läßt sich jedoch zur Stunde eine sehr gewichtige Frage nicht überhören: die Frage nach der allem zugrundeliegenden „Grunddifferenz". Es mehren sich die Stimmen, die der Auffassung sind, daß sich jetzt, nachdem vielerlei Mißverständnisse abgebaut sind, die Frage nach der „Grunddifferenz" eigentlich erst stelle, da man nun ihrer erst richtig ansichtig werde. Näherhin handelt es sich um die Frage nach der unterschiedlichen, die Kirche trennenden *Grundgestalt* des christlichen Glaubens, die gerade diesen erfolgreichen Dialog wieder einzuholen droht. Je größer der Erfolg ist, um so entschiedener drängt sich offensichtlich vielen die Frage auf, ob die Kirchen wirklich schon kommunikationsfähig seien oder sich trotz des Erreichten gegenseitig noch ausschließen würden. Geht

es hier nur um ein Scheinproblem, oder wird durch die Frage nach der „Grunddifferenz" das Erreichte wieder aufgehoben? Wäre dem so, hätte man durch die Resultate des Dialogs nur die Symptome kuriert, nicht jedoch die tiefer liegenden Ursachen beseitigt. Wenn diese These von der „Grunddivergenz" auch von denen, die an den offiziellen bilateralen Dialogen beteiligt sind, kaum vertreten wird – die Dialogresultate geben dazu keinerlei Anlaß –, sollte man sie dennoch ernst nehmen und nicht einfach in den Wind schlagen. Es wäre fatal, wenn von einer solchen (vielleicht zunächst auch nur angenommenen) „Grunddivergenz" her das gemeinsam Erreichte plötzlich wieder in sich zusammenfallen würde. Es würde also notwendigerweise enttäuschend wirken, wenn man nachträglich doch wieder auf eine entscheidende „hermeneutische Grunddifferenz" (G. Ebeling) aufmerksam machen müßte, gemäß der eine „letzte Sprachenverschiedenheit" oder die „Verschiedenheit des Wahrheitsbewußtseins und der Wirklichkeitserfahrung" alle Hoffnung auf Gemeinsamkeit zerplatzen ließe.[50]

Es ist hier nicht der Ort, die unterschiedlicherweise gestellte Frage nach der „Grunddifferenz", die ja in verschiedener Weise als „Wesensdifferenz" vorgestellt wird, im einzelnen zu verfolgen.[51] Wichtiger ist, daß man die Problematik „unversöhnter Gegensätze" nicht einfach aus den Augen verliert bzw. in ökumenischer Euphorie darüber hinweggeht. Die Tatsache jedoch, „daß die bisherigen Überlegungen teils überholt, teils in sich diffus, teils untereinander disparat erscheinen, sofern sie bestehende Grunddivergenzen zwar behaupten, sie aber im einzelnen sehr unterschiedlich ansetzen"[52], drängt die Frage ein Stück weiter. Folglich wird man sich dem Problem stellen müssen, ob und wie „eventuelle Grundverschiedenheiten überhaupt als solche in Erscheinung treten und sich artikulieren". Von der Beobachtung her, „daß in der gesamten Trennungsgeschichte unserer Kirchen offenbar nie ‚Grunddivergenzen', sondern immer nur ‚Einzeldivergenzen', wie der Dialog sie erörtert hat, Gegenstand kirchentrennender Lehrverurteilungen waren"[53], kommen doch erhebliche Zweifel auf. Möglicherweise – und dem neige ich selber zu – wird man „Grunddivergenzen", falls es solche geben sollte, anders gewichten müssen. D.h. es stellt sich die Frage, ob sie überhaupt kirchentrennend sind oder nicht. Jedenfalls ist die Frage: „Hat eine Grundverschiedenheit kirchentrennende Schärfe, oder ist sie Ausdruck dafür, daß es um verschiedene Artikulationen ein und desselben Glaubens geht?", noch nicht beantwortet. Ein Wort von W. Kasper zeigt das Problem deutlich an: „Man kann keine dieser Kirchen (d.h. die orthodoxe, katholische und reformatorische) allein von einzelnen Unterscheidungslehren her verstehen, man muß

sie als eine Gesamtkonzeption des Christlichen begreifen und die Differenzpunkte ... als geschichtlich wirksam gewordenen Ausdruck einer unterschiedlichen Gesamtsicht verstehen ... Es könnte ... durchaus sein, daß wir heute, nachdem ganze Berge von Mißverständnissen abgebaut und viele, ja die meisten Einzelfragen, wenn nicht gelöst, so doch einer Lösung näher geführt worden sind, der eigentlichen Grunddifferenz erst voll ansichtig werden ... Ob die ökumenische Frage damit schwieriger oder leichter geworden ist, läßt sich nicht von vornherein sagen. Die Antwort hängt davon ab, ob sich die unterschiedlichen konfessionellen Gruppentypen des Christlichen gegenseitig ausschließen oder ob sie sich gegenseitig ergänzen, wechselseitig durchdringen und schließlich gegenseitig anerkennen können."[54] In dieser Richtung wird man zweifelsohne die Lösung des Problems suchen müssen. Jedenfalls kann man mit Bischof Paul-Werner Scheele angesichts eines „unüberbrückbar" ausgegebenen Grunddissens durchaus der Meinung sein: „Ich teile nicht die Einstellung, daß es etwas gibt, was wir nicht überbrücken können, obwohl ich mir über die Schwierigkeiten keine Illusionen mache."[55] Ganz klar entschieden hat sich P. Neuner, der „eine grundsätzliche Trennung von Fundamentaldissens und Konsens in den Einzelproblemen als widersprüchlich" ansieht. Er ist der Auffassung, Grunddifferenzen müßten sich auch in Einzeldifferenzen erweisen. Daraus folgert er: „wenn aber in der ökumenischen Diskussion die Einzelfragen bis zu einem Punkt geklärt sind, an dem sie offensichtlich nicht mehr die Kraft haben, die gegenseitige Exkommunikation der Konfessionen zu legitimieren, dann scheint auch kein Grunddissens mehr behauptbar, der eine gegenseitige Ausschließung nötig machen würde. Ein Grunddissens, der sich auf der Ebene der Einzelprobleme nicht mehr auswirkt, ist überwunden. Übereinstimmung in den Einzelfragen offenbart Übereinstimmung auch in der Wurzel." Konsequenterweise lautet sein Vorschlag: „alle Kirchen als ein Ganzes aus verschiedenen Grundelementen zu verstehen, die sich gegenseitig durchdringen und bereichern, ohne voneinander her leitbar zu sein ..."[56]

Angesichts der gewichtigen (auch zweifelnden) Stimmen der letzten Monate plädiere ich für eine genauere Untersuchung dieser Problematik, um so die wesentlichen Zweifel zu zerstreuen. Deutet sich die Lösung in der aufgezeigten Richtung an und kämen dann im Blick auf das katholisch-lutherische Gespräch dennoch Zweifel auf, sollte man sie allen Ernstes auf sich beruhen lassen gemäß dem Motto: „In dubio pro reo" – „Im Zweifel für den Angeklagten". Da alle Kirchen in der Trennung voneinander schuldig geworden sind, wäre dies ohnehin in vielen strittigen Fragen ange-

sichts der Lage der Christenheit in der Welt und angesichts ihres Auftrags die einzig richtige Einstellung.

3.2 *Der Prozeßcharakter des erreichten Konsenses*

Einerseits ist im katholisch-lutherischen Dialog ein erstaunlich hohes Maß gegenseitigen Einverständnisses erzielt worden, das zumindest in diesem Punkt die Rede von der Stagnation der ökumenischen Bewegung Lügen straft; andererseits geben die den Kirchen vorgelegten Dokumente die Basis dafür ab, um im Ringen um die sichtbare kirchliche Einheit im Sinne von „Schwesterkirchen" noch ein Stück weiter voranzukommen. Denn der erreichte Konsens darf ja nicht mit einem vollen gemeinsamen Bekenntnis verwechselt werden. Nichtsdestoweniger besitzt er auch in der vorliegenden Art eine eigentümliche Verbindlichkeit, deren Grund in dem gemeinsamen Verständnis des Evangeliums liegt. Genaugenommen handelt es sich um einen Konsens bei noch bestehenden Differenzen. Um gerade diese Tatsache zu berücksichtigen, hat sich in den vergangenen Jahren der Begriff „Konvergenz" eingebürgert. Dieser Begriff ist offener, weil er zu erkennen gibt, daß die Lehren zweier oder mehrerer Kirchen konvergieren, aber so, daß noch Unterschiede bleiben, auf deren kirchentrennendem Charakter allerdings der Akzent nicht mehr liegt bzw. nicht mehr liegen soll. Möglicherweise hat man es mit einem Konsensbegriff im abgeschwächten Sinn zu tun – abgeschwächt in dem Sinn, daß „man damit den augenblicklichen Status der mehr oder weniger miteinander übereinstimmenden Lehrpunkte der sich im Dialog befindlichen Kirchen in eine eigentümliche Beziehung zur Wahrheit setzen"[57] kann. In diesem Sinne hat der sogenannte Salamanca-Bericht auch die theologische Reflexion über diese neue Variante des Konsensbegriffes aufgenommen. Er zeigt in aller Deutlichkeit, was gemeint ist, legt er doch Wert darauf, „den Konsensus als Teil eines Prozesses zu verstehen": „Er gleicht der Momentaufnahme eines Films: Die daran abzulesende Haltung gibt die Richtung der Bewegung an, die in ihrem ganzen Umfang jedoch nur dann zu erfassen ist, wenn der ganze Film abläuft. Der Konsensus entsteht aus dem Leben und Denken des Volkes Gottes heraus, und in dieses Leben muß er wieder hineinwirken. Nur so läßt sich der lebendige Kontext beurteilen, der den Konsenserklärungen ihren Sinn gibt, wenn auch gelegentlich in verschiedenen Kontexten voneinander abweichende Sinngebungen auftreten können; und nur so, im Hören auf das Zeugnis derer, die in anderer, gelegentlich sogar gegensätzlicher Form den Konsensus aus ihrer christlichen Erfahrung

heraus veranschaulichen oder in Frage stellen, kann der Konsensus mit Leben erfüllt werden. Der Prozeß vor und nach einem Konsensus schafft die für die Vorbereitung eines künftigen allgemeinen ökumenischen Konzils wesentliche Breitenwirkung von Reflexion und Diskussion. Ein echter Konsensusprozeß kommt von und führt zu Jesus Christus."[58] Der Prozeßcharakter dieses Konsensbegriffs ist also darin zu sehen, daß der Konsens einerseits aus dem Leben der Kirchen und aus der Theologie hervorgeht, andererseits aber wiederum in sie hinein- und zurückwirken soll. Er ist ein „Prozeß" darin, daß man im Begriff ist, die geoffenbarte Wahrheit Gottes gemeinsam zu entdecken, gemeinsam Herz und Sinn dem Wort Gottes zu eröffnen. In aller Regel handelt es sich bei diesen Konsensen um solche, die die „nächsten Schritte als ein Zusammengehen möglich"[59] machen und so in der Gemeinschaft des Heiligen Geistes sukzessive gewissermaßen die Übereinstimmung im Glauben feststellen.

Wie sehr der Konsens als Teil eines Prozesses begriffen wird, geht auch aus den Adressaten dieses Konsenses hervor: Theologen, kirchliche Amtsträger, Gemeinden. Im Grunde ist er ein Konsens, der noch der Bewahrheitung und der Bewährung bedarf. Möglicherweise vermag er keine der genannten Gruppen zufriedenzustellen: „Die Theologen verlangen größere Exaktheit, die kirchlichen Amtsträger praktikablere Anwendungsmöglichkeiten und die Gemeinden insgesamt größere Klarheit und unmittelbare Relevanz; die Theologen werden indessen zu neuen Begegnungen angeregt, die kirchlichen Amtsträger gewinnen eine Entscheidungsgrundlage, und die Gemeinden insgesamt werden zu intensiverem christlichem Zusammenleben ermutigt."[60] Daß solch ein Konsens noch erhebliche Schwächen aufweisen kann, gibt der Salamanca-Bericht schon von vornherein zu. Seine Grenzen liegen wenigstens teilweise in dem zu verbalen und dogmatischen Charakter der Texte (die gottesdienstliche und sonstige Praxis findet wenig Berücksichtigung) und z.T. in der nahezu ausschließlichen Ausrichtung auf die pastoralen Nöte Europas und Nordamerikas.

Deutlich ist inzwischen, daß der Konsens im ökumenischen Kontext als ein entscheidendes *Werkzeug* gemeinsamer Bekenntnisbildung verstanden werden kann. Weil der Konsens aber noch nicht ausreicht zur Formulierung des Bekenntnisses selbst, ist er im Blick auf die Verwirklichung der kirchlichen Einheit weiter und weniger apodiktisch als das Bekenntnis. Die Leuenberger Konkordie z.B. hebt explizit den Konsens vom Bekenntnis ab, denn es wird in ihr die verpflichtende Geltung der Bekenntnisse ausdrücklich betont. Der Konsens ist nur eine im Zentralen erreichte Über-

einstimmung, die jetzt schon Kirchengemeinschaft möglich machen soll. Insofern geht der Konsens dem Bekenntnis voraus, ruft er nach einem *neuen* Bekennen. Mithin kommt auch diesen ökumenischen Dokumenten bilateraler Art bei aller nicht zu leugnenden Vorläufigkeit auch Fragwürdigkeit und gelegentlich Doppeldeutigkeit eine besondere Autorität und ein besonderes Gewicht zu, die zwar nicht die eines genuinen kirchlichen Konzils sind, aber ihrem Wesen nach über die Autorität anderer theologischer Zusammenkünfte hinausgehen. Es sind Dokumente einer kirchlichen Begegnung, die aus der Spaltung und Fremdheit in die vollere Wahrheit und in die Einheit führen wollen, unter dem Antrieb des Heiligen Geistes entstanden sind und schon deshalb eine eigentümliche, weiterführende Dynamik besitzen. Wie der Dialog, dessen erstaunliche Ergebnisse sie darstellen, nicht das Ziel in sich selbst ist, aber eine eigene Dichte und Konsistenz hat, so enthalten all diese Konsense auch nicht die letzte Fülle der Wahrheit, sondern wollen zu dieser hinführen. Sie sind das, was Karl Barth im Anschluß an Thomas von Aquin im abgeleiteten Sinne vom kirchlichen Dogma sagt: „Perceptio veritatis *tendens* in ipsam“[61].

ANMERKUNGEN

1 P. Knauer, Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie, Graz–Wien–Köln 1978, S. 148.
2 P. Knauer, ebd. S. 143 f.
3 Vat. II, LG 12,1.
4 P. Knauer, ebd. S. 148 f. „Mit dem Begriff ‚Gesamtheit der Gläubigen‘ ist also nicht etwa nur die überwiegende Mehrheit der Gläubigen gemeint. Aber ‚Gesamtheit der Gläubigen‘ ist am Kriterium ‚reinen Glaubens‘ zu messen und ist nicht identisch mit der Anzahl der in den Kirchenbüchern eingeschriebenen Mitgliedern.“
5 K. Rahner, Einige Probleme des Ökumenismus heute, in: Schriften zur Theologie X, Zürich–Einsiedeln–Köln 1972, S. 497.
6 Ebd. S. 498.
7 Ebd. S. 499.
8 P. Knauer, Der Glaube kommt vom Hören, S. 149 f.
9 P. Knauer, ebd. S. 151.
10 Adversus haereses I, c.8.1.; PG 7, 521 AB.
11 Vat. II, LG 15.
12 Einheit vor uns. Modelle, Formen und Phasen katholisch-lutherischer Kirchengemeinschaft, Frankfurt am Main–Paderborn 1985, n. 47.
13 H. Meyer (Hrsg.), Evangelium – Welt – Kirche. Schlußberichte und Referate der römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Studienkommission „Das Evangelium und die Kirche“, 1967–1971, Frankfurt am Main 1975.

[14] Ebd. n. 73.
[15] Vgl. H. Meyer (Hrsg.), Luthertum und Katholizismus im Gespräch, Frankfurt am Main 1973; G. Gaßmann und H. Meyer, Das kirchenleitende Amt, Frankfurt am Main 1980.
[16] Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter, München–Mainz 1979.
[17] Frankfurt am Main 1981.
[18] Ebd. n. 73.
[19] Frankfurt am Main–Paderborn 1980.
[20] Vgl. in: Una Sancta 38 (1983) S. 254–259.
[21] Eirenaios von Lyon, Adversus haereses I, c.8.1.; PG 7, 521 AB.
[22] Vgl. H. Meyer, H. Schütte (Hrsg.), Confessio Augustana – Bekenntnis des Glaubens, Frankfurt am Main–Paderborn [2]1980, S. 333; W. Kaspers, Gegebene Einheit – Bestehende Schranken – Gelebte Gemeinschaft, in: Confessio Augustana – Den Glauben bekennen, hrsg. von R. Kolb, Gütersloh, 1980, S. 151.
[23] Frankfurt am Main–Paderborn 1985.
[24] Nr. 50.
[25] Nr. 51.
[26] Nr. 52.
[27] Nr. 48.
[28] Nr. 49.
[29] Nr. 57.
[30] Nr. 60.
[31] Vgl. Nr. 67–69.
[32] Nr. 82.
[33] Nr. 85.
[34] Nr. 87.
[35] Nr. 92.
[36] Vgl. Nr. 94.
[37] Nr. 103.
[38] Nr. 112.
[39] Nr. 117.
[40] Nr. 118.
[41] Nr. 119.
[42] Nr. 124.
[43] Nr. 133.
[44] Vgl. Nr. 136.
[45] Nr. 149.
[46] Nr. 149.
[47] Vgl. Nr. 23–26.
[48] Nr. 46.
[49] Nr. 47.
[50] G. Ebeling, Das Neue Testament und die Vielzahl der Konfessionen, in: Wort Gottes und Tradition, Göttingen 1964, S. 148.
[51] H. Meyer, Das kirchliche Amt im Dialog. Zur Frage katholisch-evangelischer „Grundverschiedenheiten", in: KNA – Ökumenische Information, Nr. 4+5/1984, S. 5–9; P. Neuner, Der konfessionelle Grundentscheid – Problem für die Ökumene? in: Stimmen der Zeit 202 (1984) S. 591–604; vgl. E. Herms, Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen. Die ökumenische Bewegung der römischen Kirche im Lichte der reformatorischen Theologie, Göttingen 1984; ders., Ökumene im Zeichen der Glaubensfreiheit, in: Una Sancta 39 (1984) S. 178–200; ders., Stellungnahme zum dritten Teil des Lima-Dokumentes „Amt", in: Kerygma und Dogma 31 (1985) S. 65–96; ders., Die Lehre im Leben der Kirche, in: Zeitschrift für Theologie und Kirchen 82 (1985) S. 192–236.
[52] H. Meyer, ebd. S. 8.

[53] Ebd. S. 9.
[54] In der Nachfolge Jesu Christi, hrsg. von K. Lehmann, Freiburg 1980, S. 103f.
[55] Lutherische Monatshefte 21 (1982) S. 187.
[56] P. Neuner, Der konfessionelle Grundentscheid – Problem für die Ökumene? Ebd. S. 603.
[57] P. Højen, Wahrheit und Konsensus. Ein Beitrag ökumenischer Theologie zum Verhältnis zwischen Wahrheit und Geschichte, in: Kerygma und Dogma 23 (1977) S. 134.
[58] R. Groscurth, (Hrsg.), Wandernde Horizonte auf dem Weg zu kirchlicher Einheit, Frankfurt am Main 1974, S. 177f.
[59] R. Groscurth, ebd. S. 178.
[60] R. Groscurth, ebd. S. 179.
[61] Thomas von Aquin, S.th. II/II q1a.6.

Theologie als Erkenntnis

Edmund Schlinks Verständnis von Wahrheit vor dem Hintergrund der Theologen seiner Generation*

VON DIETRICH RITSCHL

Nur mit Zögern nahm ich – als der derzeitige Inhaber seines Lehrstuhls – den Auftrag an, bei dieser Gedenkfeier eine Skizze des Werkes von Edmund Schlink zu zeichnen. Es gibt Berufenere, seine direkten Schüler zumal, die aus der Fülle eigener Erfahrung schöpfend, Stationen der Begegnung und wohl auch der Auseinandersetzung mit ihrem Lehrer in Erinnerung rufen könnten, die mir unbekannt geblieben sind. So nehmen Sie mein heute gezeichnetes Bild als das eines dankbaren Schülers aus der Distanz, der – lange in anderen Ländern lebend – aus seinen Schriften und in ökumenischen Gremien gelernt hat und sich nach der Rückkehr hierher unverdienter Zuneigung, ja sogar Förderung durch diesen großen und strengen Lehrer hat erfreuen dürfen. Mögen Sie mir in vier Stufen der Betrachtung folgen, um dem Verständnis von Erkenntnis und Wahrheit im Werk Edmund Schlinks näher zu kommen. Die Erkenntnis der Wahrheit steht nach meiner Sicht im Zentrum der historischen, theologischen und ökumenischen Arbeiten Schlinks, der Wahrheit jedoch nicht als eines obersten Satzes, sondern als des lebendigen Gottes eigenes Leben und Tun.

* Rede bei der Gedenkfeier für Edmund Schlink am 5.12.1984 in der Alten Aula der Universität Heidelberg

I. *Ich spreche zunächst über seine Zeit und seine Generation*

Wollten wir die Umbrüche, die Abgründe und Verbrechen, aber auch die verborgenen Reichtümer der Jahrzehnte nach dem Ersten Weltkrieg ermessen, so wären wir mit der Art der Geschichtsschreibung, wie sie Thomas Carlyle oder auch die Anhänger von Stefan George übten, schlecht beraten. Sie sahen die Geschichte als Frucht der Taten großer Männer, Helden im Guten und im Unguten. Aber es ist doch sehr auffällig und durchaus merkwürdig, daß vom dritten Jahrzehnt unseres Jahrhunderts an bis weit in die sechziger Jahre einzelne Gestalten, böse und gute Geister, unser Geschick und unser Denken bestimmt haben, die, von wenigen Ausnahmen abgesehen, alle ähnlich alt waren. Sie waren zehn bis zwanzig Jahre vor der Jahrhundertwende geboren und kamen in den expressionistischen zwanziger Jahren voll zum Zuge, voll zum Ausdruck ihrer selbst. Pablo Picasso und Arnold Schönberg, aber auch Hitler und Stalin, Walter Gropius und die Philosophen Jaspers und Heidegger und – uns näher noch – Paul Tillich, Rudolf Bultmann und Karl Barth. So sehr mehrere von ihnen durch Welten voneinander getrennt sein mochten – der eine im Propagieren der überlegenen Rasse, der andere im Suchen nach der einfachen Form, dem Sein unter all dem Seienden, dem Umgreifenden in der Kommunikation, dem Kerygma unter all den Worten und Wörtern –, hatten sie nicht doch dies gemeinsam, daß sie alle ihr Werk – und sei es ein Teufelswerk – mit einer großen Reduktion begannen? Sie bauten ihre Systeme durch Abgrenzungen auf, durchaus polemisch, eigene Terminologie und Diktion schaffend, nicht integrierend, sondern alles andere usurpierend. Im Politischen bildeten sie Parteien und Fronten, in der Welt des Geistes und der Kunst das, was es heute im Grunde nicht mehr gibt: Schulen.

Wer – eine halbe Generation jünger – am Anfang des Jahrhunderts geboren war, stand unentrinnbar im Licht oder im Schatten dieser usurpierenden Gestalten. Zu den Theologen dieser Generation gehören neben Edmund Schlink so wichtige Namen wie Ernst Wolf und Hans Joachim Iwand, Peter Brunner, auch noch wenig jüngere wie Dietrich Bonhoeffer und auch Helmut Gollwitzer, Thomas F. Torrance in Edinburgh und Bonhoeffers Freund aus seiner Amerikazeit, Paul Lehmann in New York. Sie haben sich je auf ihre eigene Weise mit den die Theologie bestimmenden Gestalten auseinanderzusetzen gehabt. Das gilt auch für katholische Gelehrte dieser Generation. Sie haben noch einmal ihre Tradition im Licht der neuen Thesen hinterfragt, und die evangelischen Theologen haben nochmals die Reformatoren gelesen und die Dogmen- und Philosophiege-

schichte durchforscht, um die Grundlagen und die Schlußthesen ihrer Lehrer zu überprüfen. Sie haben nach noch deutlicheren ethischen Konsequenzen als ihre Lehrer gesucht unter dem übergroßen Druck der Gefahren für die Zukunft der Menschheit; sie haben im Dogmatischen auch vermittelnde Positionen eingenommen, wie etwa Ernst Wolf. Andere haben zugespitzt und verschärft, wie Gollwitzer. Wieder andere haben den bei den großen Gestalten vermißten Dialog mit den Naturwissenschaften und ihren impliziten Theorien aufgenommen, wie Thomas Torrance. Edmund Schlink – so will es mir ganz unbedingt scheinen – war auf seiner ganzen Wegstrecke im Vorgehen und in der Zielsetzung auf Integration bedacht. Er bezog nicht Positionen gegen andere Autoren. Man kann das letztlich in seiner großen Ökumenischen Dogmatik von 1983 überprüfen: Der Ton dieses reichen Buches ist explikativ, nicht argumentativ und erst recht nicht polemisch. Das mag die erstaunen, die ihn als strengen Lehrer und harten Diskussionspartner erlebt haben. Denn niemand wollte sich in seiner Gegenwart gehen lassen, Ungeschütztes und Unausgegorenes aussprechen, nicht weil er konservativer als wir Jüngeren war – das mag auch zutreffen –, sondern weil er unerbittlicher als andere den Theologen auf seine Aufgabe behaften wollte. Wer aber dieser Aufgabe verpflichtet war, fand seinen Respekt, auch wenn er anders argumentierte und zu anderen Schlüssen kam. Das hat mich in den zahlreichen ökumenischen Gremien, in denen ich ihn erlebte, am meisten beeindruckt. Oft ist man Menschen gegenüber, die einem innerlich oder auch positionell nahestehen, ungebührlich kritisch oder intolerant. Bei Edmund Schlink empfand ich die umgekehrte Eigenschaft: Er hatte ein starkes Gespür für den Nutzen und Vorteil relativer Nähe im Gedanklichen, letztlich also für die Einheit der Gläubigen in der einen Kirche, hinter der die Einheit der Wahrheit aufleuchtet. So sehe ich sein Werk als eine einzige theologische Integrationsbemühung. Es ist aber eine durch und durch theologische Bemühung. Ungeduld, ja auch Unverständnis zeigte Edmund Schlink gegenüber solchen, bei denen er argwöhnte, der Denkweg und die Ergebnisse seien nicht durch genuin theologische Erkenntnis geleitet und gewonnen. Was ist denn in seinen Augen „genuin theologische Erkenntnis"?

II. *Im Folgenden will ich über diese Grundfrage sprechen*

In der Heidelberger Rektoratsrede vom 21. November 1953, die in beneidenswerter Direktheit vor der breiten und gemischten Hörerschaft ein theologisches Zentralproblem verhandelt, nimmt Schlink seinen Ausgangs-

punkt bei der Heidelberger Disputation Luthers im Augustinerkloster am 26. April 1518. Luthers paradoxale Thesen Nr. 3 und 4 hießen: „Die Werke der Menschen, wie kostbar und gut sie auch immer erscheinen, sind dennoch wohl Todsünden", und „Die Werke Gottes, wie verunstaltet und schlecht sie auch immer erscheinen, sind dennoch unsterbliche Verdienste". Der Titel der Rede heißt „Weisheit und Torheit". Ihre Thematik ist von Schlink noch wenigstens dreimal ausführlich behandelt worden: 1959 in der Festschrift für den Mediziner Richard Siebeck, 1977 in dem Aufsatz für den Philosophen Wilhelm Anz „Die drei Grundbeziehungen zwischen Glauben und Erkennen" und endlich in der Dogmatik von 1983 im Kapitel II. Auch andere Arbeiten, ja schon das frühe Buch über die „Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften" zeigen an zentraler Stelle immer wieder die für die Theologie konstitutive Bedeutung einer Antwort auf die Frage nach dem Ausgang und dem Gegenstand theologischer Erkenntnis.

Hatte Edmund Schlink doch selber in seinen zwanziger Jahren Philosophie und Psychologie studiert und hatte das Thema seiner theologischen Dissertation Karl Barth überrascht und erst im nachhinein überzeugt, so verwundert es nicht, daß er zeitlebens an der Trennung – ja, er sah sie wie eine Wasserscheide an – zwischen philosophischer und theologischer Erkenntnis arbeitete. Was für Tillich zur Methode der Korrelation wurde, blieb bei Schlink ganz im Bann der steilen Paradoxien Luthers. Luther gegen Aristoteles und seine Verwendung in der Theologie absetzend, urteilt er: „Demgegenüber ist der Ansatz des Denkens und der Aussagen Luthers ein völlig anderer. Er setzte ein bei der geschichtlichen Begegnung Gottes mit dem Menschen, und zwar bei dem geschichtlichen Ereignis des eigenen Getroffenwerdens durch Gottes gnädiges Wort. Er kannte keinen Standort abseits von dem Geschehen zwischen Gott und Mensch, von dem her – wie in der scholastischen Lehre von der causa prima und den causae secundae – die göttlichen und die menschlichen Faktoren im Heilsgeschehen überblickt, einander zugeordnet und miteinander verrechnet werden könnten."[1] In kritischer Analyse der Geschichte der Systeme menschlicher Weisheit in den Jahrhunderten nach der Reformation kommt Schlink zu einer Relativierung der Ansprüche der klassischen Naturwissenschaften und bedenkt die Durchbrechung, die durch die Auflösung des Substanzbegriffs in der modernen Physik geschehen ist. Ihr war die Durchbrechung der klassischen Metaphysik durch die modernen Geschichtswissenschaften schon vorangegangen. Aber eine Rückkehr ist nicht mehr möglich, eine Restauration der scholastischen Systeme. Die Einheit der Wissenschaften

scheint zerbrochen, ja, die Universität, sagt er, ist nach Jaspers Wort ein „Warenhaus" geworden mit einer Unzahl selbständiger Verkaufsstände.[2] Und sollte die moderne Theorie der Physik eine neue Einheit zu denken beginnen, so wäre sie in ihrer Reduktion auf wenige Grundformeln völlig unanschaulich.

Dadurch gewinnt Luthers Einsicht in die unsere Weisheit aufhebende paulinische Predigt vom Kreuz für Edmund Schlink eine ganz neue Aktualität und fordernde Radikalität. Die Weisheit vom Kreuz, Gottes Torheit, muß doch auch bei uns, den gläubig Erkennenden, eine neue Weisheit schaffen! Sie kann nicht bloß im Axiom bleiben. Aber wie findet sie ihre Gestalt, und wie berührt, kritisiert und bereichert sie die heutige Universität? Von dieser Frage will Schlink nicht ablassen. In der Rektoratsrede beginnt er mit sechs Negationen: Die göttliche Weisheit ist nicht die Erkenntnis der Übermächtigkeit der unendlichen Transzendenz, nicht ein System der Einheit aus Vielfalt, nicht gegen Ontologie gewendeter Aktualismus oder Personalismus, nicht die Kunst der Beschränkung und auch nicht das solide Fachwissen des Einzelwissenschaftlers und gewiß nicht die Einsicht in unser Bedrohtsein durch das Nichts und den Tod. Vielmehr ist sie die Verwerfung aller Spekulationen über Transzendenz und über den Aufstieg vom Sichtbaren zum Unsichtbaren.[3] Der entscheidende und auch der für Schlinks Diktion typische Satz lautet am Ende dieser Negationen: „Gott hat seine Größe geoffenbart, indem er klein wurde, seine Herrlichkeit, indem er Knecht wurde, seine Unsichtbarkeit, indem er sichtbar wurde, seine Gerechtigkeit, indem er Jesus den Tod des Sünders sterben ließ. So ist Gott zu uns gekommen."[4] Und: „Erkenntnis der Weisheit ist somit nicht nur ein Wissen, sondern ein Widerfahrnis, – nämlich das Ereignis der rettenden Tat, die Gott in Jesus Christus am Glaubenden tut. Erkenntnis der Weisheit ist aber nicht nur Erkenntnis der rettenden *Tat,* die Gott am Kreuz und durch das Wort vom Kreuz am Glaubenden tut, sondern zugleich Erkenntnis *Gottes,* der solches tut."[5]

Schlink hält daran fest, daß Luther mit der Gegenüberstellung von Gottes Weisheit und menschlicher Weisheit gerade für die menschliche Weisheit gekämpft habe.[6] Er sieht hier gerade nicht die thomistische, sondern die augustinische und franziskanische Tradition aufgenommen und vertieft. Im Vollzug dieser Vertiefung spricht er in der Rektoratsrede sowie in den anderen genannten Arbeiten (die diese Rede oft wörtlich aufnehmen) von der „Befreiung der Vernunft zur vernünftigen Welterkenntnis"[7]. Die Folgerung für die Universität ist vierfältig: 1. Befreiung vom Wahn eines umfassenden Wissensganzen, 2. Befreiung zur wirklichkeits-

nahen Erfassung der Bedrängnisse und Abgründe unserer Zeit, 3. das Vertrauen, „daß alles wahre wissenschaftliche Erkennen über all seine Unabgeschlossenheit hinaus in einer unanschaulichen, durch die Wissenschaft selbst nicht erweisbaren, aber dem Glauben trotzdem gewissen Weise seine Einheit hat“[8] und 4. die Befreiung zur Liebe zum Mitmenschen, ohne die kein Forscher verantwortlich seiner Aufgabe nachgehen kann.

Aus dieser Reihe von Thesen ist bei Edmund Schlink eine eigentliche Lehre von einer „zweiten Philosophie“ entstanden, die im Festschriftbeitrag für Richard Siebeck, im Aufsatz für Wilhelm Anz und in der Ökumenischen Dogmatik regelrecht ausgeführt ist. Die Durchführung dieser „zweiten Philosophie“ hingegen ist nicht die Aufgabe des Dogmatikers. Fragt man Schlink nach Modellen für solche christliche Philosophie, so wird er immer wieder auf russische Religionsphilosophen wie Vladimir Solowjew, Pawel Florenskij, aber besonders auch auf Johann Georg Hamann und auf Sören Kierkegaard verweisen.[9] Als Beispiel zitiert er auch Richard Siebeck, der in „Medizin in Bewegung“ schrieb: „Hier (d. h. im Worte Gottes) vernehmen wir, was der Mensch ist: von der Seele belebter Leib, im Leib beseelte Seele, in seinem Geist verloren und in einem ganz anderen Geist von Gott angesprochen. Empirisches, biologisches, psychologisches, historisches Wissen gilt in seinem Bereiche, in seinem dauernden Werden und in all seinen wertvollen Ergebnissen, – aber in der ursprünglichen, von Gott immer wieder neu vollzogenen Verbundenheit mit ihm sind die Erkenntnisse über den Menschen in seinem leiblich-seelisch-geistigen Wesen begrenzt und aufgenommen in die eine Erkenntnis, daß wir in allem, in all unseren Elementen und Lebensbeziehungen, in dem einen kreatürlichen Sein Gottes sind.“[10] In solchen Aussagen sieht Schlink philosophische Antworten, die im Glauben gewagt sind und „im Lichte des Glaubens solche Probleme behandeln, die durch Gottes Offenbarung nicht unmittelbar beantwortet sind“[11]. Zugleich weiß er, daß dieser „zweite Weg“ des Philosophierens im Bewußtsein der neueren abendländischen Philosophie nicht mehr als Philosophie, sondern als Theologie gilt.

Mit dieser Einsicht – oder sollte man sagen: mit dieser Einräumung? – bricht natürlich für uns heute die Frage auf, ob Schlinks Erkenntnislehre ihren Nutzen für die Universität nur im Hinblick auf die Gläubigen in den nicht-theologischen Wissenschaften haben könne, ob man also ein Christ sein müsse, um diese wahre, zweite Philosophie ausüben zu können. Weil wir Jüngeren heute diese Vermutung hegen, können wir auch nicht mehr so sprechen wie Edmund Schlink. Wer denkt in diesem Zusammenhang nicht an die Kontroverse zwischen Hans Albert und Gerhard Ebeling –

die übrigens auch Edmund Schlink beschäftigt hat – und an die durch Eilert Herms neu aufgegebene Beschäftigung mit der Frage, wie Theologie eine Erfahrungswissenschaft sein könne? Was heißt es denn, wenn Schlink von „Widerfahrnis" spricht, wenn Gottes Tun in der Geschichte der Ausgang aller Erkenntnis ist, die Auferweckung Jesu zumal?

Ich will diese Fragen nur andeuten, weil viele im Auditorium sie jetzt verspüren mögen. Aber sie sollen nicht ausgeführt werden. Vielmehr will ich Sie um Geduld bitten, wenn ich nun im nächsten Schritt

III. *von dieser theologischen Erkenntnislehre als ureigentliche Aufgabe der Theologie Schlinks noch Näheres sage*

Lassen Sie mich kurz berichten. Glaube und Erkennen sind „elementare Akte"[12]. Glaube muß erstens als Erkennen verstanden werden. Es besteht aus dem Vertrauen in das Evangelium. Vom Erkennen ist solches Vertrauen niemals losgelöst. Die Erkenntnis betrifft die „geschichtliche Heilstat Gottes in Jesus Christus"[13]. Es ist das paradoxe Wort vom Kreuz als Ärgernis und Ohnmacht, Erweis der göttlichen Kraft. Es ist zugleich die Erkenntnis der Fragwürdigkeit der Osterbotschaft, d.h. ihres Hereinbrechens in paradoxer Verborgenheit. Und Glaube ist zweitens „Durchbrechung des Erkennens". Mythen und weltanschauliche Systeme werden zerbrochen. Ein dauernder Kampf entsteht. Hörte man in der ersten These Schlink als Lutheraner, so in der zweiten als Beteiligter am Kirchenkampf. Die Vernunft wird in ihre Grenzen zurückgewiesen. Empirisch-wissenschaftliche Erhebungen können letztlich nicht dazu helfen, die Bestimmung des Menschen auszumachen. Das sagt Edmund Schlink, obwohl er sich vom Dialog mit den Naturwissenschaften dezidiert mehr Korrektur der Theologie und mehr Stimulus erhofft als K. Barth in seinem berühmten Vorwort zur Anthropologie in der Kirchlichen Dogmatik. Denn drittens ist der Glaube die „Befreiung zum Erkennen" – frei, die Wirklichkeit in ihren Ordnungen und in ihren Diskontinuitäten ins Auge zu fassen und mit dem Forschen nicht aufzuhören.

Wenn ich an das Buch von John Dillenberger „Protestant Thought and Natural Science" denke, auch an die großen Arbeiten von Thomas F. Torrance und hier in Heidelberg an Jürgen Hübners Studien, so ist Schlinks These im Grunde historisch gut belegt, ging doch von der Reformation – die hier ja in kardinaler Weise Schlinks Bezugspunkt ist – eine große Freiheit zur natur- und auch zur geschichtswissenschaftlichen Forschung aus. In der „Ökumenischen Dogmatik" von 1983 ist diese Lehre vom Glauben

als Erkenntnis systematisiert in der Befreiung zur Selbsterkenntnis – hier ganz Calvin folgend –, zur Erkenntnis des Mitmenschen, drittens zur Erkenntnis der Menschheitsgeschichte und viertens zur Erkenntnis des Universums.

Das ist nun die Freiheit zum Weg der „zweiten Philosophie". „Er bleibt also nicht beschränkt auf die Argumente der Vernunft und der Erfahrung."[14] „Für den Nicht-Glaubenden können solche Argumente natürlich nur einen hypothetischen Charakter tragen."[15] Schlink sieht aber auf diesem Weg eine ganz freie Bahn, er ruft Siebeck zu: „So kann zum Beispiel eine philosophische Anthropologie von der Offenbarung des Ebenbildes Gottes her, eine Rechtsphilosophie von Gottes geoffenbartem Gesetz, eine Geschichtsphilosophie von der Eschatologie her, eine Sprachphilosophie von der Offenbarung Gottes im Worte her in Angriff genommen werden."[16]

In diesen Aussagen steckt eine große Freude und Zuversicht über die Wege, die sich durch die großen Erlaubnisse des Evangeliums eröffnen. Darum ist auch hier für Schlink das Lob Gottes, die doxologische Anrede, angebracht. Aber in der Darlegung seiner Lehre ist Schlink thetisch. Seine Aufmerksamkeit richtet sich auf die Explikation, nicht auf die Exploration von Alternativen. Das ist auch letztlich bezeichnend für das Gesamtwerk, besonders für die Dogmatik von 1983. Es gibt dem Werk einen irenischen und zugleich einen inner-christlichen Charakter. Der katholische Theologe Heinrich Fries sagt darum in seinem Geleitwort zur Dogmatik von 1983, das Buch sei „in erster Linie für Theologen und christliche Lehrer geschrieben. Das ist Aufgabe genug; keiner kann alles"[17].

Das ist sicher im Sinne Schlinks gesagt. Als Dogmatiker wollte er nur die Bedingungen der Möglichkeit – um diesen alten Ausdruck wieder zu verwenden –, der Möglichkeit der „zweiten Philosophie" auf dem Grund der Gotteserkenntnis darlegen. So geht er auch in der Dogmatik vor: Er entfaltet ein Lehrstück nach dem anderen auf dem Grund der Erkenntnis der „geschichtlichen Taten Gottes in Jesus Christus", wie er es nennt, aber nicht, um diese Taten als solche zu erkennen, sondern um der Erkenntnis Gottes selber willen. Wie diese Erkenntnis zustande kommt, setzt er zumeist voraus, er sagt es nicht oder nur im Andeuten. Er fragt auch nicht nach Verifikation. Seine Theologie ist in ihrem Herzstück reiner Fideismus, um diesen in der amerikanischen Theologie so gebräuchlichen und von dem Philosophen Kai Nielsen in kritischer Absicht benutzten Terminus zu verwenden. Freilich sagt er immer wieder, die Erkenntnis käme vom Hören des Evangeliums. Das sei unbestritten, aber es ist eine These, die zu

hinterfragen er sich nicht anschickt. Folglich muß seine Theologie im strikten Sinn christozentrisch sein; ihre Sätze sind zwar Sätze von kognitivem Inhalt, aber sie hängen einzig am Credo, daß es der lebendige Gott war, der in Jesus Christus handelte, der wahrhaft von den Toten auferweckt wurde. So ist Theologie also gewiß nicht Welterklärung, sondern Regelung der Gotteserkenntnis im Credo – zugleich jedoch Befreiung und Ermächtigung zur Welterklärung unter Anwendung aller und jeder Wissenschaft. Schlinks Theologie ist in intellektueller Askese auf die Darlegung der Möglichkeiten und Aufgaben der menschlichen Gotteserkenntnis beschränkt.

Man hat an Edmund Schlink die kritische Frage gerichtet, wo in seiner Theologie die Ethik bliebe. Ich weiß nicht, ob ich recht habe, wenn ich meine, die Ethik sei bei ihm, wie bei Karl Barth, latent in jedem theologischen Topos vorhanden, aber ihre Ausführung sei Sache des „zweiten Weges der Philosophie", d.h. also die Erklärung von Sachverhalten, einschließlich von Weisungen, die als solche „durch Gottes Offenbarung nicht unmittelbar beantwortet sind", um seine Formulierung aus der Siebeck-Festschrift hier nochmals anzuwenden.

Darf ich zum Abschluß nun

IV. *von der ökumenischen Suche nach der Wahrheit*

berichten, wie sie sich in Schlinks Schriften und in seinen vielfältigen ökumenischen Aktivitäten zeigte.

Vorab möchte ich festhalten, daß zu Beginn meiner Studienzeit – ich fing 1946 in Tübingen an – in der akademisch-theologischen Welt niemand von ökumenischen Aufgaben sprach, außer vielleicht den Reisenden des Christlichen Studentenweltbundes, unter denen mir besonders der alte John Mott unvergeßlich ist. Wir kamen uns schon avantgardistisch vor, daß wir die Vorlesungen des katholischen Dogmatikers Karl Adam besuchten. Und in Basel war die gelegentliche Anwesenheit von Hans Urs von Balthasar im theologischen Seminar ein Novum. Zur gleichen Zeit aber gründete Edmund Schlink den „Deutschen Ökumenischen Studienausschuß" sowie das Ökumenische Institut in Heidelberg und nahm bald ernsthafte Kontakte mit katholischen Theologen, später mit der Orthodoxie auf. Er hat es selber als eine „kopernikanische Wende" bezeichnet, daß er nicht mehr die anderen Kirchen um die eigene Kirche als einer Mitte kreisen sah, sondern alle zusammen wie Planeten um das eine Zentrum, Jesus Christus als der Sonne, von der alle ihr Licht empfangen. Seine Ini-

tiativkraft und sein Mut in der akademischen Dimension der ökumenischen Pionierarbeit kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. Sie war nicht ein Nebenprodukt seiner theologischen Arbeit, sondern ihr wahrer Ausdruck.

Während Edmund Schlink – der eben nicht, wie wir Jüngeren, durch das läuternde Feuer der analytischen Philosophie gegangen ist – im dogmatischen Denken nahezu ausschließlich deduktiv vorgeht, zeigt seine Methode des dogmatischen ökumenischen Dialogs doch eine gewisse Nähe zu den Lehren, die man aus der Sprachphilosophie analytischer Prägung gewinnen kann. Im Suchen nach Konsens oder zumindest nach Konvergenz beachtet Schlink die Folgen von „Strukturverschiebungen", wie er es nennt. Ursprünglich gleiche Strukturen – er nennt sie auch „elementare Strukturen" – können durch Verschiebung zu ungleichen Gewichtungen oder zu sich widerstreitenden Aussagen und zu Kirchenspaltungen führen. Vielleicht spricht man lieber von „impliziten Axiomen" als von „Strukturen", aber es ist etwas Ähnliches gemeint. Schlink kannte die Schwierigkeiten in der Vergleichung von nicht-konsensfähigen Aussagen unterschiedlicher Kirchentraditionen, aber er erkannte auch früh die Notwendigkeit einer „Rückübersetzung" der in Spannung stehenden Aussagen auf Grundstrukturen hin – ein induktives Vorgehen also als Grundmethode ökumenischer Arbeit.

Schlink ist in der Anwendung dieser Methode weite Wege gegangen. Seine Konzentration richtete sich aber vor allem auf die römisch-katholische und auf die orthodoxe Tradition. Als Beobachter der EKD beim Zweiten Vatikanischen Konzil und als jahrzehntelanger Gesprächspartner orthodoxer Theologen in offiziellen sowie persönlichen Gesprächen bewährte sich diese Konzentration. Eher im Hintergrund standen die Konsultationen mit der anglikanischen Gemeinschaft von Kirchen und mit dem weltweiten Methodismus. Und – verwunderlich im Licht der ersten Seite seiner Dogmatik von 1983 – die Kirchen der sog. Dritten Welt und ihre ganz neuen und erregenden Anfragen an uns in den alten Welten, ihre Neuansätze im Denken und Handeln, in Kunst und Poesie, in Kritiken und Programmen, standen nicht in seinem Fragehorizont. Die erwähnte erste Seite der Dogmatik spricht von der Kirche in Äthiopien und von den Thomas-Christen in Indien, so als wollte er am Ende seiner Lebensarbeit noch diese weiteren Horizonte wie ein Versprechen für zukünftige Arbeit in die schon vertrauten Welten seiner Thematik miteinbeziehen. Aber war er auch mit diesen Gliedern am Leib Christi nicht unmittelbar vertraut, so ist sein Name und seine Sehnsucht nach der Einheit der ganzen Kirche Christi in diesen Ländern nicht unbekannt, wie ich vor zwei Wochen in

Indien wieder selbst erfahren konnte. Die Lehrer der Thomas-Christen in Südindien wissen, wer Edmund Schlink war und wofür er stand.

Was ist Wahrheit? Sie ist nicht ein Satz, sondern der lebendige Gott selbst. Die Offenbarung dieser Wahrheit verlangt menschliche Antwort in dreierlei Gestalt: 1. in der Anrede Gottes, im Lobopfer (dieser Begriff ist schon an zentraler Stelle in seinem frühen Buch über die Bekenntnisschriften zu finden), 2. in der Anrede der Mitmenschen und 3. im Christus-Bekenntnis. Aber, auch wenn Schlink sich auf das römisch-katholische Konzept einer „Hierarchie von Wahrheiten" einläßt, so ist in jedem Fall für ihn gewiß, daß alle Wahrheit, auch die abhängige und durch Deduktion nachvollziehend erkannte, von Gott und nicht von den Theologen verifiziert wird. Der Geist Gottes *erinnert* nicht nur an Gottes geschichtliche Taten, er macht sie auch zur *gegenwärtigen* Wahrheit.[18]

Hören Sie zum Schluß nochmals seine eigenen Worte, bei denen im letzten Satz auch die Wahrheit der nicht-christlichen Religionen und Philosophien in den Blick rückt:

„Die Besinnung auf die Hierarchie der Wahrheiten öffnet den Blick für die Mannigfaltigkeit der Glaubensaussagen, die durch Gottes Heilstat in Christus ermöglicht sind. Sie öffnet so den Blick für die Einheit der Kirche in der Mannigfaltigkeit.

Die Einheit der Kirche erfordert keine Gleichheit der dogmatischen Formulierungen auf allen Stufen. Sind die Kirchen im christologisch-trinitarischen Bekenntnis eins, dann kann für andere Stufen die gegenseitige Anerkennung der einen Wahrheit in geschichtlich bedingten unterschiedlichen Formulierungen genügen. Es ist entscheidend, daß die Kirchen die altkirchliche Struktur der Gemeinschaft in gegenseitiger Anerkennung wiedergewinnen ...

Je mehr die Kirchen sich dieser ökumenischen Bemühung der Neuinterpretation und der Selbstkorrektur ihrer dogmatischen Aussagen unterziehen, desto mehr werden sie auch die Sensibilität für die Erkenntnis der Wahrheit erlangen, die in den Hierarchien der Aussagen der anderen Religionen und Philosophien am Werk ist. In den Abgrenzungen der Kirchen gegeneinander sind die Christen oft hart und formalistisch geworden und haben das Sensorium für die Wahrheit außerhalb der eigenen Grenzen verloren. Aber alle Religionen und Philosophien, auch der Widerspruch der Atheisten, lebt davon, daß sich die Wahrheit des einen Gottes allen Menschen bezeugt. Die Einheit dieser Wahrheit will entdeckt und anerkannt werden."[19]

1 „Weisheit und Torheit", in: Kerygma und Dogma 1/1955, S. 4f.
2 A.a.O. S. 10f.
3 A.a.O. S. 13.
4 A.a.O. S. 14.
5 A.a.O. S. 15.
6 A.a.O. S. 16.
7 A.a.O. S. 18.
8 A.a.O. S. 21.
9 Ökumenische Dogmatik, Göttingen 1983, S. 27 u.a.
10 „Zum Gespräch des christlichen Glaubens mit der Naturwissenschaft", in: Medicus Viator, Festschrift für Richard Siebeck, Tübingen 1959, S. 293.
11 A.a.O. S. 294.
12 „Die drei Grundbeziehungen zwischen Glauben und Erkennen", in: Kerygma und Dogma, 23/1977, S. 172.
13 A.a.O. S. 173.
14 FS Siebeck, S. 293.
15 Ebd.
16 Ebd.
17 Heinrich Fries: Geleitwort, in: E. Schlink, Ökumenische Dogmatik, S. XVIII.
18 „Die ‚Hierarchie der Wahrheiten' und die Einigung der Kirchen", in: Kerygma und Dogma, 21/1975, S. 4.
19 A.a.O. S. 11f.

Die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche

VON CHRISTA SPRINGE

Zehn Jahre nach der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Nairobi stellt sich die Frage, was aus dem dort beschlossenen Programm über die „Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche" geworden ist. Eine Bestandsaufnahme und Analyse von Problemen und offenen Fragen? Eine Aufnahme von neuen theologischen Forschungsergebnissen und Einsichten – eine Bejahung der feministischen Theologie? Anregungen und Modelle für die Praxis der Kirche? Ein Lernprozeß von Frauen und Männern und von den Kirchen? Wurden zeichenhaft einige der Trennungen überwunden, die einer wirklichen Gemeinschaft von Frauen und Männern entgegenstehen?

Anfang dieses Jahres erreichte die deutsche Übersetzung des Berichts von der abschließenden Konsultation in Sheffield die EKD mit ihren Gliedkirchen. „Konferenzberichte können mehr sein als Dokumentationen, die in Bibliotheken eingeordnet werden. Jedenfalls hat die im Sommer 1981 stattgefundene Konferenz des ÖRK über die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche Anstöße gegeben, die aufgegriffen werden wollen", heißt es dazu im Mitarbeiterbrief aus dem Kirchenamt der EKD. „So wie die internationale Konsultation in einem vierjährigen Studienprozeß, an dem Hunderte von Gruppen in allen Teilen der Erde beteiligt waren, vorbereitet worden ist, sollen die Arbeitsergebnisse nun wieder in die Kirchen und Gruppen zurückkehren, um dort zum Aufbau einer neuen Gemeinschaft von Frauen und Männern beizutragen."[1]

In ihrem Vorwort zur deutschen Ausgabe schreibt Bärbel von Wartenberg-Potter, die Direktorin der Untereinheit „Die Frau in Kirche und Gesellschaft": „Die Studie über die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche ... hat in vielen Mitgliedskirchen etwas ausgelöst, das noch nicht ans Ziel gelangt ist ... Es wird wichtig sein, daß wir die (Erkenntnisse der Sheffield-Konsultation), die einen ökumenischen, weil gemeinsam von sehr verschiedenen Zeitgenoss(en)innen erarbeiteten Fortschritt darstellen, sorgfältig zur Kenntnis nehmen. ... Im ÖRK arbeiten wir an den Fragen, die die Studie aufgeworfen hat, in den verschiedenen Abteilungen weiter. Wir wollen unseren Anteil beitragen. Dies ist aber nur sinnvoll, wenn dasselbe auch in den Mitgliedskirchen geschieht."[2]

Wie sieht es damit aus? Das gravierendste Hindernis konnte wohl noch in keiner Kirche beseitigt werden, nämlich daß aus der Frage an die Gemeinschaft der beiden Geschlechter eine Frauenfrage gemacht wurde. Die meisten Männer der Kirche, besonders in leitenden Positionen, fühlen sich davon noch immer nicht selbst angesprochen. Sie reagieren höchstens irritiert, halten sie für unwichtig oder meinen, die Frauen sollten mit ihrer Lösung selbst zurechtkommen, weil sie ja die Unzufriedenen seien.

Dieses Mißverstehen, auf dessen tiefere Gründe noch eingegangen werden muß, deutet darauf hin, daß weithin noch nicht die Zusammenhänge begriffen worden sind zwischen diesem Programm und den Fragen nach der Einheit und Erneuerung der Kirche Jesu Christi. Nach dem Selbstverständnis, das diesem Programm aus der Sicht der Frauen zugrunde liegt, ist die Beschäftigung mit der Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche lebenswichtig, „weil sie sowohl eine Kernfrage des Lebens der Kirche selbst berührt, als auch das des Zeugnisses, das die Gemeinschaft der Kirche der Welt gibt – oder schuldig bleibt"[3].

Diese Dimension der Glaubwürdigkeit vor der Welt soll hier noch einmal besonders unterstrichen werden. In der Bundesrepublik leben die Kirchen und die einzelnen Christen in einem Staat, in dem Politiker, politische Parteien und die Wirtschaft dabei sind, Rolle(n) und Funktionen der Frauen auf ihre Art und in ihrem partikularen Interesse neu zu bestimmen. Damit werden automatisch auch Rolle und Funktion für das andere Geschlecht festgelegt. Dies geschieht häufig unter Bezug auf „christliche" Werte und Traditionen, allerdings nur, wenn sie den verfolgten gesellschaftspolitischen Zielen dienen.

Angesichts der tiefgreifenden soziologischen und ökonomischen Veränderungen in unserer Gesellschaft steht in der Tat ein neues Verständnis beider Geschlechter an und auch eine angemessene neue Gestaltung der Strukturen, in denen sich individuelles und kollektives Leben vollzieht.

Nicht ein patriarchalisches, sondern ein biblisches Menschenbild müßte die Richtung angeben, das von der gemeinsamen und gleichrangigen Berufung zur Weltgestaltung von Frau und Mann ausgeht. Es ist beunruhigend, wie retardierend sich die Kirchen als geistliche Gemeinschaft und als zweitgrößter Arbeitgeber in der Bundesrepublik verhalten. In der Gestalt einer von Männern beherrschten und geprägten Institution bleiben sie der Welt in der Tat das von Zwängen befreiende Zeugnis des Evangeliums schuldig, indem sie selbst auf sexistischen Vormachtspositionen bestehen und sich ideologischen und ökonomischen Interessen ihrer Umwelt anpassen. Damit verschließen sie sich selbst dem erneuernden Geist Jesu Christi.

Handelt es sich wirklich um geistliche Fragen und nicht um einen ideologischen Kampf? Als der Sheffield-Bericht dem Zentralausschuß des ÖRK 1981 in Dresden übergeben wurde, sagte die Nigerianerin Mercy Oduyoye: „In der Auseinandersetzung um unterschiedliche Erwartungen und Erfahrungen entstand ein neuer Geist der Freiheit und des spirituellen Zusammenlebens. In der Konfrontation entdeckten wir, daß wir nicht gegeneinander kämpfen, sondern daß wir darum ringen, ein Volk zu werden, das nach einem gemeinsamen Ziel sucht; und dabei entdeckten wir Gemeinschaft, communio. ... Worum es in der Studie geht: nicht um eine Ideologie der Gleichheit, sondern um ein neues Leben in Christus, ein Leben in Partnerschaft, Solidarität, Einheit und Erneuerung."[4]

Glaubensfrage oder Ideologie? Es ist die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung gewesen, die das Thema der Studie zu einer ihrer vordringlichen Aufgaben in Accra 1974 gewählt hatte. Sie stellte eine enge Verbindung her zu den beiden anderen Studien „Rechenschaft über die Hoffnung, die in uns ist" und „Einheit der Kirche – Einheit der Mensch-

heit". In den Dokumenten von Accra ist vermerkt: „Unser christlicher Glaube führt uns zu der Hoffnung auf eine erneuerte und veränderte Beziehung zwischen Mann und Frau. In der Schöpfung hat Gott uns als männliche und weibliche Personen gemacht. Wir sind aufgerufen zu entdecken, wer wir sind, und die Fülle des Lebens durch die Gemeinschaft von Männern und Frauen zu finden. ... In seiner Besonderheit als jüdischer Mann rief Jesus Männer und Frauen dazu auf, in einer Weise miteinander umzugehen, die nicht von Rollen abhing, die ihre Kultur ihnen auferlegt hat. Er formte diese Rollen um. ... Wir sind aufgerufen, die Gaben des Geistes ineinander zu entdecken und zu nähren. Doch das zerteilte und entstellte Verhältnis von Männern und Frauen ist weiterhin da und offenbart sowohl die Gegenwart des leidenden Christus in unserer Welt als auch unsere Erlösungsbedürftigkeit. Ungerechtigkeit taucht in verschiedenen Gestalten auf. Ob man an das Berufsleben, an die Kirchen, die Regierungen, Gehaltsfragen, Aufstiegschancen oder Beteiligung an Entscheidungsprozessen denkt, die Frauen erhalten den kleineren Anteil."[5]

Unter unseren vorherrschenden kirchlichen Bedingungen leiden weniger die Männer als die Frauen. Deshalb müssen auch Frauen „das entstellte Verhältnis" besonders benennen und beschreiben. Aber es soll noch einmal mit Nachdruck darauf hingewiesen werden, daß dieses darum keine „Frauenfragen" sind, sondern die Fragen aller Glieder des Gottesvolkes.

Der Ökumenische Rat der Kirchen will seinen Anteil zur Lösung dieser Fragen beitragen, „dies ist aber nur sinnvoll, wenn dasselbe denn auch in Mitgliedskirchen geschieht". Es gibt einige ermutigende Vorgänge, in denen versucht wird, Verständnis, Umkehr und Erneuerung sichtbar und wirkungsvoll werden zu lassen. Zwei seien hier benannt:

1) *Eine Studie der EKD „Die Frau in Familie, Kirche und Gesellschaft"*

1979 legte die EKD eine Studie vor, die von Frauen und Männern gemeinsam erarbeitet wurde – wie ja auch Männer sich an der ÖRK-Studie beteiligt haben. Sie trägt allerdings wieder den irreführenden Titel: Die Frau in ... und verfehlte nicht zuletzt deshalb die erwünschte Breitenwirkung. In der Tat hatte der einengende Auftrag der EKD gelautet, „die aktuellen Fragen zur Situation der Frau in Familie, Kirche und Gesellschaft zu untersuchen und Gesichtspunkte für individuelle, gesellschaftliche und kirchliche Lösungen zu entdecken"[6].

Demgegenüber tragen die Überlegungen und Einsichten der Studiengruppen beiden Geschlechtern schon mehr Rechnung. Ein Zitat: „Die

‚Frauenbefreiung' ist deshalb nicht nur als Vorgang der rechtlichen Gleichstellung von Mann und Frau zu verstehen, sondern auch als Befreiung von Denkmustern und ungeschriebenen Gesetzen des Handelns, die materiell ausgerichtet sind und die Menschlichkeit des Menschen beeinträchtigen. Diese Befreiung gilt vor allem nicht allein der Frau, sondern auch dem Manne ... Emanzipation ist im christlichen Sinn eine Befreiung von sich selbst und von den ‚fremden Göttern' unserer Zeit zu sich selbst, zu Gott und dem Nächsten."[7]

Die Studie endet mit einem Kapitel „Aufgaben der Kirche". „Ziel der Veränderungen in den Verhaltensweisen und Strukturen der Kirche, die hier behandelt wurden, ist es, daß die gegliederte Einheit des Dienstes der Kirche durch das ganze Volk Gottes für alle Menschen in den verschiedenen Dimensionen des Lebens sichtbar und erfahrbar wird. ... Aus der Einordnung der heutigen Frauen-Probleme (!) in das evangelische Kirchenverständnis, das die Teilnahme des Kirchenvolkes an allen Verantwortungen für das kirchliche Leben beinhaltet, ergibt sich auch eine gleichrangige Beteiligung von Frauen."[8]

Daß die Studie mit dem Vorschlag eines zeitlichen Stufenplans schließt, wie im Laufe von fünf Jahren Frauen eine angemessene Beteiligung auf allen Ebenen erreichen könnten – in den leitenden Organen der EKD und ihrer Gliedkirchen, in der Administration, in den Werken und Verbänden etc. –, ist sicherlich bekannt. Daß fünf Jahre verstrichen sind und nichts Nennenswertes geschah, sicherlich auch.

Die Frage „warum nicht?" soll im Zusammenhang mit dem zweiten Projekt aufgegriffen werden, weil es sich anbietet, die Wirksamkeit beider Projekte zusammen einzuschätzen.

2) *Projekt „Frauen als Innovationsgruppen" des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes*

1973 beauftragte das Deutsche Nationalkomitee drei Frauen, mit einer Gruppe weiterer sachkundiger Frauen „Studien zur Mitverantwortung der Frau in der Kirche zu beginnen. Anregungen in dieser Richtung waren auch von dem ‚Beratungsgremium für Frauenfragen im Lutherischen Weltbund' ausgegangen in der Hoffnung, Beiträge zu den Ekklesiologie-Studien des LWB zu erhalten"[9].

Auch in diesem Projekt zeigte es sich, daß Frauen, die von dem biblischen Vorverständnis und Ziel der Gemeinsamkeit der Geschlechter im Volk Gottes ausgingen, von sich aus bereit waren, sachkundige Männer einzu-

beziehen. „Es wurde von diesen Partnern nicht als Zumutung empfunden, als Minderheit sich kritischen Fragen von Frauengruppen zu stellen und das Studienprojekt seither mitzutragen. Denn auch sie sind der Überzeugung, daß diese Thematik die Kirche und die Gesellschaft als Ganzes angeht."[10] Wie wenig selbstverständlich diese inklusive, integrierende Haltung war und wie selten sie von den Männern der Kirche praktiziert wird, zeigt sich an der Beschreibung der Ausgangssituation, die auch heute nicht als überwunden gelten kann: „... wird es deutlich, daß die Kirche in unserem Land nicht länger die zögernde kritisch beobachtende Haltung gegenüber den Frauenbestrebungen einnehmen konnte. Der Vielzahl gesellschaftlicher, familiärer und individueller Konflikte und Erwartungen an die Kirche konnte nicht mehr allein in Form von Denkschriften oder durch offizielle Stellungnahmen zu Einzelfragen begegnet werden. Vor allem ging es darum, Frauen als Dialogpartner zu gewinnen. Da in Beratungs- und Leitungsgremien Frauen nur als einzelne oder kleine Minderheiten, z.T. gar nicht vertreten waren, fehlten lange Zeit Voraussetzungen dafür, die anstehenden Fragen sachgerecht auf diesen Ebenen einzubringen."[11]

Es führt an dieser Stelle zu weit, die Reihe „Kennzeichen", in der die Studienergebnisse veröffentlicht wurden, inhaltlich vorzustellen. Um aber aufzuzeigen, daß auch in diesem Projekt nicht von einer Frauenfrage im verengten Sinn, sondern von den bedrängenden Fragen der Menschheit Ende des 20. Jahrhunderts ausgegangen wurde, seien die vier Problemkreise benannt, die die Kirche und Gesellschaft nötigen, die Fragen von Frauen ernst zu nehmen: Technische Welt und Menschlichkeit; Emanzipationsdiskussion im Rahmen radikaler Gesellschaftskritik; Suche nach neuen Gemeinschaftsformen in der Leistungsgesellschaft; ökologische Krise und das Verhältnis des Menschen zur Natur.

In größerer Klarheit als die EKD-Studie stellt die lutherische Studiengruppe kritische Fragen an die Frauen und Frauenverbände. „Diese Frage, ob Frauenaktivitäten auch heute darauf abzielen, Mißstände und bedrohliche Mangelerscheinungen der Gesellschaft zu überwinden, muß selbstkritisch an Frauenorganisationen und Gruppen gestellt werden. Erkennen sie neue Notlagen oder stabilisieren sie gegen ihren Willen vorhandene Unrechtsstrukturen?"[12]

Weil es sowohl kirchlichen Frauen als auch Männern bis zum heutigen Tag schwerfällt, die Bedeutung von Strukturen gegenüber einer individualistisch-moralischen Annäherung an Probleme zu verstehen, ist die Zielsetzung dieser Studiengruppe besonders wichtig: Strukturelle Bedingungen „sind also bei der Erarbeitung von Veränderungsstrategien zu berücksich-

tigen. Der Begriff Innovation bezeichnet in diesem Projekt allgemein die Minderung von Unfreiheit, Unterdrückung, Gewalt, Leiden und Angst. Er wird auch auf die Identitätsfindung von Frauen in der technischen Welt bezogen und schließt die Frage nach neuen Formen gemeinsamer Verantwortung von Mann und Frau ein. In einem Projekt der Kirche wird mit Innovation auch die Dimension der Erneuerung kirchlichen Lebens angesprochen, die wir nicht herbeiführen, wohl aber durch unser Verhalten behindern oder fördern können“ [13].

Hinter diesen Projekt-Gruppen, die von vielen kleineren flankiert und unterstützt werden, steht der starke Willen, wirklich zu Innovationen zu kommen – um der einzelnen Menschen willen und im Interesse der Kirche. Deshalb sind sie bereit, mit Partnern zu kooperieren und (selbst)kritische Auswertungen vorzunehmen, um Erfolge und Mißerfolge festzustellen. So kam es 1982 zu einer gemeinsamen Arbeitstagung der beiden Studiengruppen, zu denen sie auch die Vertreterinnen der kirchlichen Frauenarbeit einluden. Welche Resonanz fanden die beiden Studienprojekte aus dem Bereich der EKD in Kirche und Gesellschaft? Wie können ihre Ergebnisse noch wirksamer an die Basis vermittelt bzw. dieser dienstbar gemacht werden? Welche Forderungen sollen gemeinsam gestellt werden?

Das im Sommer 1982 formulierte Ergebnis trifft auch 1985 noch weitgehend zu und ist ernüchternd:

Im Protokoll [14] wird verzeichnet, daß beide Studienprojekte als wichtiger Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion um den Themenkreis „Frau und Kirche“ gewertet werden. Die dadurch angeregte Diskussion über das Miteinander von Mann und Frau soll weitergeführt werden. Gleichzeitig wird bedauernd festgestellt, daß beide Projekte sowohl auf der Ebene der kirchenleitenden Gremien wie auch auf der der Praxis noch zu wenig bekannt bzw. zur Kenntnis genommen worden sind. Die Diskrepanz zwischen dem weithin positiven Echo aus einem breiten gesellschaftlichen Bereich zu einer verhältnismäßig schmalen innerkirchlichen Resonanz fiele auf. Und zur Sache selbst: Die Gegensätze in der Frauen- und auch in der Männerfrage haben zugenommen. Von seiten der Frauen wird bezweifelt, daß Männer überhaupt in der Lage sind zu begreifen, worum es den Frauen geht. Und von seiten der Männer steigt der Argwohn denen gegenüber, die sich mit der Frauenfrage befassen und dabei auch unweigerlich den Zusammenhang zur Situation des Mannes aufdecken müssen. „Wir stehen am Anfang dieses Prozesses und nicht an seinem Ende“, und zwar „in einer

regressiven Phase", mußten die Teilnehmer feststellen. Die Auseinandersetzung sei unvermeidlich.

Dieser ernüchternden Bestandsaufnahme folgt ein langer Katalog von alten und neuen Empfehlungen an die verschiedenen Gremien und Ebenen der EKD und des DNK des Lutherischen Weltbundes. Sie zielen vorwiegend auf neue Studien und auf strukturelle Veränderungsschritte ab.

Seitdem sind die Bemühungen von vielen Frauen und einigen Männern um Aufmerksamkeit und Verständnis für die aufgeworfenen Fragen und Probleme intensiv weitergegangen. Sie umfassen die Bereiche der theologischen Forschung im Alten und Neuen Testament und in der Kirchengeschichte, der interdisziplinären Forschung, empirische Untersuchungen zur kirchlichen Praxis, pädagogisch-didaktische Studien. Sie umfassen Handreichungen, mit denen die Ergebnisse bestimmten Zielgruppen nahegebracht werden wollen, sie betreffen Lehraufträge und Artikel in Zeitungen und Zeitschriften, Fernsehsendungen und Hörfunkreihen. Es ist über Frauen in der Bibel, im Mittelalter und im Kirchenkampf geschrieben worden, und die Sendereihe des Saarländischen Kirchenfunks über „Die zornigen alten Männer der Kirche" wurde aus Scham darüber, daß auch hier wieder nur Männer zur Sprache kamen, ergänzt um die Reihe „Frauen der Kirche durchbrechen das Schweigen". In einigen Akademien und in Fortbildungsstätten entstanden Frauen-Werkstätten. Seit 1981 sammeln sich Tausende von Frauen auf dem Deutschen Evangelischen Kirchentag zu einem Frauenforum. Auf der Vollversammlung des ÖRK in Vancouver 1983 leisteten Frauen in der Sachdiskussion und für den geistlichen und menschlichen Stil einen hervorragenden Beitrag, der auch nicht übersehen wurde. Die Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes stimmte 1984 in Budapest einer Quotenregelung für Frauen in Höhe von 40 Prozent zu.

Die Standortbestimmung 1985 ergibt trotzdem und immer noch: Wir stehen am Anfang. Die Kirche hat sich nicht erneuert zu einer Gemeinschaft von Frauen und Männern, und sie läßt dazu in der Substanz auch keine Bereitwilligkeit erkennen.

Ich möchte hier innehalten und nicht mehr im Stil des ersten Teils meiner Darlegungen fortfahren, sondern als Frau der Kirche mein engagiertes Fazit ziehen:

Die Fakten liegen auf dem Tisch und stehen allen Christen auf allen Ebenen kirchlichen Lebens zur Verfügung. Die jetzt vorliegenden theologischen, ekklesiologischen, soziologischen und juristischen Begründungen reichen aus, die Diskriminierung oder Benachteiligung von Frauen in der

Kirche zu beenden und die Einheit des Volkes Gottes nach dem Willen Gottes herzustellen. Die vorwiegend vermittelnden, die Männer nicht bekämpfenden, sondern einbeziehenden Vorschläge für konkrete Schritte auf dieses Ziel hin können den Männern die Angst nehmen, sie würden dabei mehr verlieren als gewinnen. Beispiele aus der Praxis machen dieses auch erfahrbar.

Wenn sich dennoch keine wirklich qualitativ geistliche und strukturelle Erneuerung ergibt, muß jetzt die Frage gestellt werden, wo denn die wirklichen Ursachen für das ungelöste Problem liegen und wie diese beseitigt werden können. Mir, aber vielleicht auch den sachkundigen Lesern, ist aufgefallen, daß immer neue Studien und Kommissionen die Antwort gewesen sind und sein sollen auf die Enttäuschung, daß die kirchenleitenden Gremien das bisher Vorgelegte nicht zur Kenntnis genommen haben. Es wird also offensichtlich nicht wahrgenommen und verstanden, daß hier typische Strategien und Verhaltensweisen von Herrschenden und Beherrschten auch in der Kirche angewandt werden. Zu diesen Strategien gehört es, Bitten und Interventionen von Schwächeren nicht zur Kenntnis zu nehmen, wenn hinter ihnen keine Macht steht; ihre Zuständigkeit oder Kompetenz zu bestreiten; freundlich zuzuhören und anzuregen, das „noch unvollständige Material" zu ergänzen; kleine Teilzugeständnisse zu machen; Sprecher der Betroffenen in den Kreis der Leitenden zu inkorporieren und der Gruppendisziplin zu unterwerfen; zu versprechen, *für* die Betroffenen etwas zu tun. Es ist typisch für Machtlose und Betroffene, daß sie sich oft über lange Zeit eigene Unfähigkeit und Mängel in ihren Argumenten und Beweisen einreden und sich durch solche Verhinderungsstrategien ablenken lassen. Durch ihre Bereitschaft, eher zu verhandeln als zu kämpfen, sehen sie nicht klar genug, daß die Gegenseite einen Machtkampf führt. Darum heißt meine erste Anregung, diese Einsichten und Erfahrungen auch auf die Kirche anzuwenden. D.h. die Machtstrukturen und die machterhaltenden Strategien in der Kirche müssen analysiert und nicht mehr länger auf die Überzeugungskraft weiterer Studien vertraut werden.

Mein zweites Fazit für die Weiterarbeit lautet: Was von Männern zu einer „Frauenfrage" in der Kirche erklärt wird, ist ein ernsthaftes Männerproblem, das jetzt vordringlich bearbeitet werden muß. Es erweist sich immer deutlicher, daß viele Männer ihre eigene Identität nur aus der Position von Überlegenheit und Vormacht über andere Menschen, insbesondere über Frauen finden können. Um das auch unter dem entgegengesetzten Anspruch des Evangeliums – „so aber soll es unter euch nicht sein" – nicht aufgeben zu müssen und sich damit ihrer Identitätskrise zu stellen,

erklären sie selbst ihre leitenden und beherrschenden Positionen zu einem „Dienst", den sie Frauen ersparen wollen, weil er für sie zu hart sei.

In diesem Zusammenhang schlagen einige am ÖRK-Programm beteiligte westdeutsche Gruppen u. a. die Bearbeitung der folgenden Fragestellungen vor: Unter welchen Bedingungen werden Männer ihre Träume von Macht, Leistung und Ansehen aufgeben, um menschlichere Gemeinschaften aufzubauen? Wie werden sowohl Frauen als auch Männer befähigt, Unterdrückungsmechanismen und Gewohnheiten zu durchbrechen?

Mein drittes Fazit lautet: Die Frauen und Männer, die das Ziel einer Gemeinschaft der Geschlechter verfolgen, müssen ihre eigenen Instrumente und Strategien überdenken. Dazu gehört es, die Wirklichkeit zur Kenntnis zu nehmen und aus ihr Folgerungen zu ziehen, daß auch Christen sich eher von einem Druck zur Veränderung zwingen lassen, als sie freiwillig um der Visionen des Reiches Gottes willen herbeizuführen. Ein Beispiel dafür, wie theologische Einsicht und Praxis auseinanderklaffen, bietet die Synode der EKD. Ihr lag im Herbst 1984 ein Antrag auf Quotierung des Frauenanteils in den Gremien und Ausschüssen der EKD vor. Sie lehnte ihn ab, obwohl sie folgendes feststellte:

„Der Anteil der Frauen in den Gremien und Ausschüssen der EKD ist trotz mancher Bemühungen in den vergangenen Jahren gering geblieben. Die Synode bedauert dies, weil die in Christus begründete Gemeinschaft von Männern und Frauen in der Kirche so nicht voll verwirklicht wird."

Statt dessen nahm die Synode eine unverbindliche Empfehlung an, die dann auch die wohl beabsichtigte Wirkungslosigkeit erzielte: „Deshalb soll angestrebt werden, daß künftig wesentlich mehr Frauen als bisher in Gremien und Ausschüssen der EKD tätig sind. Der Rat wird gebeten, den Gliedkirchen und kirchlichen Einrichtungen zu empfehlen, ebenso zu verfahren."[15]

Allgemeine Bitten und Empfehlungen führen also nicht zum Ziel. Deshalb müssen präzise Forderungen in den Beschlüssen mit einem gewissen Druck durchgesetzt werden. D. h. Frauen müssen in diesem Kampf auch kämpfen lernen. Ihr Schwachpunkt bleibt dabei, daß sie mit Recht darauf bestehen, daß ihre Mittel auch ihrem Ziel entsprechen. Über Kampf brauchte aber gar nicht gesprochen zu werden, wenn sich auch die Männer der Kirche jesusgemäß verhielten.

Ich habe darauf verzichtet, die vielfältigen Anregungskataloge von Basis- und Studiengruppen für eine Weiterarbeit noch einmal aufzulisten. Sie sind bekannt. Und da sie aus der Praxis von Forschung und innovatorischer Arbeit hervorgegangen sind, ist ihnen auch ein großes Gewicht beizu-

messen. Zusammen mit dem Sheffield-Bericht, der spät, aber nicht zu spät gekommen ist, sollten sie die Grundlage bilden auf allen Ebenen kirchlichen Lebens, nun die von Jesus Christus gewollte Gemeinschaft wirklich zu gestalten.

Catharina Halkes, die erste Frau auf einem Lehrstuhl für feministische Theologie, wurde im Mai 1985 vor dem Papstbesuch in Holland gefragt, ob die feministische Theologie nicht eine Anpassung an die ideologischen Trends unserer Zeit sei. Ihre Antwort: „Feministische Theologie ist auf der Suche nach der ersten Zeit des Christentums." Unsere Erneuerung muß an der Quelle erfolgen.

ANMERKUNGEN

1 EKD Kirchenamt, Hauptabteilung III, Mitarbeiterbrief 1/1985.
2 Die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche, Der Sheffield Report, Neukirchener Verlag 1985, S. X.
3 Ebd. S. 115.
4 Ebd. S. 102.
5 S. Accra 1974, Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Beiheft zur ÖR 27, Stuttgart 1975, S. 169.
6 Die Frau in Familie, Kirche und Gesellschaft, eine Studie, Gütersloh 1979, S. 7.
7 Ebd. S. 10.
8 Ebd. S. 173.
9 Kennzeichen 1, Studien und Problemberichte aus dem Projekt „Frauen als Innovationsgruppen" des Deutschen Nationalkomitees des LWB, Burckhardthaus-Verlag/Laetare-Verlag 1977, S. 23.
10 Ebd. S. 23.
11 Ebd. S. 23.
12 Ebd. S. 25.
13 Ebd. S. 25.
14 Schlußbericht vom 6. September 1982 der Arbeitstagung zur Auswertung der EKD-Studie „Die Frau in Familie, Kirche und Gesellschaft" und der Reihe „Kennzeichen: Frauen als Innovationsgruppen" in Fulda vom 24. bis 26. Juni 1982.
15 Beschluß der 6. Synode der EKD auf ihrer 7. Tagung zur Beteiligung von Frauen in kirchlichen Gremien, 8. November 1984.

Paul Couturiers vergessener Ökumenismus

Eine Korrektur aktueller ökumenischer Theologie

VON JOSEF AUSSERMAIR

Im Bereich der ökumenischen Theologie hat eine Neuerscheinung Aufsehen erregt.[1] Bei beiden Autoren kommt dabei ein Verständnis von ökumenischer Theologie zum Tragen, das meines Erachtens für die aktuelle ökumenische Diskussion repräsentativ zu sein scheint. Beide sind davon überzeugt, „daß das Notwendige heute auch real möglich ist. Die Bedingungen und Voraussetzungen dafür liegen in den Kirchen selbst; sie müssen gesehen und zur Sprache gebracht werden"[2].

Es gilt die Einheit der Kirche, die schon verborgen anwesend ist, zur Sprache zu bringen und bloßzulegen. Es läge nur noch am Mut der Bischöfe und der Kirchenleitungen, den schon erreichten Konsens offiziell zu bestätigen. Das ökumenisch Mögliche kann unmittelbar in die Realität überführt werden. Wird der kleine, noch ausstehende Schritt aufeinander zu getan, ist das Einssein im Glauben Wirklichkeit geworden. Wie es diese beiden Autoren insinuieren und wie es vielen Äußerungen evangelischer und katholischer Theologen zu entnehmen ist, sei die Einheit machbar geworden. Sie sei in unsere Hand gegeben und den Theologen verfügbar geworden. Wird von den Ökumenikern aller Konfessionen das Instrumentarium wissenschaftlicher Theologie richtig gehandhabt und gehen die Bischöfe und Kirchenleitungen wider die ökumenische Resignation vor, ist die Einheit wiederhergestellt.

Diese weitverbreitete Einstellung, die soeben etwas pointiert dargestellt wurde, würde einen Mann mit großer Traurigkeit erfüllen, ohne den die Gebetswoche für die Einheit der Christen – geschichtlich gesehen – undenkbar wäre. Es ist Paul Couturier (1881-1953), der dieser Gebetswoche auf dem europäischen Kontinent zum Durchbruch verholfen hat. Einige biographische Notizen sollen zum besseren Verständnis dieses unbekannten und bescheidenen Priesters, der eine große Ausstrahlungskraft besaß, dienen.

Paul Couturier, der von seinen Oberen zum Lehrer naturwissenschaftlicher Fächer am Collège des Chartreux in Lyon bestimmt wurde, nahm seine Aufgabe als Pädagoge sehr ernst, wenngleich ihm das Charisma eines Lehrers nicht geschenkt worden war.[3] Bei aller Mühsamkeit des Berufes

war er aber für alles offen, was das Leben an ihn herantrug.[4] In einem Alter, in dem die meisten ohne neue Initiativen dem verdienten Ruhestand entgegenstreben, ließ er sich auf ein neues Abenteuer ein. Zugleich entdeckte er in sich eine neue Berufung, das Geheimnis eines zweiten Lebensabschnitts.

Durch den Vorschlag des Jesuiten P. Albert Valensin, sich der russischen Emigranten in Lyon anzunehmen, begannen 1923 seine ersten Kontakte mit der Orthodoxie.[5] Bei einem Aufenthalt im belgischen Kloster Amay-sur-Meuse im Jahre 1932 lernte er Lambert Beauduin, den Pionier der liturgischen und ökumenischen Bewegung kennen, der in seinem Leben von großer Bedeutung sein sollte. In Amay-sur-Meuse vertiefte er sich in das ökumenische Schrifttum Dom Beauduins. Ein Zitat von Kardinal Mercier in einer dieser Schriften – sein „ökumenisches Testament" – beeindruckte ihn ganz besonders: „Um sich zu vereinigen, muß man sich lieben, um sich zu lieben, muß man sich kennen, und um sich kennenzulernen, muß einer dem andern entgegengehen."[6]

Nach seiner Rückkehr nach Lyon versuchte er, die katholischen Christen für das Anliegen der Einheit im Glauben dadurch zu gewinnen, daß er die Weltgebetsoktav auf eine neue theologisch-spirituelle Grundlage stellte.[7] Sein ökumenisches Verständnis war von der Erkenntnis geprägt, die er in die folgende Formel kleidete: „Daß die sichtbare Einheit des Gottesreiches komme, so wie Christus es will, und mit den Mitteln, die Er will."[8] Jeder Verdacht, Christen anderer Konfessionen zu einer „Rückkehr" nach Rom drängen zu wollen, sollte vermieden werden.

Couturier war kein Theologe im akademischen Sinn und seine literarische Begabung war eher mittelmäßig. Bis zu seinem 44. Lebensjahr hatte er keine Zeile veröffentlicht. In seinem Aufsatz „Zur Psychologie der Weltgebetsoktav"[9] stellte er erstmals seine ökumenischen Grundgedanken vor. Der Artikel konnte erst 1935 in der „Revue apologétique" veröffentlicht werden, da einige Theologen zuvor Bedenken hatten, ob man wirklich von einer gleichartigen psychologischen Ausgangssituation der einzelnen Konfessionen auf das Einheitsproblem bezogen sprechen könne.

Das Echo dieses Aufsatzes in der Öffentlichkeit war so gewaltig, daß Couturier davon völlig überrascht war. Er gewann Freunde in allen Konfessionen und in fast allen Staaten Europas. Es entstand ein reger persönlicher Kontakt mit vielen Protestanten, Anglikanern, Orthodoxen und anderen Christen.[10] Bei den von ihm organisierten Begegnungen katholischer und protestantischer Theologen hielt er sich in der Diskussion theologischer Fachfragen zurück, da er sich selbst nicht als einen mit Sach-

kompetenz ausgestatteten Theologen ansah, wollte damit aber keineswegs eine Geringschätzung des theologischen Gesprächs zum Ausdruck bringen.

Noch ein charakteristischer Zug seines ökumenischen Apostolats ist zu erwähnen: seine sehr umfangreiche Korrespondenz, die ihn mit Christen verschiedenster Nationalität und Konfession in Kontakt brachte. Dank dieses mündlichen und brieflichen Gedankenaustausches konnte er sich – feinfühlend wie er war – immer tiefer in die orthodoxe, anglikanische und protestantische Theologie bzw. Spiritualität hineinfühlen. Nach diesen knappen biographischen Hinweisen wenden wir uns seinen Grundgedanken zu.

Die Gebetswoche für die Einheit der Christen – und damit auch sein Verständnis von Ökumenismus – wollte er auf drei Pfeilern aufruhen lassen: Die erste Voraussetzung ist ein Schuldbekenntnis, das im Geist der Demut, des Gebetes und der Buße von den einzelnen Konfessionen selbständig weitergeführt werden, aber doch in ein gemeinsames Bemühen einmünden sollte. Zweitens sollte diese Konvergenz notwendig ökumenischen Charakter haben. Drittens müßte trotz der ökumenischen Perspektive die radikale Unabhängigkeit und die Pluralität der Theologien gewahrt bleiben.[11]

Wenn heute auf allen Ebenen zahlreiche ökumenische Aktivitäten von nicht zu unterschätzender Bedeutung registriert werden können, so ist damit auch die latente Gefahr eines gewissen „ökumenischen Triumphalismus" gegeben. Doch verstand Couturier die Einheit im Glauben nicht so sehr als ein Problem, das vorwiegend durch Diskussionen und Kommissionen gelöst werden könne, sondern primär als ein *Geschenk Gottes*. „Wer den Ökumenismus unvoreingenommen prüft, dem erscheint es wie ein unermeßliches Geschenk des Heiligen Geistes zur Wiederherstellung der Christenheit. Verkennen wir nicht diese Gabe des Heiligen Geistes!"[12]

Trotz großartiger Erfolge stellt sich heute die Frage nach der Mitte des Ökumenismus und der „Seele der ganzen ökumenischen Bewegung". Hier wies uns Couturier mit seiner Betonung des Primats der inneren Haltung den Weg. Die rechte Disposition des Herzens war für ihn unabdingbar. Ohne die persönliche Bekehrung gibt es keinen Fortschritt auf eine Einheit hin. Um die Gefahr einer einseitigen Bewertung organisatorischer Tätigkeit oder theologisch-wissenschaftlicher Anstrengungen zu bannen, empfiehlt er den radikalen Akt der Bekehrung, der unsere Selbstgenügsamkeit und unsere menschliche Beschränkung aufbricht und uns zu Gott hinwendet. Dabei ist Bekehrung kein Produkt des menschlichen Willens, sondern besitzt dem Wesen des Gebetes entsprechend Geschenkcharakter. Bekeh-

rung und Erneuerung durchdringt jede ökumenische Bemühung und bringt die gesamte Kirche auf dem Weg zur Einheit voran.

Couturiers ökumenisches Verständnis wird oft als „oecuménisme spirituel" bezeichnet.[13] Terminologisch gesehen ist hier eine gewisse Zurückhaltung am Platz, denn dieser Begriff könnte insofern mißverständlich sein, als er eine herausgehobene Atmosphäre oder ein isoliertes Geschehen innerhalb des ökumenischen Gesamtzusammenhangs nahelegt. Gebet und Bekehrung sind auf keinen Fall ein Sonderbereich des Ökumenismus. Weist Couturier ihnen auch den zentralen Platz im Ökumenismus zu, so versteht er sie nicht als Einzelakte oder als für sich stehende erratische Blöcke. Der gesamte Ökumenismus ist spirituell, d.h. Frucht des Geistes. Deshalb darf der Terminus nicht einschränkend nur einzelnen ökumenischen Aktivitäten zugeordnet werden, denn er könnte eine restriktive Resonanz hervorrufen. Jeder authentische „spirituelle Ökumenismus" ist aufgerufen, sich selbst zu überschreiten und zunehmend alle Intentionen und Aktivitäten zu durchdringen. Er wird so in eine ökumenische Spiritualität übergehen.

Im partikulären Bereich mißt Couturier der Gruppe von Menschen, die eine besondere Berufung zum Dienst an der Einheit leben, große Bedeutung zu. Für sie wird das Hohepriesterliche Gebet zum Zentrum ihres geistlichen Lebens, zum Mittelpunkt ihrer apostolischen und konkreten Tätigkeiten. Sie bilden ein „monastère invisible de l'unité", um einen Ausdruck Couturiers zu zitieren. „Unsichtbar" deshalb, weil niemand weiß, wo sich diese Christen befinden. Sie kennen einander oft nicht und leben in den verschiedensten Kommunitäten und Konfessionen.[14]

Als er von den drei Pfeilern der Gebetswoche für die Einheit der Christen sprach, nannte er als zweiten Punkt die ökumenische Perspektive, d.h. den Anliegen aller christlichen Konfessionen sollte Raum gegeben werden, und drittens die Legitimität bzw. Notwendigkeit einer Pluralität von Theologien. Beides ist für die nachkonziliare katholische Theologie längst selbstverständlich geworden.

Ein Hauptproblem ist freilich bis heute geblieben: Die Frage, inwieweit die Pluralität theologischer Ansätze und Denkformen die konfessionell geprägte Identität des einzelnen Christen nicht doch in Gefahr bringt, scheint vielen ungelöst zu sein. Allzuschnell spricht man einem gemeinsamen konfessionellen Nenner das Wort oder man vertraut gänzlich auf einen theologischen Diskurs, der allmählich zu einem Konsens führen wird.

Couturier kann uns hier Grundlinien vorgeben, die nach wie vor richtungweisend sind. Er sieht die Chance einer Überwindung des scheinbaren

Widerspruchs von konfessioneller Identität und Konvergenz im richtig verstandenen und vollzogenen Gebet. Gebet wird dabei nicht als singulärer oder partikulärer, sondern als ganzheitlicher Akt verstanden, bei dem ich mit meiner „ganzen Existenz zu gestikulieren" habe und der Gebetscharakter des gesamten christlichen Lebens zum Durchbruch kommt. Beim Eintritt in das eigentliche Gebetsgeschehen wird der eigene Wille, soweit er ein Antipode des Geistes Christi ist, zurückgedrängt und der Beter auf eine Ebene gehoben, wo Gott handeln kann, wo Mauern von innen aufgebrochen und Demarkationslinien bedeutungslos werden, ohne daß der Beter in diesem Vorgang seine Identität verliert.

Für Couturier ist dabei das Hohepriesterliche Gebet der Prototyp eines jeden Gebetes für die Einheit.[15] Sein zentrales Anliegen besteht darin, *Christus in uns den Vater um die Einheit bitten zu lassen.*[16] Er sieht deutlich die Voraussetzung und die Konsequenz dieses Gebetes: „Christus in uns beten zu lassen, fordert von uns, die Wege zu gehen, die Er will, so unbekannt, lang, unwegsam und tragisch sie auch sein mögen."[17]

Kann man – und wie kann man – einer Realisierung der kirchlichen Einheit näherkommen, will man seinem vorgeschlagenen Weg folgen?

„Durch die Wirkung des Gebetes wird jede christliche Gruppierung – die Katholiken eingeschlossen – ihre Lebenserfahrung vertiefen können, ihre Talente wuchern lassen, sich in den Punkten ändern, die einer Korrektur bedürfen und dem Herrn dorthin folgen, wo sich die Mauern der Trennung befinden. Dann werden alle wechselseitig in den anderen Brüdern Christus erkennen, um ihn anzubeten.

Sie werden ihn erkennen, wie er ist, identisch mit sich selbst, eins und einzigartig in seiner Liebe, seinem Leben und Denken. Dann wird sich die Einheit in dogmatischer Hinsicht verwirklichen lassen, der volle Konsens aller in dem einen Denken Christi. Die Einheit wird sich dann selbst durch die Stimme Petri proklamieren. Vielleicht wird dies in einem großen ökumenischen Konzil geschehen."[18]

Trotz oder gerade wegen seiner brennenden Sehnsucht nach Einheit lehnt er jeden „confusionisme", jeden Indifferentismus und Interkonfessionalismus ab.[19] Eine im Wachsen begriffene christliche Einheit ist nach ihm nicht mit der Idee eines „retour" zur römisch-katholischen Kirche koextensiv.[20]

Wann wird das Ziel, die sichtbare Einheit der Christen, erreicht sein? „Die christliche Einheit wird dann erreicht sein, wenn der betende Christus in allen Konfessionen genügend Glaubende gefunden haben wird, daß er von sich aus nunmehr seinen Vater um die Einheit bitten will."[21]

Die ökumenischen Grundsätze Couturiers sind, obwohl eine gewisse Nachwirkung nicht geleugnet werden kann, ziemlich in Vergessenheit geraten.[22] Ob ein Ökumenismus der Zukunft ohne die kurz skizzierten Grundlinien auskommen kann, scheint fraglich zu sein. Ohne sie wird ein Fortschritt auf dem Weg zur Einheit vor unüberwindlichen Barrieren zum Stillstand kommen.

ANMERKUNGEN

1 H. Fries/K. Rahner, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit, Freiburg [3]1983 (= Quaestiones disputatae 100). Hervorzuheben ist, daß der Titel mit keinem Fragezeichen versehen ist.

2 Ebd. S. 14.

3 M. Villain, L'abbé Paul Couturier. Apôtre de l'unité. Souvenirs et Documents. Préface de A. Latreille, Paris 1964, S. 21. Zur Biographie Paul Couturiers (in deutscher Sprache): V. Conzemius, Paul Couturier – Wegbereiter der Einheit der Christen, in: Ders., Propheten und Vorläufer. Wegbereiter des neuzeitlichen Katholizismus, Einsiedeln 1972, S. 172-182.

4 Vgl. M. Villain, L'abbé Paul Couturier, S. 22-25.

5 Vgl. M. Villain, L'abbé Paul Couturier, S. 29; vgl. R. Beaupère, La Trame de l'Oecuménisme, Oecuménisme spirituel, Paris 1970, S. 9.

6 M. Villain, L'abbé Paul Couturier, S. 42: „Pour s'unir, il faut s'aimer, pour s'aimer il faut se connaitre, pour se connaitre, il faut aller à la rencontre l'un de l'autre."

7 R. Beaupère, La Trame de l'Oecumènismus, S. 9; vgl. auch M. Villain, Indroduction à l'Oecuménisme, Paris [4]1964, S. 220-234.

8 „Qu'arrive l'unité visible du Royaume de Dieu telle que le Christ la veut par les moyens qu'il voudra." Aus der Schrift P. Couturiers „Le Problème, les Intentions, Prières et Liturgie", die im Zeitraum 1949-1953 entstand. Sie ist abgedruckt in: M. Villain, L'abbé Paul Couturier, S. 74.

9 Der Originaltitel lautet: „Pour l'unité des chrétiens: psychologie de l'octave de prières du 18 au 25 janvrier". Abgedruckt in: Oecuménisme spirituel. Les écrits de l'abbé Paul Couturier. Présentation et commentaire par Maurice Villain. Préface de S. B. Maximos IV, Paris 1963, S. 45-64.

10 Vgl. M. Villain, L'abbé Paul Couturier, S. 58.

11 Oecuménisme spirituel, S. 62:
„1. Un confiteor prolongé en humilité, prière et pénitence indépendantes mais convergentes;
2. La nécessité de l'oecuménicité de cette convergence;
3. La conversation intégrale de l'indépendance radicale des théologies chrétiennes malgré cette oecuménicité nécessaire."

12 So schreibt P. Couturier im Jahre 1944 in: Rapprochements entre les chrétiens au XXème siècle, S. 18-19.

13 „Unitatis redintegratio" spricht in Art. 8 vom „geistlichen Ökumenismus".

14 Vgl. P. Coutrier, Le monastère invisible, in: M. Villain, L'abbé Paul Couturier, S. 333-334; vgl. auch: Ders., Le monastère invisible, in: Oecuménisme spirituel, S. 158-162.

[15] Vgl. das Kapitel „Théologie de la Prière", in: M. Villain, Introduction á l'Oecuménisme, S. 203-207.

[16] P. Couturier, Prière et unité (Testament oecuménique), in: M. Villain, L'abbé Paul Couturier, S. 354; vgl. auch Oecuménisme spirituel, S. 216.

[17] P. Couturier, Prière et unité, in: M. Villain, L'abbé Paul Couturier, S. 357: „Il sait fort bien que quand'il laisse le Christ prier en lui, il demande de marcher par les chemins qu'il voudra, si inconnus, si longs, si rudes, si tragiques que puissent être ces chemins."

[18] P. Couturier, Prière et unité, S. 361-362.

[19] Ebd. S. 364.

[20] Ebd. S. 360.

[21] Ebd. S. 367: „L'unité Chrétienne visible sera atteinte quand le Christ Priant aura trouvé assez d'ames chrétiennes en toutes confessions pour y prier, Lui-même, librement Son Père pour l'Unité." Oecuménisme spirituel, S. 234; vgl. auch: M. Villain, Introduction à l'Oecuménisme, S. 207.

[22] P. Michalon, The Abbé Couturier and his continuing Influence in: One in Christ, vol. I (1963) S. 6-18; vgl. auch den Kommentar von Johannes Feiner zu Art. 8 des Dekretes über den Ökumenismus, in: LThK (II. Vat., Bd. II), Freiburg 1967, S. 76-81.

Friedrich Siegmund-Schultze

Ein deutscher Wegbereiter der Ökumene

VON HANFRIED KRÜGER

Am 14. Juni jährte sich zum 100. Male der Geburtstag von Friedrich Siegmund-Schultze, einem der bedeutendsten Bahnbrecher und Träger des ökumenischen Gedankens in der Neuzeit. Wie kaum in einer anderen Biographie spiegeln sich Höhen und Tiefen unseres an Veränderungen und Umwälzungen so reichen Jahrhunderts in den Stationen seines Lebens wider. Er hat diese Höhen und Tiefen aber nicht nur durchlebt und durchlitten, sondern sich in ihnen als Christ zu engagieren, besser noch: die Antwort christlichen Glaubens auf die Chancen wie auf die Bedrohungen seiner Zeit zu geben versucht. Daß er dies niemals nur theoretisch tat, vielmehr durch persönliches Zeugnis und tätiges Handeln der von uns allen geforderten christlichen Existenz zeichenhaften Ausdruck gab, läßt uns die Erinnerung an diesen bemerkenswerten Mann, der 1969 in Soest 84jährig starb, aus der Vielzahl sonstiger Gedenktage herausheben.

Als Friedrich Siegmund-Schultze am 14. Juni 1885 in Görlitz als Sohn eines Pfarrers das Licht der Welt erblickte, war die Welt freilich noch in Ordnung. Weder seine Schulzeit in Görlitz, Breslau und Magdeburg noch das Studium der Philosophie, Theologie und Pädagogik (1903–1908) an den Universitäten Tübingen, Breslau, Marburg, Halle und Berlin weisen irgendwelche Besonderheiten auf. Auch wenn er vom theologischen Liberalismus dieser Zeit beeinflußt war, so hat er sich doch nie einer besonderen Schulrichtung oder gar ausschließlich einem einzelnen Lehrer verpflichtet gewußt. Ebenso läßt seine Marburger Dissertation „Schleiermachers Psychologie in ihrer Bedeutung für die Glaubenslehre" noch nichts von jenen Merkmalen erkennen, die später Leben und Werk Siegmund-Schultzes kennzeichneten. Die Anstöße dazu gingen wie bei vielen anderen ökumenischen Persönlichkeiten jener Zeit vom Christlichen Studentenweltbund aus, als dessen Sozialsekretär Siegmund-Schultze in den Vorkriegsjahren ausländische Studenten an den deutschen Universitäten betreute. Persönliche Kontakte mit dem Generalsekretär des Weltbundes und Initiator der Weltmissionsbewegung, John R. Mott, kamen hinzu. Motts Buch „Die Evangelisation der Welt in dieser Generation" hatte schon den Breslauer Unterprimaner tief beeindruckt.

Die äußeren Weichen für sein Leben wurden dadurch gestellt, daß der kaiserliche Oberhofprediger Dryander den jungen Studieninspektor am Berliner Domkandidatenstift als Sekretär des „Kirchlichen Komitees zur Pflege freundschaftlicher Beziehungen zwischen Großbritannien und Deutschland" gewann, die 1908/09 in kirchlichen Besuchen und Gegenbesuchen einer großen Delegation gipfelten – übrigens auf einer so breiten ökumenischen Basis, wie sie in Deutschland erst wieder nach dem Zweiten Weltkrieg mühsam zustande kam. Die Landeskirchen waren bei dem Englandbesuch mit 95, die Freikirchen mit 19 und die römisch-katholische Kirche mit 15 Teilnehmern vertreten. Siegmund-Schultze hat in dieser „Freundschaftsarbeit", die für ihn zutiefst Friedensarbeit war, den eigentlichen Anfang der ökumenischen Bewegung zumindest im deutschen Raum gesehen. Ihr ist er im Wechsel und Wandel politischer und ökumenischer Verhältnisse zeitlebens verbunden geblieben und hat ihr unter verschiedenen Vorzeichen hingebungsvoll gedient. Daß auch er vor Ausbruch des Ersten Weltkrieges zeitweilig in den Sog nationalistischer Tendenzen geriet, läßt sich gewiß nicht leugnen, doch war er auch der erste deutsche Kirchenmann, der allen Mißdeutungen und Anfeindungen zum Trotz seine Stimme für Frieden und Völkerversöhnung erhob.

Der Besuch in London 1908 brachte Siegmund-Schultze aber auch noch eine andere Erfahrung, die gleichfalls für sein ganzes weiteres Leben bestimmend werden sollte: Er lernte in London die „Settlement"-Bewegung kennen, die in den Elendsvierteln der Großstadt Zentren sozialer Fürsorge, vor allem für Jugendliche, zu bilden suchte. Diese ihn inspirierende Idee ließ sich natürlich nicht in der gehobenen Bürgerlichkeit des ihm 1910 übertragenen Pfarramts an der Friedenskirche in Potsdam-Sanssouci verwirklichen. Darum gab er alle Sicherheiten und Karrierechancen auf, schied aus dem Pfarramt aus und zog mit seiner Frau und einigen Freunden in das Arbeiterviertel des Berliner Ostens, um dort die Soziale Arbeitsgemeinschaft (SAG) zu gründen. Erst der Nationalsozialismus hat diesem beispielhaften Werk evangelischer Sozialverantwortung, das die Tübinger Theologische Fakultät schon 1920 durch die Verleihung des Ehrendoktors würdigte, ein Ende gesetzt.

Beides – Frieden und soziale Verantwortung – gehörten für Siegmund-Schultze unter dem ökumenischen Spannungsbogen aufs engste zusammen. Das führte ihn einerseits zu der – dann durch den Kriegsausbruch abgebrochenen – Gründungsversammlung des „Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen" in Konstanz Anfang August 1914, andererseits an die Seite des unermüdlich um Frieden und Völkerversöhnung bemühten schwedischen Erzbischofs Nathan Söderblom und damit der beginnenden, in die Weltkonferenz von Stockholm einmündenden Bewegung für Praktisches Christentum (Life and Work), deren deutscher Wegbereiter er wurde. Überhaupt wächst in diesen Jahren des Krieges und der Nachkriegszeit die Zahl der von Siegmund-Schultze übernommenen Ämter in deutschen und internationalen Organisationen und Einrichtungen ins Unermeßliche – vom Präsidenten des Internationalen Versöhnungsbundes, dessen Mitbegründer er war, bis zum Direktor des Berliner Städtischen Jugendamtes, vom Präsidenten des Internationalen Kongresses für Heilpädagogik bis zum Honorarprofessor für Jugendkunde und Jugendwohlfahrt an der Universität Berlin.

Indes war Siegmund-Schultze keineswegs ein vielgeschäftiger Managertyp, wie die Überfülle der von ihm wahrgenommenen Ämter und Funktionen vermuten lassen könnte. Zu den von ihm vertretenen Wissenschaftszweigen hat er beachtliche Beiträge geleistet – seine Bibliographie weist insgesamt über 1000 Titel aus! Auch der theologischen Bewegung für „Glauben und Kirchenverfassung" (Faith und Order) hat er schon von 1919 an mit gleicher Treue und Hingabe in verschiedenen Positionen

gedient, auch wenn er dabei mehr als Koordinator und Statthalter für die damals noch abseits stehenden deutschen Kirchenleitungen fungierte. Ohne seinen rastlosen Einsatz wären das Wachstum des ökumenischen Gedankens in den deutschen Kirchen und deren aktive Teilnahme an der ökumenischen Bewegung in den entscheidenden zwanziger und dreißiger Jahren undenkbar gewesen. Das gilt nicht nur nach innen, auch die vermittelnden Brückenschläge nach außen zu den Nachbarkirchen in den belastenden Auseinandersetzungen über die leidige Kriegsschuldfrage sind weithin sein Verdienst. Die von Siegmund-Schultze begründete konfessionskundliche Reihe „Ekklesia", die leider unvollendet blieb, erschloß erstmalig neue Wege gegenseitigen Kennenlernens und besseren Verstehens.

Das gewichtigste literarische Erbe, das Siegmund-Schultze uns ökumenisch hinterlassen hat, dürfte jedoch in der von ihm herausgegebenen Zeitschrift „Die Eiche" zu sehen sein. Hier wird über 20 Jahre hindurch (1913–1933; ergänzt durch zwei Bände „Ökumenisches Jahrbuch" 1934/35 und 1936/37) eine ökumenische Chronik von beispielloser Vollständigkeit vor uns ausgebreitet, deren Auswertung durch unsere Generation kaum erst begonnen hat. Friedrich Siegmund-Schultze sah den eigentlichen Schwerpunkt seines Wirkens im Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen, der in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen erstaunliche Aktivitäten entfaltete. In der hier gelebten und geleisteten Versöhnungsarbeit zwischen den Kirchen und Völkern zusammen mit dem Bemühen um den sozialen Frieden sah er die Möglichkeiten praktischer Christusnachfolge, die seine schlichte und kraftvolle Herzensfrömmigkeit von ihm forderte. Die Geschichte dieses Weltbundes ist erstaunlicherweise bisher nicht geschrieben. Offenbar ist die Erinnerung an diese Periode kirchlicher Friedensbemühungen deswegen so schnell verblaßt, weil die großen Weltbewegungen für „Praktisches Christentum" und „Glauben und Kirchenverfassung" schon wegen der häufigen Personengleichheit in den leitenden Gremien den Vorrang gewannen, wobei der Weltbund mehr und mehr nur die Rolle eines Vermittlers und Zubringers spielte.

Der schmerzhafte Bruch in der so vielseitigen und verheißungsvollen Lebensarbeit von Siegmund-Schultze trat mit der Machtübernahme durch den Nationalsozialismus ein. Wegen Unterstützung rassisch Verfolgter in 93 Fällen und umfassender Pläne zur Rettung des deutschen Judentums – wieviel früher als andere deutsche Theologen und Kirchenmänner hatte Siegmund-Schultze die drohende Gefahr erkannt! – wurde er schon 1933 aus Deutschland ausgewiesen und ging ins Schweizer Exil, wo er seine Arbeit sozialer Hilfe und Völkerversöhnung mannigfach fortzusetzen

wußte und sich seit 1941 auch aktiv in Friedenskontakte mit den Alliierten einschaltete. Bei Kriegsende nach Deutschland zurückgekehrt, erwies sich eine Wiederbelebung der SAG in Berlin-Ost wegen der politischen Verhältnisse als unmöglich, dafür eröffnete sich ihm in Dortmund durch die Gründung der Jugend-Wohlfahrtsschule (später Sozialpädagogisches Seminar), dessen Direktor er bis 1954 war, verbunden mit einer Honorarprofessur an der Universität Münster, ein fruchtbares Wirkungsfeld.

In diesen ersten Nachkriegsjahren widmete sich Siegmund-Schultze erneut mit allen Kräften der Friedensarbeit, insbesondere auch den Anliegen der Kriegsdienstverweigerer. Vor der auf den Zusammenschluß im Ökumenischen Rat der Kirchen hinzielenden Entwicklung zog er sich hingegen mehr und mehr zurück, obwohl er an der konstituierenden Vollversammlung in Amsterdam 1948 noch teilnahm. Auch war er von 1946–1950 noch Mitglied der Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten, deren Aufgabenbereich sich weithin mit dem des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen deckte. Doch der Weltbund selbst konnte im Rahmen des Konzeptes eines Weltrates der Kirchen seinen Standort nicht mehr sinnvoll definieren, was nicht zuletzt auch durch die erwähnte Personengleichheit in den Führungsgremien erschwert wurde. Viele Fäden waren auch durch den Krieg abgerissen, ja die Tätigkeit des Weltbundes weithin ganz zum Erliegen gekommen. Die theologische Abstinenz, die der damalige Jugendsekretär der deutschen Weltbundvereinigung, Dietrich Bonhoeffer, schon 1932 hinterfragt hatte, erwies sich letztlich als Schwäche. Die nordamerikanische Sektion ging zudem über die kirchlichen Grenzen hinaus und strebte eine Freundschaftsarbeit zwischen den Religionen an. Um klare Verhältnisse zu schaffen und dem werdenden Ökumenischen Rat, der seinerseits dem Weltbund offenkundig kein Gewicht mehr beimaß, nicht im Wege zu stehen, war es Siegmund-Schultze selbst, der am 30. Juni 1948, also knapp zwei Monate vor der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen, den Weltbund für aufgelöst erklärte.

Die hinter diesem Entschluß stehende Enttäuschung ist unverkennbar. Der Weg der ökumenischen Bewegung hatte einen anderen Verlauf genommen, als Siegmund-Schultze es sich gewünscht und vorgestellt hatte. Aus seinen Vorbehalten gegenüber dem ÖRK hat er keinen Hehl gemacht. Manche seiner Einwände wie die angebliche „Protestantisierung" der Ökumene können durch den Gang der Dinge als widerlegt angesehen werden. Bestehen bleiben aber seine grundsätzlichen Bedenken gegen die „Offizialisierung" der Ökumene, gegen die Verlagerung der Verantwortung von einzelnen Gruppen und aktiven Trägerkreisen auf die offiziellen Kirchen, also

gegen den Übergang von der „Bewegung" zur „Institution". Siegmund-Schultze fürchtete eine Lähmung oder zumindest Erschwerung ökumenischer Initiativen und Aktionen durch die Schwerfälligkeit kirchlicher Entscheidungsprozesse und den Kompromißzwang einer Weltorganisation. Die Entwicklung der letzten Jahrzehnte hat bewiesen, daß die Entscheidung, die Kirchen selbst bei ihrer ökumenischen Verantwortung zu behaften, richtig, ja unumgänglich war, doch ebenso behält die Mahnung Siegmund-Schultzes ihre unveränderte, ständig neu herausfordernde Gültigkeit, die Ökumene in den Gemeinden, in Gruppen und Kreisen verwurzelt sein zu lassen und so von innen her immer wieder kritisch zu durchdenken und dadurch lebendig zu erhalten.

Das letzte Lebensjahrzehnt Siegmund-Schultzes war damit angefüllt, sein umfangreiches Archiv, das vor dem Zugriff der Nationalsozialisten nach Schweden hatte gerettet werden können, mit kirchlicher Hilfe in Soest einzurichten und der öffentlichen Benutzung zugänglich zu machen (es befindet sich heute als Teil des EKD-Archivs in Westberlin). Eine Biographie dieses unerschrockenen und schöpferischen, wenn auch sicher oft unbequemen Mannes, der als erster aus den deutschen Kirchen sein Leben ganz und ausschließlich in den Dienst der Ökumene stellte, gibt es bisher nicht. Das „Evangelische Soziallexikon" erwähnt noch nicht einmal seinen Namen. Die ökumenische Bewegung würde sich selber ärmer machen, wenn sie seiner nicht in verpflichtender Dankbarkeit gedächte.

Ökumene gewinnt Profil (III)

Zum Beispiel Ökumene in Berlin

Wer über Ökumene in Berlin (West) berichten will, kommt nicht umhin, den 31. Oktober 1817 zu erwähnen, wenn er sich nicht dem Vorwurf der Geschichtslosigkeit aussetzen will. Beginnen wir also in der Hauptstadt Preußens mit einem Aufruf des damaligen lutherischen Propstes Hanstein: „Wir wollen in Gottes Namen eins sein, uns nicht mehr lutherische oder reformierte, sondern evangelische Prediger nennen und in einer gemeinsamen Abendmahlsfeier vor den Gemeinden unserer Stadt und des Vaterlandes Zeugnis und Bekenntnis dessen ablegen." Während der Reformations-Jubelfeier des Jahres 1817 kam es in der Nikolaikirche zu Berlin in Anwesenheit Seiner Majestät Friedrich-Wilhelms III. – der selber nicht am Abendmahl teilnahm – zur Interkommunion von Lutheranern und Reformierten, Geistlichen wie Laien. Das war die Geburtsstunde der Evangelischen Kirche der Union – ein erster Ansatz ökumenischen Handelns in Preußen. Der Redlichkeit halber wird man erwähnen müssen, daß nicht nur die Kirchenfunktionäre dieses Unionswerk vorangetrieben haben. Der preußische König hatte – sicher nicht nur aus geistlichen Gründen – ein großes Interesse am Zusammengehen der bis dahin getrennten protestantischen Konfessionen. Der vielbeschworene und vielzitierte preußische Geist – von dem manche sagen, er sei auch heute noch in beiden Teilen Berlins spürbar – hatte also neben weniger erfreulichen Tugenden auch eine ökumenische Komponente.

Ob es nun an dem eben erwähnten „preußisch-ökumenischen" Geist liegt oder ob das Wirken zweier Wegbereiter des Ökumenischen Rates der Kirchen in Berlin – nämlich Friedrich Siegmund-Schultzes und Dietrich Bonhoeffers – Früchte getragen hat oder ob gar die Tatsache, daß der Berliner Bischof Otto Dibelius als erster Deutscher zu einem der sechs Präsidenten des ÖRK gewählt wurde, eine Rolle gespielt hat – jedenfalls hat sich Berlin – nun wieder West – den Bemühungen um innerstädtische ökumenische Beziehungen gegenüber sehr aufgeschlossen gezeigt.

Es liegt sicher nicht allein an dieser Vorgeschichte, daß in Berlin manches anders ist als in der Bundesrepublik. In Berlin haben sich die verschiedenen

Kirchen und Gemeinschaften nicht zu einer Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen (ACK) zusammengeschlossen, sondern zum Ökumenischen Rat Berlin (ÖRB). Bis auf ganz wenige Ausnahmen (z. B. weil der Sitz von Kardinal Meisner in Ostberlin liegt) sind die Mitgliedskirchen im ÖRB durch ihre geistlichen Leiter repräsentiert. Dadurch erhalten die Beschlüsse des ÖRB eine größere Verbindlichkeit, die Veranstaltungen und Stellungnahmen ein besonderes Gewicht.

Diese besondere Struktur des ÖRB verhindert allerdings nicht, was auch andernorts schmerzlich vermerkt wird. Es scheint manchmal so, als ob zwischen der „Spitzenökumene" und der „Basisökumene" ein garstiger Graben besteht. Die „Spitzenökumene" klagt bisweilen darüber, daß die Ergebnisse ökumenischer Gespräche von der Basis nicht rezipiert werden, und die Basis beschwert sich nicht selten darüber, daß die kirchenleitenden Persönlichkeiten den ökumenischen Enthusiasmus bremsen und volle ökumenische Gemeinschaft (Sonntagsgottesdienst, Abendmahlsgemeinschaft) eher hindern als fördern.

Der ÖRB (heute 18 Mitgliedskirchen) hat bei seiner Gründung im Jahr 1970 als Aufgabe und Ziel formuliert: Die Kirchen und Gemeinschaften „wollen der Gemeinschaft der Kirchen in Zeugnis und Dienst Gestalt geben. Sie tun dies im Glauben an den einen Herrn Jesus Christus, der das Haupt seiner Gemeinde und der Herr der Welt ist".

Der ÖRB hat sein Arbeitsorgan, das Ökumenisch-Missionarische Zentrum (ÖMI), beauftragt, Impulse und Anregungen für eine lebendige Gemeindeökumene zu geben. Die Schwierigkeiten bei der Verwirklichung dieses Auftrages liegen in der Struktur des ÖRB selbst. Auch wenn Synoden und andere Entscheidungsgremien über die Mitarbeit ihrer jeweiligen Kirche im ÖRB beschlossen haben, verdankt der ÖRB seine Existenz nicht dem Mandat der Mitglieder in den Ortsgemeinden, sondern der Initiative einzelner ökumenisch engagierter Christen. Die Mitglieder des ÖRB sind bei ihren Entscheidungen mehr an die Beschlüsse ihrer jeweiligen Entscheidungsgremien gebunden als an die Wünsche, Vorstellungen und Ideen von einzelnen oder Gruppen an der Basis. Dennoch ist der ÖRB bemüht, die Impulse, die von der Basis kommen, aufzunehmen.

Während der 15 Jahre des Bestehens des ÖRB hat es eine große Anzahl von ökumenischen Gottesdiensten, Seminaren, Tagungen, Bibelstunden, Gesprächen usw. gegeben. Ein Geflecht von bilateralen und multilateralen Beziehungen zwischen den einzelnen Mitgliedskirchen hat sich entwickelt. In zunehmendem Maße arbeitet der ÖRB mit den Akademien, Bildungswerken, Ausbildungsinstituten und Jugendwerken der verschiedenen Kir-

chen zusammen. Zunehmend erkennen die Mitgliedskirchen des ÖRB, daß die aus der Großstadtsituation entstehenden Probleme nur noch gemeinsam bewältigt werden können. Die „Tagesordnung der Stadt", wie z. B. die Situation der ausländischen Mitbürger, die Hausbesetzerproblematik, die sog. neuen oder Jugendreligionen, die zunehmende Säkularisierung, waren und sind Gegenstand der Beratungen des ÖRB.

Der ÖRB erhebt keinen ökumenischen Monopolanspruch, sondern erkennt dankbar an, daß in der Stadt Ökumene in vielfältiger Weise gelebt wird. Die ökumenischen Aktivitäten in den Ortsgemeinden und in den Gruppen verschiedenster Prägung sind unüberschaubar geworden. Sie reichen von ökumenischen Friedensprozessionen über Feste bis hin zum Pastorenfrühstück in ökumenischer Gemeinschaft. Das Ökumenisch-Missionarische Institut versucht im Auftrag des ÖRB dieses Miteinander von Christen in der Stadt zu begleiten, zu unterstützen und zu ermutigen, Arbeitsmaterialien zur Verfügung zu stellen, Informationen zu geben, Referenten zu vermitteln usw.

Im folgenden sollen einige Schwerpunkte der Arbeit des ÖRB bzw. des ÖMI dargestellt werden.

I. *Internationale Kontakte*

Die besondere Lage Berlins macht internationale Kontakte nicht selbstverständlich. Die einen bezeichnen Berlin als eine „selbständige politische Einheit", die anderen betrachten es als einen Teil der Bundesrepublik. Das macht vor allem die Beziehungen des ÖRB zu ökumenischen Organisationen in den sozialistischen Ländern nicht leichter. Dennoch ist es gelungen, Beziehungen zu ökumenischen Zusammenschlüssen in der CSSR und Polen sowie zu verschiedenen Kirchen in der Sowjetunion herzustellen.

a) *Sowjetunion*

Vom 29. September bis 6. Oktober 1979 besuchte erstmalig eine ökumenische Delegation aus der Sowjetunion den Ökumenischen Rat Berlin. Die von dem Metropoliten Sergej aus Odessa geleitete Gruppe bestand aus drei orthodoxen, zwei baptistischen und je einem lutherischen und armenischen Vertreter. Gottesdienste – teils nach orthodoxem Ritus in der russischen Auferstehungskathedrale, teils nach evangelischem oder katholischem Ritus – gehörten ebenso zum Programm wie Begegnungen mit Ortsgemeinden, Besuche von Gedenkstätten des Widerstandes und ausführliche

Gespräche mit Repräsentanten von Kirche und Staat. Beide Seiten mußten erst behutsam studieren, in welcher Form der Umgang miteinander praktikabel war. Die auf beiden Seiten vorhandenen Vorverständnisse – um nicht zu sagen Vorurteile – wurden besonders dann sichtbar, wenn es um politische Fragen ging. Vor allem bei Gesprächen mit Gemeindegliedern und mit Pressevertretern wurde deutlich, daß auf Westberliner Seite viele falsche Vorstellungen über die Situation der Kirchen in der Sowjetunion herrschten – und bis heute herrschen.

Manchmal sind wir mit den Wertmaßstäben schnell zur Hand – mit westlichen Wertmaßstäben wohlgemerkt. Die Nachricht, die von der Pressekonferenz ihren Weg über die Westberliner Agenturen und Blätter nahm, lautete im Kern: Sowjetische Kirchenvertreter bestreiten religiöse Verfolgung. Metropolit Sergej wurde zitiert: Das Gesetz schütze die Konfessionen und werde von den Kirchen des Landes akzeptiert. Christen, die sich im Gefängnis befinden, werden andere, meist kriminelle Dinge angelastet. Es war für die Westberliner nicht leicht zu verstehen, daß die sowjetischen Vertreter das Gesetz des Staates akzeptieren, nach dem sich Kirchen und Gemeinden registrieren lassen müssen. Wer sich der Registrierung verweigert, wird im Sinne dieser Rechtsbegrifflichkeit schnell „kriminell", weil er dann leicht gegen andere Gesetze und Verordnungen verstößt – z. B. das Versammlungsgesetz. Aus westlichem Freiheitsverständnis heraus ist hier die freie Religionsausübung, die das Grundgesetz der Sowjetunion garantiert, nicht gegeben. Für die Gläubigen in der Sowjetunion aber ist das die Lebenswirklichkeit, die sie umgibt. Die allermeisten Kirchen tragen dem Rechnung: Sie sind registriert und haben, heißt es, hinter der Kirchentür alle religiösen Freiheiten. Die Kirchentüren aber – so sagte es der baptistische Vertreter – stehen allen offen. Daß auch immer wieder Außenstehende eintreten, daß die Taufen zunehmen und die Zahl der Gemeindeglieder wächst, sei das Ergebnis einer „Mission von Herz zu Herz", die sich im Alltag und am Arbeitsplatz der einzelnen Christen ohnehin ergäbe.

Es war wohl das Ergebnis der vielen Fragen von Westberliner Seite, daß die zweite ökumenische Delegation, die im Herbst 1983 nach Westberlin kam, einen Film über das religiöse Leben in der Sowjetunion mitbrachte. Der von staatlichen Stellen gedrehte Film war ausgezeichnet gemacht und zeigte in eindrucksvoller Weise nicht nur etwas vom Leben der christlichen Kirchen, sondern auch der jüdischen und muslimischen Gemeinden. Die zweite Delegation, die aus je einem orthodoxen, baptistischen, lutherischen und katholischen Vertreter bestand, wurde von dem jetzigen Exarchen für Berlin und Mitteleuropa, Erzbischof Feodosij, geleitet.

Die Informationen über Leben und Lage der Kirchen hüben und drüben waren beide Male nur *ein* Schwerpunkt bei diesen ökumenischen Begegnungen. Bei der ersten Begegnung standen Fragen der Spiritualität, des Gottesdienstes und des Kirchenverständnisses im Mittelpunkt eines Seminars. Die Besucher äußerten sich sehr befriedigt darüber, daß der Besuch eine Tagung über die „Göttliche Liturgie" einschloß, „deren Behandlung im ökumenischen Bereich von erstrangiger Bedeutung sein muß, denn das Christentum ist in erster Linie eine liturgische Religion" (Professor Soiko).

Bei der zweiten Begegnung, die am Vorabend der Stationierung der neuen Raketengeneration auf dem Boden der Bundesrepublik stattfand, ging es natürlich immer wieder um die Verantwortung der Christen für den Frieden der Welt. In Westberlin sind die Beziehungen zu den christlichen Gemeinden der westlichen Alliierten schon seit langem sehr gut. Ökumenische Kontakte mit Frankreich, Großbritannien und den USA gehören sozusagen zur Tagesordnung. Die Beziehungen zu den Christen in der Sowjetunion sind dagegen spärlicher. Politische Ereignisse, wie die Teilung der Stadt und der Bau der Mauer, erklären nur zum Teil den manifesten Antikommunismus beim größten Teil der Bevölkerung und damit der Gemeindechristen. Durch eine bestimmte Presse, die in Westberlin den Zeitungsmarkt dominiert, wurde im Blick auf die Sowjetunion ein Feindbild aufgebaut, das bewußt oder unbewußt die menschlichen Begegnungen mit den Besuchern prägt. Immer wieder wurde gegenüber den Besuchern geäußert, sie würden nur die halbe Wahrheit sagen. So rosig, wie sie es darstellten, sei doch die Lage der Christen in der Sowjetunion nicht. Dennoch, daß Vorurteile abgebaut werden können, daß feste Feindbilder ins Wanken geraten können, haben die beiden Besuche deutlich gemacht. Viel Versöhnungsarbeit liegt noch vor uns. Ökumenische Begegnungen können dazu einen guten Beitrag leisten. Ein Gegenbesuch von Vertretern des Ökumenischen Rates Berlin, der für November 1982 abgesprochen war, mußte damals wegen des Todes von Leonid Breschnew kurzfristig abgesagt werden.

b) *Tschechoslowakei*

Im Mai 1983 gelang es erstmalig, eine offizielle ökumenische Delegation aus der CSSR in Westberlin zu begrüßen. Fünf Vertreter der damals noch getrennten Ökumenischen Räte in der Tschechei und der Slowakei folgten der Einladung des ÖRB.

„Die Machtlosigkeit der Kirche macht ihr Zeugnis wieder glaubhaft. Die Theologie der alten ‚Brüder' war die Theologie der Machtlosigkeit. Seit wir diese Theologie wieder entdeckt haben, stellen wir fest, daß unser Zeugnis auch bei den jungen Menschen, die in einer säkularisierten Welt aufgewachsen sind, wieder Interesse findet." Solche Sätze klangen in unseren Ohren ungewohnt und herausfordernd; denn ein Bekenntnis zur Machtlosigkeit ist trotz Mitglieder- und Einkommensschwund bei den deutschen Großkirchen zur Zeit wohl nicht denkbar. Dieses Bekenntnis, so Professor Ondra von der Comenius-Fakultät Prag, sei das Ergebnis eines Prozesses der Selbstbesinnung auf die Sünden der Väter. Der Paternalismus der Kirche in der Vergangenheit habe zum gegenwärtigen Säkularismus und Atheismus wesentlich beigetragen. Ein neuer Anfang könne nur „aus der Buße kommen". Ehe die Kirchen berechtigt seien, Ratschläge in gesellschaftspolitischen Fragen zu erteilen, müßten sie erst einmal die „bittere Suppe der Sünden der Väter" auslöffeln.

Programme für Besucher aus der Ökumene ähneln sich ja häufig. Der Ökumenische Rat Berlin legt großen Wert darauf, den Gästen keine besonders gelungenen Projekte „vorzuführen", sondern sie mit der alltäglichen Wirklichkeit der Gemeinden vertraut zu machen. So liegt immer ein besonderes Gewicht auf den Besuchen in den Ortsgemeinden. Angesichts der Spannungen und Probleme, die unsere Welt zerreißen, habe dieser Freundschaftsbesuch einen hohen Stellenwert gehabt, sagte der Leiter der Delegation, Dr. M. Hajek von der Kirche der Böhmischen Brüder, zum Schluß des Besuches. Jeder persönliche Kontakt sei ein kleiner, aber wirkkräftiger Beitrag zur Überwindung des Ost-West-Gegensatzes.

Mit einem blinden Antikommunismus und mit vom politischen Kalkül bestimmten Interventionen von außen würde man den Kirchen in der CSSR einen Bärendienst erweisen. Die Christen in der CSSR seien nicht Gegner der sozialistischen Gesellschaft. Die zwischen Staat und Kirche auftretenden Probleme versuche man mit den Mitteln des Gesprächs zu lösen, ohne dabei auf Hilfe von außen angewiesen zu sein.

Übereinstimmend erklärten die Gäste zum Schluß, daß das „Gemeinsame zwischen den Christen in der CSSR und Westberlin die Unterschiede bei weitem überwiegt". Der einmal beschrittene Weg des Kontaktes müsse in Zukunft ausgebaut werden; denn Christen seien vielleicht die einzigen, die fähig sind, ideologische und politische Gräben zu überbrücken und so ihr Teil zum Abbau von Feindbildern beizutragen, damit Vertrauen wachsen könne.

Der Gegenbesuch des Ökumenischen Rates Berlin fand im Oktober 1984 statt. Auch hier war es das erste Mal, daß Kirchenvertreter aus Westberlin offiziell in die CSSR eingeladen waren. Bischof Dr. M. Kruse, der Vorsitzende des ÖRB, leitete die achtköpfige Gruppe, die Prag, Bratislava und Umgebung besuchte.

Uns Berliner beeindruckte besonders, daß die Gottesdienste, an denen wir teilnahmen, überwältigend gut besucht waren im Vergleich zu dem, was wir in Berlin gewohnt sind. In der Kirche „Sankt Martin an der Mauer" fanden sich zum Gottesdienst viele Jugendliche ein, obwohl der Gottesdienst in traditioneller Form gefeiert wurde. In den drei lutherischen Gemeinden in Bratislava besuchen jeden Sonntag 50 Prozent aller Gemeindeglieder die sieben Gottesdienste. Uns beeindruckte nicht nur die Menge der Besucher, sondern auch die Lebendigkeit der Gottesdienste.

In einer Situation, in der die Kirchen keine diakonischen Einrichtungen unterhalten und keinen Zugang zu den Medien haben, wird die Praxis der Kirche zum Instrument der Mission. Im Bekenntnis des einzelnen und in der praktizierten Nächstenliebe wird der Missionsauftrag Christi erfüllt.

An vielen Stellen war für uns spürbar, daß die Wunden, die die Gegenreformation geschlagen hatte, noch nicht geheilt sind. Seit dem Toleranzpatent von 1781 haben die protestantischen Kirchen wieder einen offiziellen Status. Während der Gegenreformation hatte sich das Verhältnis von 80 Prozent Protestanten zu 20 Prozent Katholiken in das genaue Gegenteil verkehrt. Dies und anderes sind Gründe dafür, daß ökumenische Kontakte zur katholischen Kirche, die für uns so selbstverständlich sind, nur zurückhaltend und zögernd aufgenommen werden. Bei der Begegnung mit Professoren der ökumenischen Comenius-Fakultät und der Hus-Fakultät wurde ein offener und fruchtbarer Dialog über aktuelle pädagogische und theologische Fragestellungen geführt. Dabei wurde unter anderem deutlich, daß der von Hromádka und anderen intensiv geführte Dialog mit den Atheisten bei den jetzigen Studenten auf eine gewisse Reserve stößt.

In einem ganztägigen Seminar über die Perspektiven der ökumenischen Bewegung beschäftigte uns die Frage, wie das, was im ÖRK geschieht, von den Gemeinden rezipiert werden und ins Bewußtsein der Kirchen dringen kann. Gemeinsam wurden folgende Probleme gesehen:

- Die ökumenische Bewegung hat fast alle aktuellen Weltprobleme aufgenommen. Die außerordentliche Breite der Themen, mit denen man sich beschäftigt, wirft die Frage auf, ob der ÖRK damit nicht personell und finanziell überfordert ist.

- Die theologische Arbeit des ÖRK hat an Tiefe gewonnen. Die Lima-Texte geben davon Zeugnis. Offen ist die Frage, ob diese zur Entwicklung einer ökumenischen Theologie oder aber zu einer stärkeren Konfessionalisierung führen wird.
- Die Differenziertheit der Mitglieder im ÖRK führt zu der Frage, ob die kleinen Kirchen und die neuen Theologien genug Gehör finden. Zur Intensivierung des Kontaktes zwischen den Kirchen in der CSSR und in Westberlin wurde vereinbart, an einem gemeinsamen Thema zu arbeiten, sich in regelmäßigen Abständen durch Briefe oder Kuriere darüber zu verständigen und es zum Ausgangspunkt eines nächsten Treffens zu machen. Es wurde vereinbart, über „die Harmonie zwischen eschatologischem Glauben und sozialem Ethos" zu arbeiten. In Westberlin hat sich inzwischen eine feste Gruppe gebildet, die das Thema aufgenommen hat.

Die ökumenischen Beziehungen zwischen Westberlin und der CSSR sind sicher auch eine Hilfe bei den sich entwickelnden Kontakten auf kommunaler Ebene zwischen dem Bezirk Neukölln und einigen Städten in der Tschechoslowakei.

c) *Polen*

Die eingangs erwähnten Kontakte zum Polnischen Ökumenischen Rat sind noch im Werden. Zwischen der Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste und der Evangelischen Akademie Berlin einerseits und dem Polnischen Ökumenischen Rat andererseits bestehen schon seit Jahren intensive Beziehungen. Auch viele Mitgliedskirchen des ÖRB stehen in einem engen Kontakt zu ihren Schwesterkirchen. Aber auf der Ebene der Ökumenischen Räte kommt es erst im Mai 1985 zu einer ersten Begegnung. Dabei wird es vorrangig um gegenseitige Information und um die Entwicklung von Vorstellungen zu einer künftigen engeren Zusammenarbeit (u.a. hinsichtlich eines Austauschs von Theologiestudenten/innen) gehen.

Auf dem Hintergrund der jüngsten Verlautbarungen der Vertriebenenverbände hat dieser Besuch natürlich auch politische Aspekte. Der ÖRB will seinen Besuchern das Bewußtsein geben, daß er in der Versöhnungsarbeit eine seiner vordringlichen Aufgaben sieht.

d) *Lateinamerika*

Das Berliner Missionswerk (BMW) arbeitet eng und engagiert mit den Partnerkirchen in Afrika, im Nahen und Fernen Osten zusammen. Da die

Arbeit des BMW stark gemeindebezogen ist, haben die meisten evangelischen Gemeinden bzw. Kirchenkreise in Westberlin partnerschaftliche Beziehungen vor allem zu afrikanischen Kirchen entwickelt. Auf diese Weise sind viele Gemeindemitglieder über die Situation, die Nöte und Kämpfe ihrer Mitchristen in Afrika und Asien gut informiert.

Lateinamerika dagegen war und ist für viele Christen noch ein „weißer Fleck" auf der Landkarte ihres Bewußtseins. Mit der Zustimmung des ÖRB hat das Ökumenisch-Missionarische Institut in den letzten Jahren eine Lateinamerika-Arbeit aufgebaut.

Die zunehmende Verschärfung der sozio-ökonomischen und politischen Spannungen in Lateinamerika, die unzähligen Menschenrechtsverletzungen und die von den Militärregierungen vertretene Ideologie der „Nationalen Sicherheit" haben Theologen und Laien aller dortigen Kirchen zu einem Neuansatz der theologischen Reflexion genötigt, der sich in Bezeichnungen wie „Theologie der Befreiung", „Theologie des Exodus", „Theologie des Kontextes" oder „Theologie der Gefangenschaft" niederschlägt. Dieser neue Ansatz, von den Aussagen der Heiligen Schrift her Antwort auf die Frage nach den Ursachen der existierenden Ungerechtigkeit und nach möglichen Wegen zu einer neuen Gerechtigkeit zu finden, hat dazu geführt, daß sich die Kirchen in Lateinamerika in zunehmendem Maße auf die Seite der Armen gestellt haben. Eine Entwicklung, die in der Bundesrepublik und Westberlin einerseits auf enthusiastische Zustimmung und andererseits auf Ablehnung stößt. Auswirkungen dieses Neuansatzes und der daraus gezogenen Folgerungen für das konkrete Handeln der Christen sind in unserer theologischen Diskussion nicht zu übersehen. Die Weltmissionskonferenz in Melbourne hat deutlich gemacht, daß die Theologen aus Lateinamerika ihre Stimme immer lauter erheben und von uns nicht überhört werden dürfen. Zu einer angemessenen Auseinandersetzung mit ihnen fehlt uns aber vielfach noch das nötige Hintergrundwissen.

Wir halten es deshalb für wichtig, daß die Vorgänge auf dem unruhigen Kontinent stärker ins Bewußtsein der Gemeindeglieder dringen, und für verhängnisvoll, wenn nur ein kleiner Kreis engagierter Initiativ-, Solidaritäts- und Dritte-Welt-Gruppen sich mit den Ereignissen in Lateinamerika beschäftigt. So waren wir im ÖMI der Überzeugung, daß es notwendig ist, Pastoren, Priester und engagierte Laien aus Lateinamerika bei uns zu Wort kommen zu lassen, um als Betroffene über ihre Situation zu berichten, ihre Überlegungen und Ziele darzustellen und ihre Erwartungen an die Christen unserer Stadt zu artikulieren.

Wir haben uns im Rahmen der Lateinamerika-Arbeit bemüht, den Ver-

suchungen des „Ökumene-Tourismus" nicht zu erliegen; m.a.W., wir sind nicht gereist, sondern wir haben „reisen lassen". Auf Einladung des ÖMI waren in Berlin:

1980 der Baptistenpastor Miguel Torres aus Nicaragua,
1981 der katholische Priester Eduardo Diaz aus Kolumbien und
die protestantische Laientheologin Julia Esquivel aus Guatemala,
1982 der katholische Pater Miguel García aus Argentinien und
der Waldenserpfarrer Carlos Delmonte aus Uruguay.

Die Besucher waren jeweils zwei bis drei Wochen in Berlin – einschließlich Ostberlins – und wurden von uns (das muß selbstkritisch angemerkt werden) häufig insofern „ausgebeutet", als von den Gastgebern für sie jedes Mal ein dichtgedrängtes Programm erstellt wurde. Bei vielen und sehr verschiedenartigen Veranstaltungen wurden unzählige Informationen vermittelt, aber bei der Kürze des Aufenthalts und den ständig wechselnden Partnern konnten keine persönlichen Beziehungen zwischen Besuchern und Besuchten entstehen. Häufig kehrten die Besucher, die von sich selbst berichtet hatten, zurück, ohne tiefere Einblicke in die Gemeindewirklichkeit in Westberlin gewonnen zu haben.

Deshalb wurde im ÖMI für 1984 ein anderes Konzept entwickelt. Es wurden zwei Gemeindepastoren aus Nicaragua zu einem dreimonatigen Berlin-Aufenthalt eingeladen. Die Besucher – ein Baptist und ein Pfingstler – hatten Erfahrungen in der Basisgemeindearbeit und konnten über die Rolle der Christen, Gemeinden und Kirchen im Kontext der gesellschaftlichen Veränderungen ihres Landes informieren. Da der Schwerpunkt des Programms auf der Begegnung mit Gemeinden lag, hatten wir keine „Berufsreisenden" eingeladen, die – mit den diplomatischen Spielregeln vertraut – sich jederzeit mit glatten Formulierungen aus brenzlichen Situationen herausmanövrieren können, auch keine Professoren oder Theoretiker, sondern Pastoren, die als Betroffene parteilich reden. Wir hatten das Programm so strukturiert, daß beide über einen längeren Zeitraum hin in je einer Gemeinde beheimatet waren. Daß unser Konzept nicht voll aufging, soll nicht verschwiegen werden. Dennoch kann grundsätzlich gesagt werden, daß das Experiment gelungen ist. Die Besucher wurden mit offenen Armen aufgenommen. Man hat ihren Ausführungen Interesse entgegengebracht. Aufmerksamkeit und Verständnis für die Gäste waren allenthalben groß. Die meisten Gemeindeglieder (sowohl evangelische als auch freikirchliche und katholische) waren bereit, sich in ihren Vorurteilen korrigieren zu lassen. Schon vorhandene Solidaritätsarbeit wurde neu motiviert und gestärkt, und dort, wo noch keine bestand, sind heute

Ansätze zu einer intensiven Auseinandersetzung mit den Problemen Lateinamerikas zu erkennen. Der starke biblische Bezug in den Aussagen der Besucher und ihr offenes Bekenntnis zu Jesus Christus hat in einigen Gemeindekreisen zu einer verstärkten Beschäftigung mit der Heiligen Schrift geführt. Etwas von der lebendigen Spiritualität der Christen in Lateinamerika ist von den Nicaraguanern vermittelt worden. Vier Ortsgemeinden haben heute gute partnerschaftliche Beziehungen zu den beiden Ortsgemeinden der Besucher. In baptistischen Gemeinden in Westberlin konnten die beiden Pastoren ein starkes Interesse an der Schwesterkirche in Nicaragua wecken, in der Brüdergemeine viel zur Erhellung der Situation und Position der moravischen Schwesterkirche in der Atlantikregion Nicaraguas beitragen.

Zwar nicht gern, aber doch gehört wurde die kritische Anfrage seitens der Besucher, ob nicht manche Solidaritätsarbeit mit der sog. Dritten Welt ein Ausweichen vor den Problemen des eigenen Kontextes sei. Die Besucher hatten Gelegenheit, etwas von den Problemen zu erfahren, mit denen sich die Ortsgemeinden in Westberlin herumschlagen. Sie können unsere Situation besser verstehen und wissen, daß sie ihre manchmal hochgespannten Erwartungen an die Hilfsmöglichkeiten der Christen in der Bundesrepublik und Westberlin auf den Boden der Realität zurückbringen müssen.

II. *Ausländische Christen unter uns*

In seinem Buch „Preußen ohne Legende" schreibt Sebastian Haffner über Preußens „grenzenlose Fremdenfreundlichkeit und Aufnahmebereitschaft für Einwanderer und Refugiés ... Preußen wurde im 18. Jahrhundert eine Freistatt und ein Rettungshafen für die Verfolgten, Beleidigten und Erniedrigten ganz Europas". Zu *diesem* preußischen Erbe bekennen sich heute weder die Mehrheit der Berliner Bevölkerung noch die Regierung der Stadt. „Türken raus" kann man an der Mauer (Westberliner Seite) auf einer Strecke von 100 Metern im Durchschnitt zehnmal lesen – Ausdruck einer zunehmenden Fremdenfeindlichkeit, die im Asylbewerber aus Asien oder Afrika zunächst eher den Kriminellen und Rauschgifthändler sieht als den Hilfesuchenden. Der Westberliner Bezirk Kreuzberg, in dem mehr Muslime als evangelische Christen wohnen, heißt im Volksmund „Klein-Istanbul", die U-Bahn-Linie 1 hat den Namen „Türkenexpreß", und ein Plastikbeutel ist ein „Türkenkoffer". Das ist nicht wie sonst bei Spitznamen, die die Berliner vergeben, liebevoll-ironisch gemeint. Asylsuchende,

die über den Ostberliner Flughafen Schönefeld unkontrolliert nach Westberlin einreisen können, füllen die Übergangsheime und Sammelquartiere bis an die Grenzen der vorhandenen Kapazität. Aufgrund der restriktiven Ausländerpolitik des Berliner Senats ist der Umgang der Behörden mit den Fremden nicht von Menschenfreundlichkeit geprägt. Der verzweifelte Selbstmord des von Ausweisung bedrohten Türken Kemal Altun und der Verbrennungstod von mehreren Abschiebehäftlingen Silvester 1983 sind spektakuläre Einzelfälle, die aber das Klima gegenüber den Fremden in Berlin kennzeichnen. Selbstverständlich gibt es auch gern gesehene Ausländer in Berlin, US-Amerikaner z.B., Westeuropäer, Skandinavier. Auch Griechen, Armenier, Polen, Jugoslawen, Italiener erfreuen sich in der Regel allgemeinen Wohlwollens. Islamische Türken, Tamilen, Libanesen, Ghanaer u.a. sind nicht nur ungeliebt; viele Berliner wollen sie nicht mehr in der Stadt haben.

In diesem Klima bekennt sich der Ökumenische Rat Berlin zum Auftrag der Christen, sich des Fremden anzunehmen, für seine Rechte einzutreten, ihm zugute zu handeln. Er begrüßt es, daß ausländische Christen in großer Vielfalt in Berlin leben und hier Gemeinden gegründet haben. Wiederholt hat sich der ÖRB bei staatlichen Stellen für syrisch-orthodoxe und armenische Asylbewerber eingesetzt. Verschiedene Mitgliedskirchen des ÖRB haben gegen die Abschiebung von Ausländern in Krisengebiete (z.B. in den Libanon) protestiert.

Auf der Ebene der Ortsgemeinden bestehen vielfältige Kontakte zu den ausländischen Christen in Berlin. Ökumenische Gottesdienste mit Ausländern haben wegen ihrer Häufigkeit längst den Charakter des Exotischen verloren. Zweimal im Jahr lädt der Ökumenische Rat Berlin gemeinsam mit dem Berliner Missionswerk alle ausländischen Christen ein.

Im Rahmen der Gebetswoche für die Einheit der Christen im Januar wird seit einigen Jahren ein Gebetsgottesdienst mit den ausländischen Christen gefeiert. Zehn bis zwölf ausländische Gemeinden beteiligen sich jeweils daran. Sie informieren dabei über ihre eigene Situation, beten mit- und füreinander. Aus diesen Gottesdiensten sind gute Kontakte der ausländischen Gemeinden untereinander entstanden. Die Erkenntnis, nicht allein in einer schwierigen Minderheitensituation zu stehen, sondern „Leidens- und Lebensgenossen" aus anderen Ländern zu haben, hat sie jeweils gestärkt und ihnen bei ihren Integrationsbemühungen geholfen.

Besonders bei der Vorbereitung und Durchführung des „Festes der Völker" sind die Beziehungen der ausländischen Christen zueinander enger geworden. Zum „Fest der Völker", das 1985 zum vierten Mal stattfindet,

kommen rund 500 Besucher. Das Fest will ein Beitrag zum Frieden in der Stadt sein, und 1983 hat der damalige Regierende Bürgermeister R. von Weizsäcker es als ein „großes und wichtiges Ereignis für die Stadt Berlin" bezeichnet.

Das Fest geht auf eine Anregung der ausländischen Gemeinden zurück. Das BMW und das ÖMI haben ihren technischen Apparat und ihre Mitarbeiter zur Verfügung gestellt, damit aus der Idee Wirklichkeit werden konnte. Das Fest beginnt jeweils mit einem ökumenischen Gottesdienst; denn das Band, das die Menschen aus den verschiedenen Völkern mit so unterschiedlichem kulturellen und historischen Hintergrund verbindet, ist das gemeinsame Bekenntnis zu Jesus Christus.

Bei einem gemeinsamen Essen, zu dem die Gemeinden kulinarische Köstlichkeiten, die für ihr Land typisch sind, vorbereiten, kommt es zu zwanglosen Gesprächen und freundschaftlichen Begegnungen. In einem reichhaltigen Rahmenprogramm haben die Gemeinden die Möglichkeit, mit den Mitteln der Chor- und Instrumentalmusik, der Pantomime und des Volkstanzes etwas von ihrer kulturellen Identität sichtbar zu machen. Dann wird das Bild durch die unterschiedlichen Volkstrachten bunt, und dem einheimischen Betrachter wird sinnenfällig, daß die unter uns lebenden Ausländer eine Bereicherung und nicht eine Last sind. Das Fest der Völker hat natürlich den berechtigten Selbstzweck, daß Ausländer und Deutsche unbeschwert miteinander feiern und fröhlich sein können. Es hat aber das *Ziel,* einer – wenn auch begrenzten – Öffentlichkeit deutlich zu machen, daß wirkliche Integration der Ausländer nur gelingen kann, wenn diese ihre Identität bewahren.

Was dem ÖRB im Blick auf die christlichen Ausländer gelungen ist, nämlich ihnen das Gefühl der Akzeptanz zu geben, das liegt im Blick auf die viel größere Gruppe der *nicht*christlichen Ausländer noch in weiter Ferne.

Klaus Schimpf

III. *Fraternal Worker-Programm in Berlin*

Daß Ökumene sich oft abseits vom Lärm der Straßen, ohne großes Allotria und dennoch sehr wirksam ereignen kann, erfahren wir des öfteren. Ein Beispiel für diese unauffällige Art des ökumenischen Lebens ist das Fraternal Worker-Programm in Berlin. Es begann durch eine Initiative des ÖRK, der ab 1947/48 junge Christen aus den USA, England, der Schweiz, Skandinavien und Holland in das zerstörte Deutschland schickte, wo sie

nicht nur beim Wiederaufbau der Gemeinden mithalfen, sondern nach dem Grauen der Nazizeit und des Krieges uns Deutschen die Hand zur Versöhnung reichten. Die meisten der „frühen" Fraternal Worker-Generation waren junge Theologen. Sie halfen bei der Verteilung von Nahrungsmitteln und Kleidung, bei der Suche nach Vermißten und der Betreuung in den Flüchtlingslagern. Als 1961 die Mauer gebaut wurde, verringerte sich der Flüchtlingsstrom drastisch. Außerdem hatte sich das westdeutsche „Wirtschaftswunder" ereignet, an dem auch die Kirchen teilhatten. Die Befriedigung materieller Bedürfnisse war jetzt nicht mehr das Wichtigste.

Glücklicherweise erkannte die Westberliner Evangelische Kirche den Reichtum, der ihr mit der Anwesenheit junger ausländischer Christen in ihrer Mitte geschenkt worden war. Sie übernahm nun die Kosten für den Aufenthalt der Fraternal Worker in den Gemeinden. Diese nahmen die ökumenischen „geschwisterlichen Mitarbeiter" in ihre Teams dankbar auf und erfuhren von ihnen Hilfe und Anregung in praktisch allen Arbeitszweigen. Seit 1979 existiert in West-Berlin eine „Ordnung des Fraternal Worker-Programms", das seitdem offiziell von der Evangelischen Kirche Berlin (West) und dem Ökumenischen Rat Berlin getragen wird.

Es ermöglicht jeweils zwölf jungen Menschen im Alter von 20 bis 30 Jahren, für zwei oder drei Jahre in einer Berliner Gemeinde mitzuarbeiten und dadurch die „Ökumene an der Basis zu fördern". Von dieser Möglichkeit haben innerhalb der letzten sechs Jahre 43 junge Christen aus 13 Ländern und fünf Kontinenten Gebrauch gemacht, die 22 verschiedenen Kirchen angehörten. Die meisten von ihnen kamen aus den USA (28), wo freiwillige Tätigkeit im Rahmen von Kirchen oder Friedensorganisationen als feste Tradition verankert ist.

Fraternal Worker aus anderen Ländern sind zahlenmäßig schwächer vertreten gewesen (je zwei aus Tansania, England und der Schweiz, je einer aus Australien, Äthiopien, Südafrika, Indien, Kanada, Jamaika, Portugal, Schweden und Ungarn), sie haben aber oftmals in der Fraternal Worker-Gruppe wie das Salz in der Suppe gewirkt.

Das kirchliche Spektrum erstreckt sich von Gliedern schwarzer Pfingstkirchen in England über amerikanische Presbyterianer, Methodisten, Mennoniten bis hin zur Mekane Yesus, zur Syrisch-Orthodoxen und zur Römisch-katholischen Kirche, um nur einige zu nennen.

Welch großartige Lernmöglichkeiten Berliner Gemeinden dadurch geschenkt wird, daß sie zwei oder manchmal drei Jahre Menschen in ihrer Mitte haben, die aus einem anderen Land, einer anderen Kirche mit ver-

schieden geprägter Frömmigkeit und Struktur, aus anderen kulturellen und sozialen Zusammenhängen kommen!

Leider konnten bisher nur landeskirchliche Gemeinden davon profitieren. Der Einsatz in freikirchlichen Gemeinden ist bis jetzt vor allem an finanziellen Problemen gescheitert; denn obwohl die Fraternal Worker mit knapp 1000,– DM/Brutto im Monat auskommen müssen, bedeutet auch dieser Betrag für die meisten Freikirchen eine zu große Belastung.

Dabei könnten wahrscheinlich einige Probleme, die in den großen volkskirchlichen Gemeinden entstehen, in den kleineren Freikirchen vermieden werden. Denn alle Fraternal Worker (mit Ausnahme unserer Schwedin) kommen aus „Freikirchen", in denen die Gemeinden klein und überschaubar sind, in denen ehrenamtliche Mitarbeit großgeschrieben wird und der Pfarrer oft als einziger seinen Dienst hauptamtlich versieht. Die Gemeinde trägt dort viel mehr den Charakter einer großen Familie, die im Sonntagsgottesdienst ihr Zentrum sieht und in der man Geborgenheit und Vertrautheit erfährt.

Auf diesem Hintergrund wird der Eintritt in eine unserer großen Gemeinden mit 12000 Seelen, drei Pfarrern, zwei Kindergärten und 30 Mitarbeitern oft als Schock erfahren, besonders wenn von den Mitarbeitern und von den 12000 Gliedern der Gemeinde nur wenige am sonntäglichen Gottesdienst teilnehmen. Die Eingewöhnung in diese Situation – oft zusätzlich erschwert durch ungenügende Sprachkenntnisse – erfordert auf seiten des Fraternal Workers beträchtliche Reife und emotionale Stabilität sowie den Willen und die Fähigkeit, sich Neuem zu öffnen und die eigenen Maßstäbe zu relativieren. Aber auch von der Gemeinde wird mindestens in den Personen des Projektleiters und des Mentors ein erhebliches Maß an Zeit und Einfühlungsvermögen verlangt; denn nicht nur bei der Überwindung bürokratischer Klippen ist Hilfestellung notwendig, sondern auch bei der Einführung in die Arbeit, der Herstellung von Kontakten, der Erklärung geschichtlicher und sozio-kultureller Zusammenhänge.

Wo man sich Zeit und Geduld füreinander nimmt, lohnt es sich jedoch für beide Seiten. Die Fraternal Worker erinnern unsere Mitarbeiter oft unausgesprochen daran, daß die Arbeit in der Kirche kein „Job" wie jeder andere ist, sondern einer bestimmten Motivation und Überzeugung entspringen sollte, deren Spiegelung sie in einer geschwisterlichen, „christlichen" Atmosphäre in der Gemeinde erwarten. Daß diese oft fehlt oder in der Hektik des Gemeindebetriebs unterzugehen droht, gehört zu den schmerzlichen Erfahrungen der Fraternal Worker. Manchmal bewirkt ihre

Anwesenheit jedoch, daß man sich in den Gemeinden der eigenen Betriebsblindheit bewußt wird und seine eingefahrenen Verhaltensweisen in Frage stellt.

Jugendliche und Kinder reagieren oft mit spontaner Sympathie auf die Fraternal Worker (etwa zwei Drittel arbeiten mit Kindern und Jugendlichen), weil sie deren „Fremdheit" als exotisch empfinden, ihre Offenheit sie anspricht und die Fraternal Worker häufig kreative Ideen und künstlerische Fähigkeiten aller Art (Pantomime, Handpuppen, Malerei, Musik) in das Gemeindeleben einbringen.

Natürlich kommt es zuweilen auch zu Spannungen: wenn etwa ein junger US-Amerikaner aus einer Kleinstadt im Mittelwesten auf eine politisch engagierte Jugendgruppe trifft, die mit ihrer Kritik an der gegenwärtigen Politik der Regierung der USA nicht zurückhält. Aber gerade dieses spannungsvolle Miteinander zahlt sich in den meisten Fällen aus. Die jungen Berliner erfahren etwas über die gewaltigen Ausmaße und komplizierten politischen und sozialen Verhältnisse der USA; der amerikanische Mitarbeiter lernt verstehen, warum junge Menschen sich der Friedensbewegung anschließen, und erkennt, daß sie nur dem oberflächlichen Betrachter als „anti-amerikanisch" erscheinen kann.

Die politische Horizonterweiterung ist neben der ökumenischen Erfahrung wahrscheinlich der größte Gewinn, den Fraternal Worker aus dem Programm ziehen können. Die Lage West-Berlins ermöglicht Besuche in Ost-Berlin oder der DDR, gibt Gelegenheit zu Kontakten mit den Partnergemeinden im anderen Teil der Stadt, lädt ein zur eigenen Information über Situation und Leben jenseits des „Eisernen Vorhangs". Fast alle Fraternal Worker nutzen diese Möglichkeiten intensiv und berichten über ihre Erfahrungen im „sozialistischen Lager" in Briefen nach oder bei Besuchen zu Hause. Ein kleiner, aber nicht unwichtiger Beitrag zum Abbau von Klischees und Feindbildern.

Der Zusammenhalt in der Fraternal Worker-Gruppe ist meistens sehr gut: 1. wegen der gemeinsamen Beauftragung und Situation, 2. aber auch, weil gerade ihre Altersgruppe in unseren Gemeinden nur spärlich vertreten ist. Einwöchige Seminare in Westdeutschland, meistens mehrmalige monatliche Treffen mit der Koordinatorin des Programms, gemeinsam vorbereitete und durchgeführte Gottesdienste erzeugen Zusammengehörigkeit und Vertrautheit, die um so beglückender sind, je mehr an unterschiedlichen Traditionen, Kulturen und kirchlichen Prägungen in sie eingegangen ist.

Diese Art Ökumene macht Spaß und erfrischt. Man kann sich nur wünschen, daß sie sich noch bunter zusammensetzt, also z. B. mehr junge Menschen aus sozialistischen Ländern oder aus der Dritten Welt am Fraternal Worker Program teilnehmen; und daß auch junge Leute aus unseren Gemeinden die Gelegenheit ergreifen, als Fraternal Worker in einem anderen Land in einer anderen Kirche mitzuarbeiten.

Unser „Revers-Programm" steht gerade erst am Anfang. Bisher hat eine junge Berlinerin im Rahmen der United Church of Christ in einem kalifornischen Tagungszentrum mitgearbeitet. Ein junger Katechet wird als Fraternal Worker für zwei Jahre an einem Programm der United Methodist Church in den USA teilnehmen.

Der Gottesdienst, den die Fraternal Worker in diesem Jahr gemeinsam vorbereiten und feiern wollen, steht unter dem Thema der Einheit des Leibes Christi in den verschiedenen Gliedern (1 Kor 12). Ihre Präsenz in unseren Gemeinden ist ein lebendiges Zeugnis für diese Einheit in der Vielfalt. Wir sind dafür dankbar.

Helga Krüger-Day

ÖKUMENISCHER RAT DER KIRCHEN
KOMMISSION FÜR GLAUBEN UND KIRCHENVERFASSUNG

Die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft*

*Programmüberblick***

I. *Mandat für die Studie*

Das Ziel der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, „die Einheit der Kirche Jesu Christi zu verkündigen und die Kirchen aufzurufen zu dem Ziel der sichtbaren Einheit in einem Glauben und einer eucharistischen Gemeinschaft", wurde nie als Selbstzweck angesehen, sondern immer in den Dienst an Gottes allumfassendem Heilsplan für seine Kirche und seine Welt gestellt. Ein Aspekt dieser weitgefaßten Perspektive ist in der ersten der sieben Aufgaben der Kommission angesprochen, „sich mit den für die Verwirklichung dieses Ziels wichtigen Fragen des Glaubens, der Kirchenverfassung und des Gottesdienstes auseinanderzusetzen und die sozialen, kulturellen, politischen, rassischen und sonstigen Faktoren zu untersuchen, die sich auf die Einheit der Kirche auswirken" (Satzung der Kommission).

Der Beschluß der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Lima (1982), die Studie über „Die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft" für die Zeit von Lima bis 1987 zu einem ihrer Arbeitsschwerpunkte zu machen, muß vor diesem Hintergrund gesehen werden und zielt darauf ab, das Mandat von Glauben und Kirchenverfassung tatsächlich in diesen weiteren Rahmen zu stellen. Die *Vollversammlung des ÖRK in Vancouver* hat diesen Beschluß sowohl direkt durch den Bericht von Fachgruppe II als auch indirekt durch die vielen Stimmen bestätigt, die eine klarere theologische Wechselbeziehung zwischen den zwei Hauptanliegen des Rates forderten – dem Streben nach sichtbarer Einheit der Kirche einerseits und der Aufgabe von Christen und Kirchen zu gemeinsamem Dienst und Zeugnis für Frieden, Gerechtigkeit und Integrität der Schöpfung andererseits. Bei ihren Diskussionen über den Entwurf des Berichtes über die Programmprioritäten von Glauben und Kirchenverfassung für die Zeit nach Vancouver haben die beratenden *Kerngruppen* auf ihrer Tagung im Januar 1984 in Montreux sowie der *Exekutivausschuß* des ÖRK im Februar 1984 in Genf das vorgeschlagene Studienprojekt über Einheit und Erneuerung als von „strategischer Bedeutung für die Ausrichtung der gesamten Arbeit des ÖRK" begrüßt und

* Aus dem Englischen übersetzt: Sprachendienst des ÖRK in Zusammenarbeit mit Renate Sbeghen.

** Erarbeitet von der Ständigen Kommission auf ihrer Sitzung auf Kreta (April 1984).

unterstützt. Die Zeit ist daher gekommen, die Durchführung der Studie mit einem kurzen Überblick über das Programm und die ersten vor uns liegenden Schritte in die Wege zu leiten.

II. *Bedeutung und Ziel der Studie*

Die zwei Pole, die bereits im Titel der Studie enthalten sind – Einheit und Erneuerung –, haben seit den Anfängen der ökumenischen Bewegung um die Jahrhundertwende im Zentrum ihrer Aufmerksamkeit gestanden. Mit der Gründung des ÖRK kam diesen Schwerpunkten entscheidende Bedeutung für den strukturellen Aufbau und die spezifischen Tätigkeitsbereiche des Rates zu. Aber ihre Unterbringung in einer gemeinsamen Struktur hat nicht automatisch zu notwendigen Wechselbeziehungen zwischen ihnen geführt – weder in der Theorie noch in der Praxis.

Einheit und Erneuerung sind nicht lediglich zwei Pole, von denen der eine sich auf die Kirche und der andere auf die menschliche Gemeinschaft bezieht. Wir haben in der ökumenischen Bewegung gelernt, daß Einheit *und* Erneuerung der Kirche zusammengehören, wobei das eine sowohl Bedingung als auch Folge des anderen ist. Und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft steht ihrerseits im Zusammenhang mit Gottes Willen für die Einheit der ganzen Menschheit, die ihre Erfüllung im neuen Himmel und der neuen Erde findet, die Gott herbeiführen wird.

Die Studie entspricht dem Wunsch und der Notwendigkeit, die Zusammengehörigkeit der beiden Schwerpunkte Einheit und Erneuerung theologisch zu vertiefen, und ihre Bedeutung liegt darin, daß sie sich auf die notwendige Wechselbeziehung zwischen Einheit und Erneuerung sowie zwischen Erneuerung und Einheit konzentrieren und dabei gleichzeitig theologische Einsichten vertiefen wird, die die beiden Pole dieser Wechselbeziehung selbst betreffen. Wenn wir untersuchen, in welcher Beziehung Kirche und kirchliche Einheit zu christlichem Zeugnis und Dienst in jenen Teilen der Welt stehen, die dringend nach Erneuerung verlangen, dann werden verschiedene Aspekte der Ekklesiologie und des Verständnisses von Einheit und Erneuerung der Kirche in einem neuen Licht erscheinen. Und wenn wir untersuchen, in welcher Beziehung christliches Zeugnis und christlicher Dienst in Bereichen, in denen Erneuerung dringend notwendig ist, zu Ekklesiologie und Einheit stehen, dann werden theologische Reflexionen über Zeugnis und Dienst und konkretes christliches Engagement in diesen Bereichen gestärkt werden. Die Anliegen Einheit und Erneuerung sollten im Blick auf Gottes umfassenden Heilsplan, die Offenbarung dieses Heilsplans in der Geschichte und seine Ausrichtung auf das Reich Gottes, dessen Erstlingsfrüchte wir in der christlichen Gemeinschaft bereits kosten, eng zusammen gesehen werden. Auf diese Weise ist nicht nur die Möglichkeit gegeben, daß die Studie einen wichtigen Beitrag zur Vertiefung und Ausweitung der ekklesiologischen Reflexion und ökumenischen Konvergenz in Glauben und Kirchenverfassung sowie zur theologischen Beurteilung und Ausweitung bestimmter Voraussetzungen und Herausforderungen in unserer Welt und zur Herauskristallisierung einer christlichen Antwort darauf leistet. Sie kann darüber hinaus auch dazu beitragen, die Einheit im Rahmen des einen gottgegebenen Auftrags

zu Einheit und Erneuerung in der Kirche und in der Welt zu stärken – und diesen Auftrag innerhalb des ÖRK theologisch konsequent zu erfüllen. Hierin besteht letzten Endes die „strategische Bedeutung" der Studie, und dies nicht nur im Blick auf den ÖRK, sondern auch angesichts der fundamentalen Aufgabe, die allen Kirchen gestellt ist.

III. *Einheit und Erneuerung im Rahmen der Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung*

Die Studie über die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft ist nicht ein völlig neues Unternehmen in Glauben und Kirchenverfassung. Sie greift frühere Perspektiven und Studien auf und stellt eine Ergänzung zu laufenden Studien dar, wahrt also ganz offensichtlich die Kontinuität mit der Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung in der Vergangenheit. Bereits die Gründer der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung sahen das Engagement für die Einheit der Kirche Christi als Voraussetzung dafür an, daß überhaupt ein Beitrag zum gemeinsamen Zeugnis und Dienst von Christen und Kirchen geleistet werden kann. Nach dem Ersten Weltkrieg war solch ein gemeinsames Zeugnis und gemeinsamer Dienst dringend notwendig – in einer Welt, die durch nationalistische und ideologische Machtstrukturen gespalten war, die sich teilte in reiche und arme Länder und in der die Menschen mit vielen sozialen, politischen und wirtschaftlichen Problemen zu kämpfen hatten und sich nach den grundlegenden – materiellen wie spirituellen – Voraussetzungen für ein wahres menschliches Leben sehnten.

Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung konzentrierte sich in ihrer Arbeit auf die lehrmäßigen Fragen der Einheit und Spaltung. Aber sie verlor die umfassendere Vision ihrer Gründer nicht aus den Augen. Diese wurde in der Studie über „Gott in Natur und Geschichte" und nach Bristol (1967) sogar noch expliziter in der Studie über „Die Einheit der Kirche und die Einheit der Menschheit" aufgegriffen. Löwen (1971) und Accra (1974) befaßten sich schwerpunktmäßig mit dieser Studie, und obwohl ihre Arbeit nicht zu einem Ergebnis in Form eines Berichts führte, ermöglichte sie doch wichtige Einsichten, die in mehreren Veröffentlichungen vorgestellt wurden.

1975 und 1976 wurden zwei Konsultationen mit dem Programm zur Bekämpfung des Rassismus bzw. dem Ökumenischen Institut Bossey abgehalten, die die Berichte *Rassismus in der Theologie – Theologie gegen Rassismus* und *Das Zeugnis der Kirche – eine ökumenische Diskussion über Kirche und Staat* hervorbrachten. Die Inklusivität der Kirche und kirchliche Einheit, die behinderte Menschen einschließt, waren Thema des 1978 veröffentlichten Buches von Glauben und Kirchenverfassung: *Wir brauchen einander – Behinderte in kirchlicher Verantwortung.*

Bangalore 1978 mit seiner *Rechenschaft von der Hoffnung* leistete einen weiteren wichtigen Beitrag zum Thema Einheit, gemeinsames Bekenntnis und Erneuerung des Lebens und der Gemeinschaft in dieser Welt. Dieses Anliegen stand in der Zeit zwischen Nairobi (1975) und Vancouver (1983) noch im Zentrum einer weiteren Studie, dem Studienprojekt über *Die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche.*

All dies macht deutlich, daß die neue Studie im weiteren Rahmen des Strebens nach einer konziliaren Gemeinschaft stehen und die Erkenntnisse dieser und anderer Studien, die Glauben und Kirchenverfassung in der Vergangenheit durchgeführt hat, nutzen und integrieren wird. Darüber hinaus werden auch die zwei anderen laufenden Studienprojekte von Glauben und Kirchenverfassung berücksichtigt werden. *Taufe, Eucharistie und Amt* weist an mehreren Stellen darauf hin, welche konkreten Implikationen der Konvergenztext für den christlichen Gehorsam in der Welt hat, und die Studie *Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens heute* muß sich mit konkreten Situationen und Bedingungen in unserer heutigen Welt auseinandersetzen, die zum gegenwärtigen Zeitpunkt in der Geschichte im Zusammenhang mit dem gemeinsamen Bekenntnis des apostolischen Glaubens eine Rolle spielen und eine Herausforderung für die Kirchen darstellen. Die Studie über Einheit und Erneuerung wird sowohl die Ergebnisse dieser beiden Studien berücksichtigen als auch ihrerseits einen Beitrag zu ihnen leisten, indem sie ihre eigenen inhaltlichen und methodologischen Schwerpunkte einbringt.

IV. *Durchführung der Studie*

Die Durchführung der Studie über „Die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft" kann unter den folgenden Gesichtspunkten gesehen werden, wobei man sich darüber im klaren sein muß, daß sich im Verlauf des Studienprozesses bestimmte Formulierungen bewähren müssen.

1. *Ausrichtung und innere Struktur*

Das Mandat von Glauben und Kirchenverfassung fordert, daß die Ekklesiologie ein zentraler Bestandteil in der Behandlung der Frage der Einheit der Kirche und der Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft sein muß. Um dieses Ziel zu erreichen, muß die Ekklesiologie, wie jeder andere Zweig der Theologie, fest in Wesen, Werk und Plan Gottes insgesamt verankert sein.

Als Christen glauben wir, daß Gott ein heiliger und ein liebender Gott ist und seinen Heilsplan am Ende der Zeiten verwirklichen wird. Dieser Glaube spiegelt sich in der biblischen Botschaft vom „Reich Gottes" wider, jener göttlichen Wirklichkeit, die in Leben, Tod und Auferstehung Jesu für immer ihren Ausdruck gefunden hat. Dieser theologische Ansatz ist wichtig und hilfreich, um die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft in eine gemeinsame Perspektive zu stellen. Die Quelle für Einheit, Gemeinschaft und neues Leben sowohl in einer sündigen Welt als auch in einer Kirche, deren Glieder sündige Menschen sind, sogar die Quelle letzter Hoffnung für alle Geschöpfe Gottes ist die souveräne Herrschaft Gottes, wie sie in Jesus Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, offenbart wurde. Das Streben nach sichtbarer Einheit in der Kirche und nach Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft, zu der die Kirche gehört, steht daher immer unter dem gerechten Richterspruch und der erlösenden Gnade des dreieinigen Gottes. Es ist ein Streben, das in der Geschichte nie ganz oder für immer erfüllt werden wird, das aber in Ausrichtung auf seine eschatologische Erfüllung und im Vertrauen auf Gott wirksam bleiben muß.

Die Kirche kann, wenn sie sich dem Geist Gottes öffnet, unablässig Erneuerung erfahren und Fortschritte auf dem Weg zur Einheit in Freiheit und Gehorsam machen, die eine Gabe Christi ist und seinem Gebet und Willen für uns entspricht. Dieser Gehorsam fordert, daß die Kirche in der Welt den wahren Gottesdienst für die Menschen darbringt und Erneuerung nach dem Vorbild des irdischen Lebens Christi anstrebt und selbst lebt. In diesem Sinne ist sie „Geheimnis", „Sakrament", „Zeichen", „Werkzeug", „Vorgeschmack" und „Zusage" des göttlichen Heils für die Welt in Christus, selbst wenn sie all dies nur unvollkommen verkörpert, da ihre Glieder in Sünde gefangen sind. Ferner müssen wir sehen, daß es in dieser Welt Menschen gibt, deren Überzeugungen sich von den christlichen Überzeugungen unterscheiden, die aber auch um die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft ringen, und zwar so, daß die Kirche aufgerufen ist, im Geiste Gottes und in aktiver Partnerschaft mit ihnen zusammenzuarbeiten.

2. *Arbeitsmaterial*

Die Studie wird Material aus folgenden Bereichen sammeln, zusammenfassen, auswerten und nutzen:

(a) Material zu Fragen der Ekklesiologie und des ökumenischen Strebens nach sichtbarer Einheit, in dem diese Fragen auf spezifische Bereiche der Erneuerung in Kirche und Welt bezogen werden;

(b) Material, in dem Reflexion und Handeln in bestimmten Situationen der Erneuerung in Kirche und Welt in Beziehung zur Ekklesiologie und dem ökumenischen Streben nach sichtbarer Einheit gebracht werden.

Ein Teil dieses Materials wird speziell in Auftrag gegeben werden müssen, aber vieles kann auch aus Dokumenten über einschlägige Erfahrungen und Erkenntnisse, die bereits im Zusammenhang mit anderen Projekten von Glauben und Kirchenverfassung im ÖRK insgesamt und mit anderen theologischen und säkularen Studien gemacht wurden, gewonnen werden.

Ein wichtiger Aspekt wird sein, die Bedeutung der Einheits- und Erneuerungsstudie als Teil eines bereits laufenden Studienprozesses zum Thema Erneuerung und Wachstum in Einheit und Gemeinschaft aufzuzeigen. Das Projekt sollte auch als Brennpunkt und Bezugspunkt für konkrete theologische und sozialethische Anliegen und spezifische Fragen angesehen werden, mit denen sich Christen und Kirchen auseinandersetzen müssen, wenn sie sich voll und ganz den Herausforderungen der heutigen Welt stellen und nicht in falscher Abkehr von ihr leben.

3. *Menschliche Zerbrochenheit und menschliche Erneuerung*

Es wäre weder praktisch noch sehr hilfreich zu versuchen, im Rahmen der Studie alle Bereiche menschlicher Erneuerung oder menschlicher Zerbrochenheit zu behandeln. Statt dessen wird die Studie sich, wie bereits erwähnt, darauf konzentrieren zu analysieren, welche Folgen solche Erneuerung oder Zerbrochenheit für Wesen und Einheit der Kirche und verschiedene Aspekte des kirchlichen Lebens, wie Sakramente, Amt und Mission, hat.

Es wird auch wichtig sein, daß die Studie Zerbrochenheit und Erneuerung sowohl in der Kirche (und selbst innerhalb des ÖRK) als auch in der Welt erkennt und

untersucht. Dabei sollte sie sich jedoch nicht nur auf Probleme in der Kirche einerseits und in der Welt andererseits konzentrieren.

Ferner müssen Fälle untersucht werden,

(1) in denen Fehlentwicklungen in der Welt zu Spaltungen in der Kirche führen und ihrer Erneuerung im Wege stehen, sowie Fälle, in denen entsprechende Fehlentwicklungen in der Kirche negative Auswirkungen auf Erneuerung und Gemeinschaft in der Welt haben (z.B. wo Ortsgemeinden eine Partnerschaft eingegangen sind, ohne zur Heilung menschlicher Gespaltenheit in Klassen oder Rassen innerhalb oder im Umkreis der Partnerkirchen beizutragen);

(2) in denen gewachsene Einheit und Gemeinschaft in der Kirche oder in der Welt zu entsprechenden Entwicklungen im jeweils anderen Bereich beitragen. Es handelt sich bei diesem Projekt nicht um eine triumphalistische Studie über die Einheit der Kirche und die Zerbrochenheit der Welt, sondern um eine Studie über die Kirche, die mit menschlicher Sünde und der Spaltung ihrer Glieder konfrontiert ist und sie überwinden muß, und über Situationen in der Welt, wo kreative Erneuerung stattfindet und die Kirche vor konkrete Herausforderungen gestellt wird.

Aus praktischen Gründen wird es notwendig sein, daß die Studie sich auf einige wichtige Beispiele beschränkt, anstatt zu versuchen, einen umfassenden Überblick zu geben. Wir schlagen daher vor, sich auf die zwei folgenden Bereiche zu konzentrieren:

(a) Fort- bzw. Rückschritte auf dem Weg zu einer volleren Gemeinschaft von Frauen und Männern;

(b) Wechselbeziehungen zwischen Ideologien, Gesellschafts- und Wirtschaftssystemen und Kulturen auf der einen Seite und Machtstrukturen, Menschenrechten, Frieden und Gerechtigkeit auf der anderen.

4. *Theologischer Ansatz*

Die Studie wird (1) biblische Schwerpunkte setzen; (2) auf Tradition, Dogmengeschichte und theologischen Arbeiten in diesem Gebiet aufbauen; (3) „weltliche" Expertisen in Fragen der Zerbrochenheit und Erneuerung hinzuziehen und (4) neue theologische Ansätze in diesen Fragen und theologische Reflexionen im Zusammenhang mit konkreten Aktionen zur Förderung von Einheit und Erneuerung erwägen. Die Studie wird daher ein *integriertes* theologisches Vorgehen erfordern.

Die Frage des theologischen Arbeitsstils läßt sich nicht einfach damit beantworten, daß man deduktive und induktive Methoden einander gegenüberstellt. Wenn man einmal die häufige Gegenüberstellung der folgenden zwei Beispiele umkehrt, dann könnte man sagen, daß die Formulierung der Bekenntnisse „induktiv" war, da sie von der Erfahrung der Erlösung in Christus ausging, und daß die Befreiungstheologie „deduktiv" ist, da sie nicht einfach von der Praxis ausgeht, sondern diese Praxis zunächst im Licht der Selbstoffenbarung Gottes in Christus interpretiert.

Es muß daher als Teil des Studienprozesses zu Fragen der Einheit und Erneuerung eine bessere Form gefunden werden, um den methodologischen Ansatz zu beschreiben, aber vorläufig mag gelten: die Überzeugung, daß die christliche Überlieferung offenbarte Wahrheit enthält, führt zu der weiteren Überzeugung, daß

diese Überlieferung in jedem Kontext den „Eignungstest" bestehen wird. „Damit ihr aber wißt, daß des Menschen Sohn Vollmacht hat, auf Erden die Sünden zu vergeben – sprach er zu dem Gelähmten: Steh auf, hebe dein Bett auf und geh heim!" (Mt 9,6)

Gleichermaßen muß der Anspruch auf wirksamen Ausdruck des Heilsplans Gottes, der prophetische Anspruch, daß Gott hier und jetzt am Werk ist, in jedem Kontext anhand der normativen Selbstoffenbarung Gottes in Christus geprüft werden: „... glaubt nicht einem jedem Geist, sondern prüft die Geister, ob sie von Gott sind" (1 Joh 4,1).

Diese zweifache Testfrage ist Kernstück des Ansatzes, der für diese Studie über Einheit und Erneuerung wohl am geeignetsten ist.

V. *Arbeitsmethoden*

1. *Forschungsarbeit*

Hierzu gehört (1) die Zusammenstellung von Material aus früheren einschlägigen Studien von Glauben und Kirchenverfassung und des ÖRK, insbesondere „Rechenschaft von der Hoffnung, die in uns ist" und „Die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche", und (2) die Erarbeitung neuer Themen zur Erweiterung unserer ekklesiologischen Perspektiven. Eine Bibliographie zur Literatur über Einheit und Erneuerung muß ebenfalls zusammengestellt werden. Stabsmitglieder sowie zur Mitarbeit bereite Institutionen und Einzelpersonen werden wichtige Partner in dieser Forschungsarbeit sein.

2. *Internationale Konsultationen*

Internationale Konsultationen, an denen Mitglieder der Leitungsgruppe und Vertreter verschiedener Traditionen und theologischer Richtungen teilnehmen, bilden einen notwendigen Bestandteil dieses Studienprozesses. Diese Tagungen, die in verschiedenen Teilen der Welt stattfinden sollen, werden Sachkenntnisse, Einsichten und Erfahrungen aus vielen verschiedenen Situationen und Kontexten beisteuern. Sie werden sich auf die Frage der Ekklesiologie konzentrieren und dabei auf der fundamentalen Wechselbeziehung zwischen Einheit und Erneuerung aufbauen. Vier oder fünf Konsultationen sind für die Zeit von 1984 bis zur Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung (1988/89) geplant.

3. *Kontakte mit Menschen in bestimmten ortsspezifischen Situationen der Zerbrochenheit und/oder Erneuerung*

Von den früheren ÖRK-Projekten, die für diese Studie relevant sind, waren die Studien „Rechenschaft von der Hoffnung, die in uns ist" und „Die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche" in ihren Ergebnissen besonders stark abhängig von der Beteiligung örtlicher Gruppen von Christen, die von ihren Nöten und Hoffnungen in ihrer jeweiligen Situation sprachen. Entsprechende Teilnahme wird auch für die Einheits- und Erneuerungsstudie von ausschlaggebender Bedeutung sein.

Die relativ kurze Zeitspanne, die für die Durchführung dieser Studie vorgesehen ist, schließt von vornherein eine so breit angelegte Arbeit wie bei früheren Studien aus (obwohl deren Ergebnisse und Berichte hilfreich sein können). Eine relativ kleine Zahl von Gruppen, die aus der früheren Studienarbeit heraus entstanden sind und fortdauern oder mit Gruppen in ähnlichem Erfahrungsaustausch stehen, kann und muß an diesem Studienprozeß beteiligt werden. Ihren Erfahrungen und Reflexionen sowie der Teilnahme von Mitgliedern dieser Gruppe an den geplanten internationalen Konsultationen wird große Bedeutung zukommen. Die Einbeziehung solcher Gruppen wird sicher eine „Übersetzung" der Begriffe und Schwerpunkte der Studie erfordern, um ihre Relevanz für die jeweiligen konkreten Anliegen der Betroffenen deutlich zu machen und spezifische Fragen an die jeweiligen Gruppen auf Ortsebene verständlich auszudrücken. Jedes Mitglied der Leitungsgruppe wird – soweit wie möglich – die Verantwortung für die Kontaktaufnahme mit einer dieser Ortsgruppen übernehmen, sei es im Rahmen bereits bestehender Beziehungen oder der Zuweisung einer Gruppe.

4. *Beteiligung von Mitgliedskirchen und anderen ökumenischen Gremien*

Die Studie wird sich auf die Mitwirkung der Mitgliedskirchen stützen und sieht sogar eine Art „Rezeption" des Einheits- und Erneuerungsgedankens durch die Kirchen in ihrer jeweiligen kirchlichen Situation vor.

Ferner wird die Zusammenarbeit mit Kirchenräten, ökumenischen Instituten, theologischen Seminaren, Ortsgemeinden und Weltweiten christlichen Gemeinschaften sowie die Berücksichtigung von Kirchenunionsverhandlungen sehr hilfreich sein. Diese Zusammenarbeit wird verschiedene Formen annehmen, wie z.B. Bereitstellung einschlägigen Arbeitsmaterials, Mitwirkung an und Beiträge zu spezifischen Aspekten der Einheits- und Erneuerungsstudie und Stellungnahmen zu den ersten Ergebnissen der Studie.

5. *Zusammenarbeit mit anderen Untereinheiten im ÖRK*

Die Durchführung der Einheits- und Erneuerungsstudie wird in Zusammenarbeit mit denjenigen Einheiten und Untereinheiten des ÖRK erfolgen, die sich besonders mit den behandelten Themen befassen, wobei diese Zusammenarbeit verschiedene Formen annehmen kann. Bei der Behandlung des allgemeinen Themas Einheit und Erneuerung steht zu erwarten, daß der Dialog mit Programmeinheit II und der Kommission für Weltmission und Evangelisation fruchtbare Ergebnisse bringen wird. Bestimmte Problembereiche verbinden uns darüber hinaus mit verschiedenen Untereinheiten: (a) Gerechtigkeit und Frieden mit der Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten (CCIA), dem Programm zur Bekämpfung des Rassismus (PCR), der Kommission für Kirchlichen Entwicklungsdienst (CCPD) und der Kommission für Zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltdienst (CICARWS); (b) die „Gemeinschaft von Frauen und Männern" mit der Untereinheit „Frauen in Kirche und Gesellschaft"; (c) die Wechselbeziehung zwischen Ideologien, Gesellschafts- und Wirtschaftssystemen und Kulturen einerseits und Machtstrukturen, Menschenrechten, Gerechtigkeit und Frieden andererseits mit Pro-

grammeinheit II, mit der Untereinheit „Kirche und Gesellschaft" sowie mit der Untereinheit „Dialog mit Menschen verschiedener Religionen und Ideologien" im Blick auf ihre vergangene Arbeit über Ideologien. Die Zusammenarbeit mit diesen Einheiten und Untereinheiten des ÖRK kann sehr vielfältige Formen annehmen, z.B. ihre Teilnahme an den Konsultationen, gemeinsame Mitarbeitergespräche über bestimmte Themen im Zusammenhang mit Einheit und Erneuerung, Miteinanderteilen von Ressourcen, Einbeziehung der Ergebnisse von Studien und Arbeiten der jeweiligen Einheiten und Untereinheiten.

6. Im Blick auf die Bedeutung dieser Studie für die ganze ökumenische Bewegung muß Glauben und Kirchenverfassung eine so breite Partizipation wie möglich anstreben und versuchen, die Studie und die mit ihr gewonnenen Erkenntnisse auf wirksame Weise zugänglich zu machen und zu verbreiten. Die unter 3 bis 5 aufgezählten Kontakte, die hergestellt werden müssen, weisen bereits auf die kritischen Wechselbeziehungen zwischen Partizipation und Kommunikation, zwischen Forschungsarbeit und Erfahrungsaustausch hin.

VI. *Zeitplan*

1. Der erste Schritt, der im Rahmen des Studienprozesses unverzüglich in Angriff genommen werden sollte, schließt folgendes ein:

(a) Forschungsarbeit, die auf die Sammlung, Zusammenfassung und Auswertung des bereits vorliegenden Materials zur Frage der Einheit und Erneuerung hinzielt. Dabei sollten Aspekte und Elemente herausgearbeitet werden, die von besonderer Bedeutung für die neue Phase dieser Studie sind. Zweifellos wird diese Arbeit auch dazu beitragen, eine noch klarere Vorstellung von Zweck und Ziel der Studie zu gewinnen.

(b) Kontaktaufnahme mit den Kirchen sowie mit örtlichen Gruppen, Studienzentren, theologischen Seminaren usw. mit dem Ziel, sich an der Studie zu beteiligen.

(c) Gespräche mit anderen Einheiten und Untereinheiten im ÖRK im Hinblick auf eine Zusammenarbeit bei bestimmten Anliegen der Studie.

2. Der zweite Schritt besteht in der Vorbereitung und Einberufung von vier, möglicherweise fünf kleinen internationalen Konsultationen, die nach folgendem Muster geplant sind (siehe Anhang I für die ausführliche Beschreibung jeder Konsultation*):

(1) *Erste Konsultation:* „Die Kirche als Mysterium und prophetisches Zeichen", 3. bis 10. Januar 1985 (Chantilly, Frankreich).

(2) *Zweite Konsultation:* „Sichtbare Einheit, Erneuerung und Gemeinschaft: eine Studie aus der Sicht der Gemeinschaft von Frauen und Männern in Kirche und Gesellschaft", 25. September bis 2. Oktober 1985 (Prag, Tschechoslowakei).

(3) *Dritte Konsultation:* „Die Interaktionen von Ideologien, Gesellschaftssystemen und Kulturen mit Fragen der Gerechtigkeit und des Friedens: die Implikationen für das Streben der Kirchen nach sichtbarer Einheit und Erneuerung, für die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft und für beider Verhält-

* Vervielfältigt erhältlich in der Ökumenischen Centrale.

nisse zueinander", 18. bis 25. Juni 1986 (Argentinien, Jamaika, Indonesien oder Thailand).

(4) *Vierte Konsultation:* Vorbereitung eines Entwurfs für den Schlußbericht der Einheits- und Erneuerungsstudie. Es wird die Versuchung bestehen, den Schwerpunkt der einzelnen Konsultationen entweder auf Einheit *oder* Erneuerung zu legen; jede Konsultation wird sich jedoch mit Einheit *und* Erneuerung befassen, um daraus Lehren für unser Verständnis von der Kirche zu ziehen, 16. bis 23. September 1987 (Cambridge, England).

3. Der dritte Schritt umfaßt folgende Tagungen des Plenums der Kommission und der Ständigen Kommission:

(1) *Plenum der Kommission:* 13. bis 26. August 1985, Stavanger, Norwegen: Zwischenbericht über den Fortgang der Studie.

Das Plenum der Kommission sollte auf seiner Tagung im August 1985 die bis dahin geleistete Arbeit prüfen, die Ergebnisse der Forschungsarbeit und der Konsultationen auswerten, weitere Erfahrungen und theologische Einsichten aus verschiedenen Kontexten beitragen, einen vorläufigen Bericht mit den bereits erreichten Ergebnissen und einen Entwurf für die weitere Arbeit an der Studie ausarbeiten. Das Plenum der Kommission wird die Studie einem größeren Kreis zugänglich machen und so das Interesse und die Möglichkeiten zur Zusammenarbeit mit den Mitgliedskirchen des ÖRK und darüber hinaus fördern.

(2) *Ständige Kommission* (1986): Zwischenbericht über den Fortgang der Studie.

4. Der vierte Schritt ist die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung (1988/89): die Studie über „Die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft" wird eines der Hauptthemen der Weltkonferenz sein.

5. Der fünfte Schritt besteht in der Ausarbeitung einer Erklärung für die Siebte Vollversammlung des ÖRK.

Grundverschiedenheit – Grundkonsens

Problemskizze zu einem Studienprojekt
des Straßburger Instituts für Ökumenische Forschung

1. *Eine neugestellte alte Frage und ihre Bedeutung in der gegenwärtigen Situation*

Zum Teil schon sehr früh in den siebziger Jahren, als die bilateralen Dialoge, die dem Zweiten Vatikanischen Konzil folgten, ihre allerersten Ergebnisse zu zeitigen begannen, konnte man von Theologen aus dem katholischen wie aus dem evangelischen Lager hören, daß es im Grunde genommen gar keine Lehrdifferenz mehr gebe, die die Trennung der Kirchen rechtfertige. P. Lengsfeld, J. Moltmann, K. Rahner sind nur einige derer, die man hier zitieren könnte.[1]

Gegenwärtig, fast genau mit dem Beginn der achtziger Jahre, hört man zunehmend ganz andere Stimmen. Sie sagen etwa folgendes: Alle in den zwischenkirchlichen theologischen Dialogen, insbesondere den Gesprächen zwischen evangelischen Kirchen und römisch-katholischer Kirche bisher erzielten Verständigungen, etwa im Blick auf Eucharistie, kirchliches Amt, Rechtfertigungslehre, Schriftverständnis usw., seien gewissermaßen nur Heilung einzelner Symptome, nicht aber die Überwindung der eigentlichen Krankheitsursache. Die ökumenischen „root causes", die tiefer liegenden und eigentlich trennenden Divergenzen, die – wie es heißt – „Grunddivergenzen" oder „Fundamentaldissense" seien damit noch nicht erfaßt und beseitigt, sondern seien weiter vorhanden und wirksam.

Zunächst wurde eine derartige Auffassung vor allem von evangelischer Seite geäußert, der die Frage nach einer letzten „Differenz", aus der sich alle übrigen Streitfragen ergeben, seit dem Insistieren der Reformatoren auf einem „articulus stantis et cadentis ecclesiae" gleichsam mit in die Wiege gelegt ist. In allerletzter Zeit – ausgerechnet gegen Ende des Lutherjahres! – hört man diese Stimmen aber auch von katholischer, z. T. sehr hoher kirchlich-theologischer Seite. Das heißt: Ob wir es nun begrüßen oder bedauern, gegenwärtig ist die alte Frage nach der „Grundverschiedenheit" oder den „Grundverschiedenheiten" zwischen den Kirchen neu aufgegeben, und zwar dieses Mal in der gegenüber früher veränderten Gestalt: Wie verhalten sich im Dialog erarbeitete „Einzelkonsense" zu weiterhin behaupteten oder spürbaren „Grundverschiedenheiten" zwischen den Kirchen? Und dabei kommt sofort noch ein weiterer wichtiger Begriff oder Gedanke mit ins Spiel: der Gedanke des „Grundkonsenses" (oder der „Grundkonsense"), wie er in letzter Zeit, sei es im katholisch/lutherischen Dialog, sei es im anglikanisch/katholischen Gespräch (unter dem Begriff „substantial agreement"), sei es im Zusammenhang mit der Rückbesinnung auf das altkirchliche Bekenntnis (Jubiläum des Nizänokonstantinopolitanum, 1981) sich herausgebildet und zunehmend an Gewicht gewonnen hat.

„Einzeldissense" – „Einzelkonsense" – „Grundübereinstimmungen" – „Grundverschiedenheit(en)": mit diesen Begriffen, in ihrem Wechselverhältnis gesehen, ist in etwa das Problemfeld abgesteckt, in das wir gegenwärtig hineingeführt zu sein scheinen, wobei man sich davor hüten muß, den Begriff „Verschiedenheit" oder „Grundverschiedenheit" von vornherein im ökumenisch negativen Sinne zu verstehen.

Die Bedeutung dieser Problematik – selbst wenn sie sich, wie einige meinen, als Scheinproblematik erweisen sollte – ist beträchtlich: In einer Zeit, in der überall und mit Macht die „Rezeption" der bilateralen und multilateralen Dialogergebnisse auf die Agenda unserer Kirchen gesetzt worden ist, könnte die Behauptung, daß diese Dialogergebnisse allenfalls Symptome, nicht aber die tiefer liegenden Ursachen der Trennungen beseitigen, den Rezeptionsprozeß schon im Ansatz hemmen, zumal wenn diese Auffassung von kirchenleitenden Instanzen vertreten wird. Die Aufmerksamkeit, die man gegenwärtig dieser neu aufgebrochenen Problematik entgegenbringt, ist darum auch groß.[2]

2. *Lokalisierungen der katholisch-evangelischen „Grundverschiedenheit"*

Wie gesagt handelt es sich hier zum Teil um eine alte Problemstellung. Die Frage nach dem, allen Einzeldivergenzen zugrundeliegenden *„Wesen des katholisch-protestantischen Gegensatzes"* – um den Titel eines Buches zu gebrauchen[3] – ist besonders seit Beginn des 19. Jahrhunderts[4] ein beliebtes Thema kontroverstheologischer und konfessionskundlicher Publikationen, ein faszinierender Gegenstand, der immer neue Aspekte gewinnen konnte und zu überraschenden Antwortversuchen reizte.[5] Zu Ende des 19. und in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts sind hier Theologen wie A. Ritschl, J. Kaftan, H. Mulert, E. Przywara oder P. Tillich zu nennen.

Aber auch während der beiden Jahrzehnte nach dem Zweiten Weltkrieg hat es weiterhin derartige Rückführungen der verschiedenen Einzeldifferenzen in eine einzige und wurzelhafte Grunddifferenz gegeben.[6]

Ein Theologe wie *G. Ebeling* hat das mit seiner Charakterisierung der katholischen Kirche als „Kirche des Sakraments" und der evangelischen Kirche als „Kirche des Wortes" recht nachdrücklich vertreten[7], wie er überhaupt immer wieder auf das „Phänomen hermeneutischer Grunddifferenzen" hingewiesen hat, d.h. auf eine grundlegende und „letzte Sprachverschiedenheit und Verschiedenheit des Wahrheitsbewußtseins und der Wirklichkeitserfahrung", die „dem konfessionellen Gespräch (zwischen katholischen und evangelischen Theologen) überhaupt Grenzen setzen"[8].

Bekannt – und ähnlich auch von anderen katholischen Theologen vertreten – ist die Auffassung *Yves Congars,* der im Blick auf Luther und die lutherische Theologie die Verschiedenheit zum katholischen Denken letztlich in der Christologie verankert sieht: Zwar haben Luther und das Luthertum die altkirchliche Zweinaturenlehre übernommen, aber sie erhalte nunmehr „einen monophysitischen Beigeschmack" („une saveur monophysite"), sofern nur die göttliche Natur Jesu Subjekt des Erlösungswerkes sei und seine menschliche Natur den „Ort" darstelle, an dem Gott allein zum Heil handelt. Um diese Auffassung vom klassischen Monophysitismus abzugrenzen, spricht Congar von einem „monoénergisme" oder von „monopraxie".[9] In dieser Christologie wurzele eine auf die „Alleinwirksamkeit" Gottes reduzierte Soteriologie mit ihrer Verneinung jeglicher menschlicher Mitwirkung und ihren ekklesiologischen Konsequenzen.

Ähnlich meinte der Paderborner katholische Theologe *H. Mühlen* in einem Artikel von 1964, daß im „Verständnis von Person" „die Wurzel der evangelisch-katholischen Differenz" liege und daß das Gespräch und die Auseinandersetzung über theologische Einzelfragen deshalb unbefriedigend bleiben müsse: Das evangelische Personenverständnis, wie es besonders im Verständnis der Gott-Mensch-Beziehung zum Tragen kommt, übersehe die „wesenhafte Leibhaftigkeit der menschlichen Person" , und daraus folge der „spiritualisierende und dualistische Akzent" in der neueren evangelischen Theologie; katholischerseits werde dagegen die Leibhaftigkeit der Person betont, wobei dann freilich der „personale Verstehenshorizont... christlicher Theologie zum Teil verdeckt" werde.[10]

Auch ein anderer Paderborner katholischer Theologe, *A. Brandenburg,* hat wiederholt und zum Teil auf recht verschiedene Art die katholisch/evangelische Grunddifferenz zu lokalisieren versucht. In seinem letzten Buch über Luther sagt

er z.B. – und stellt damit katholische und evangelische Position gegenüber –: „Gegen die These des kirchlichen Lehramtes, die Schrift unfehlbar auszulegen, steht... die andere These, daß die Schrift sich selbst auslegt... Wir sehen darin geradezu die Tatsache einer ‚Urspaltung' zwischen reformatorischer und katholischer Lehre, die... zu höchst einseitigen Polarisationen geführt hat."[11]

Es scheint, als markiere die Zeit des Vatikanum II eine nicht unerhebliche Veränderung in der Bestimmung des Wesensunterschiedes zwischen Katholizismus und Protestantismus. Die Versuche, die Grunddifferenz in einem bestimmten Bereich der Theologie (Christologie, Anthropologie, Ekklesiologie, Offenbarungslehre) zu lokalisieren, treten zurück zugunsten einer Bestimmung der Grunddifferenz als einer Differenz zwischen unterschiedlichen Denkformen[12], wobei freilich diese Art der Deutung nicht völlig neu ist und außerdem beide Deutungsarten – sagen wir einmal: die „theologische" und die „epistemologische" – sich auch verbinden können. Ohne daß eine solche Deutung der Konfessionsdifferenz die eigentlich theologischen Differenzen zu vergleichgültigen braucht, bietet sie doch die Möglichkeit, die theologischen Differenzen in einem neuen Licht zu sehen und sie nicht von vornherein als kirchentrennend zu verstehen.

Die Aussagen des Ökumenismus-Dekretes selbst weisen zum Teil in diese Richtung. Bei seiner Abfassung war erwogen worden, dort, wo von den reformatorischen Glaubensgemeinschaften die Rede ist, „einen letzten Grund der Trennung anzugeben". Entsprechend hatte der erste Entwurf die These vertreten, „dies letzte Prinzip sei die Übersteigerung der Lehre von der Transzendenz Gottes und die daraus folgende Ablehnung der wesentlichen Vermittlung der Kirche"[13]. Jedoch wurde diese Beschreibung der Grunddifferenz wie überhaupt der Versuch, „die" theologische Grunddifferenz zu benennen, aufgegeben. Statt dessen verweist das Dekret einerseits auf verschiedene Problemfelder (UR 20-23), andererseits auf Unterschiede der Denkweise, wenn es z.B. fordert, man müsse „den Geist und die Sinnesart" („animus"), ihre „Denkweise" („mens") kennenlernen und die eigene erklären.[14] Auch wird zumindest indirekt darauf verwiesen, daß ökumenische Probleme den Charakter von Sprachproblemen haben können.[15]

Auch die Würzburger Synode der katholischen Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland vertritt eine solche Schau, wenn sie von den „unausweichlichen Unterschieden im Verständnis des einen Glaubens" spricht und diese Unterschiede in der Verschiedenheit der „Sprache" verwurzelt sieht, wobei „Sprache ... nicht nur den Wortschatz, sondern die gesamte Mentalität, den Geist einer Kultur, die philosophische Denkart, die Tradition und den Lebensstil" bedeutet. Wenn die Synode auch nicht sagt, daß die überkommenen und bestehenden konfessionellen Unterschiede nur derartige „Sprachunterschiede" seien, so hofft sie doch „auf eine Entwicklung, in der bisher kirchentrennende Gegensätze abgebaut und überwunden und bisher getrennte Kirchen und kirchliche Gemeinschaften zu Trägern solcher Vielfalt der einen Kirche Jesu Christi werden"[16].

Unter den Theologen, die die katholisch/evangelische Differenz im wesentlichen als Differenz der Denkformen zu verstehen suchen, kann man u.a. *O. H. Pesch* nennen mit seiner zunächst auf Thomas von Aquin und Luther angewandten Unterscheidung zwischen „sapientialer" und „existentieller" Theologie[17] und *W. Beinert,* der – ähnlich wie Pesch – zwischen platonisch-augustinisch-lutherischem

Denken und aristotelisch-scholastisch-katholischem Denken oder einfach zwischen „existentiellem" und „scholastischem" Denken zu unterscheiden und so die konfessionelle Differenz zu verstehen versucht.[18]

Die jüngsten Äußerungen, die eine zwischen katholischem und evangelischem Glauben bestehende „Grunddifferenz" behaupten, scheinen wieder stärker zurückzukehren zu einer Lokalisierung dieser Grunddifferenz in bestimmten theologischen Lehrbereichen. Dabei zeigt sich erneut, daß man diese Grunddifferenz sehr verschieden lokalisiert. Ich nenne als Beispiele fünf evangelische Theologen der Gegenwart:

Der Münchner evangelische Theologe *E. Herms* hat bei einer Besprechung des katholisch/lutherischen Dokuments „Das Herrenmahl" die *Grunddifferenz in einer verschiedenen Auffassung von Glaube und Lehre* gesehen. Katholischerseits sei Glaube Glaubensgehorsam gegenüber der kirchlichen Lehre, also ein „Lehrglaube", während evangelischerseits Glaube als Glaubensgehorsam gegenüber Gottes eigenem Offenbarungshandeln verstanden werde. Hier liege ein fundamentaler Dissens, der eine tiefer gehende Verständigung unmöglich mache.[19] In späteren Veröffentlichungen führt Herms seine Auffassung noch weiter aus und spricht von einem *„kontradiktorischen Lehrgegensatz im Offenbarungsverständnis und infolge davon insbesondere im Amtsverständnis"*[20]. Nach reformatorischer Lehre sei Offenbarung „Geschehen des Wortes Gottes" als „Handeln des Heiligen Geistes" und sei „als solche nicht tradierbar . . ., weil sie formal und inhaltlich den Charakter der Evidenz besitzt"[21]; und dem entspreche die reformatorische Auffassung von Amt, nach der das Amt, zu dem alle Glaubenden verpflichtet sind, die Offenbarung bezeugt, aber nicht tradiert.[22] Die katholische Lehre von der Offenbarung behaupte dagegen „die Tradierbarkeit nicht nur des Offenbarungszeugnisses, sondern der Offenbarung selbst . . . und infolgedessen auch die offenbarungsvermittelnde Funktion der Apostel, ihrer Nachfolger und deren Stellvertreter"[23]. Dieser „kontradiktatorische Lehrgegensatz", der nicht aufgehoben werden könne, mache jedoch Kirchengemeinschaft nicht unmöglich, sofern man – wie es nötig sei – Ökumene als „Ökumene im Zeichen der Glaubensfreiheit"[24] und als „Ökumene der partnerschaftlichen Spannung"[25] verstehe.

J. Baur, evangelischer Theologe in Göttingen, hat im Zusammenhang des katholisch/lutherischen Gesprächs über das Augsburgische Bekenntnis auf eine bleibende und trennende *Grunddifferenz in der Christologie* hingewiesen. Auf der einen Seite sieht er eine Christologie der vollen Verbindung von Gott und Mensch, eine Christologie der „unio personalis" zwischen Gottheit und Menschheit in Jesus, des „wunderbaren Wechsels" (admirabile commercium) zwischen Gott und Mensch, wie sie von Luther und dem schwäbischen Reformator Johannes Brenz vertreten wurde; auf der anderen Seite steht für ihn eine Christologie, die im Namen der Unveränderlichkeit Gottes die volle Verbindung von Gottheit und Menschheit in Jesus nicht nachvollzieht und die – mit ihren Konsequenzen (Notwendigkeit kirchlicher Vermittlung zwischen Gott und Mensch, Überbrückung der Distanz durch Leistungen und Werke usw.) – von Katholiken wie Reformierten („finitum non capax infiniti") vertreten wird.[26]

Gleichfalls im Rahmen des katholisch/lutherischen Gesprächs über das Augsburgische Bekenntnis vertritt der Tübinger evangelische Theologe *H. M. Müller* die

Auffassung von einer *Grunddifferenz in der Lehre von der Kirche.* Es geht für ihn um die „theologische Zentralentscheidung" der Reformation, zwischen evangelischer Wahrheit (doctrina evangelii) und Menschensatzungen (traditiones humanae) zu unterscheiden. Dem widerspreche die römisch-katholische Kirche und Theologie. Müller schreibt: „Die Kirchenordnung gehört nach lutherischem Verständnis aufgrund einer theologischen Entscheidung auf die Seite der ‚Ceremonien', in römischer Sicht ist . . . die Unterscheidung zwischen evangelischer Wahrheit und Menschensatzungen unsachgemäß."[27]

In einer Untersuchung zur Sakramentalität der Kirche vertritt *E. Jüngel* die Meinung, daß die Übereinstimmung in der Rechtfertigungslehre sich im Kirchenverständnis erweisen müsse, sich aber noch nicht erwiesen habe. Die Auffassung von der *Kirche als Sakrament* scheint für ihn etwas wie die Grunddifferenz zu sein, auch wenn er diesen Begriff selbst nicht gebraucht.[28]

Hier ist auch *R. Frieling* zu nennen. Er lokalisiert den „Fundamentaldissens" „in einer unterschiedlichen Akzentuierung der Heilsereignisse von Christi Menschwerdung, Kreuz und Auferstehung", wobei die katholische Akzentuierung der Menschwerdung in die Auffassung von der Kirche als Christus prolongatus einmündet und „Christus und Kirche . . . in . . . sakramentalem Sinne zu einem handelnden Subjekt verschmelzen". Das ist für ihn offenbar identisch mit einer bestimmten Zuordnung von „Rechtfertigung und Kirche", die wiederum „konkret" eine bestimmte Zuordnung von „Gottes Wort und Menschensatzung" in der Kirche bedeute. Hier begegneten „unversöhnte Gegensätze"[29]. An einer noch anderen Stelle[30] bringt Frieling zusätzlich die Pneumatologie ins Spiel und spricht von der „bis heute kirchentrennenden verschiedenen Relation von Christologie, Pneumatologie und Ekklesiologie". In späteren Äußerungen hält Frieling grundsätzlich an seiner Auffassung fest, meint aber, daß trotz des „Grunddissenses" Kirchengemeinschaft „im Sinne der konziliaren Gemeinschaft . . . möglich ist"[31].

Hier kommen nun auch die allerjüngsten katholischen Äußerungen ins Bild, denen man bezeichnenderweise und nicht ganz unerwartet zu Ende des Lutherjahres begegnet:

Da ist zunächst die Aussage im Schreiben *Johannes Pauls II.* an Kardinal Willebrands vom 31. Oktober 1983, deren volle Bedeutung freilich erst im Lichte späterer Äußerungen von Kardinal Ratzinger und Bischof Lehmann deutlich wurde. Es heißt dort: „Deutlich geworden ist freilich auch, daß sich der Bruch der Kircheneinheit weder auf Unverständnis seitens der Hirten der katholischen Kirche noch auf mangelndes Verstehen des wahren Katholizismus auf seiten Luthers allein zurückführen läßt, so sehr solches mitgespielt haben mag. *Die Entscheide,* um die es ging, *reichten tiefer.* Bei dem Streit um das *Verhältnis* von Glaube und Überlieferung waren *Grundfragen der rechten Auslegung und Aneignung des christlichen Glaubens* im Spiel, deren kirchentrennende Wirkung durch bloßes historisches Verstehen nicht zu überwinden ist."[32]

Was damit genauer gemeint war, wird man wohl aus den Äußerungen Kardinal *J. Ratzingers* vom November 1983 zu entnehmen haben[33]:

Eines der Schlüsselworte ist der Begriff „Grundentscheid": „Kircheneinheit lebt von der Einheit der Grundentscheide und der Grundüberzeugungen."[34] Diese Einheit ist im Blick auf Luther und die reformatorischen Kirchen in ihrem Verhältnis

zur römisch-katholischen Kirche nicht gegeben.[35] Es ist also nicht so sehr die Fülle der einzelnen noch unerledigten Kontroversfragen,[36] die das Kirchentrennende ausmachen, als vielmehr die Verschiedenheit der Grundentscheide: „Eine ... Aufzählung kontroverser Lehrstücke löst aber ... die Frage nach dem *Grundentscheid* aus: Beruht dies alles auf einer *Grunddifferenz,* und wenn, läßt sie sich benennen?“[37] Hier sieht Ratzinger die gegenwärtige Aufgabe: „In allen Einzelaussagen hat sich seither (d.h. seit der Reformation) vieles geöffnet, so daß man hoffen möchte, wir seien an dem Punkt, an dem sich der Grundentscheid neu bedenken und in eine größere Vision integrieren läßt. Aber geschehen ist dies bisher – leider – noch nicht.“[38]

Fragt man Ratzinger, wo die „Grunddifferenz“ seiner Meinung nach aufbricht, so verweist er auf den Punkt, der bereits im Papstbrief anvisiert ist: die Verschiedenheit in der „Grundform des Glaubensaktes“, sofern dieser Glaubensakt bei Luther eine „radikale Personalisierung“ erfahren habe (*sola* fide), während für den Katholiken Glaube „seinem Wesen nach Mitglauben mit der Kirche ist“. „Für den Katholiken ist die Kirche ... im innersten Ansatz des Glaubensaktes selbst enthalten: Nur durch das Mitglauben mit ihr habe ich teil an jener Gewißheit, auf die ich mein Leben stellen kann.“[39]

Diese Grunddifferenz spiegelt sich unmittelbar wider in der verschiedenen Zuordnung von Schrift einerseits und Kirche und kirchlicher Überlieferung andererseits, in der gleichfalls grundverschiedenen Zuordnung von Glaube und Liebe und in der „Dialektik von Gesetz und Evangelium“, die bei Luther die Einheit der Schrift ablöst. Letztlich läßt sich also – meint Ratzinger – der „eigentliche Grundunterschied“ in der Rechtfertigungslehre festmachen: „Luther wußte schon, was er meinte, als er die Rechtfertigungslehre ... als den eigentlichen Trennungspunkt beschrieb.“[40]

Auch Bischof *K. Lehmann* greift im Rückblick auf Luther und von dorther im Blick auf das Verhältnis der Kirchen zueinander die Frage der „Grundverschiedenheiten“ auf und gibt ihr für das gegenwärtige Gespräch vorrangige Bedeutung.[41] Er lokalisiert die „Grunddifferenz“ nicht nur in einem Punkt, sondern eher in einem Feld von Fragen. Auch bei ihm wird, ähnlich wie bei Ratzinger, auf Luthers Personalisierung des Glaubens und seine Ablösung von der Kirche hingewiesen[42]; dem entspricht die strikte Vorordnung des Wortes Gottes vor der Kirche als der ganzen Gemeinschaft des Glaubens mit den ihr eingestifteten Ämtern. Obschon Lehmann auch in der Bestimmung „der Rolle des Menschen bei der Verwirklichung des Heils“ – und damit zusammenhängend: in der Rolle der Menschheit Christi im Erlösungswerk – einen möglichen Grundunterschied sieht[43], lenkt er doch nicht so stark wie Ratzinger auf die Rechtfertigungslehre als den Ort des grundlegend Verschiedenen hin, sondern eher auf die Frage nach der „Kirche und ihren sakramentalen Grundlagen“[44]. Allerdings berührt sich sowohl bei Lehmann wie bei Ratzinger beides sehr eng miteinander.

3. *Die Aufgabenstellung*

Alle referierten Auffassungen laufen darauf hinaus und sind sich darin einig, daß uns gegenwärtig diese Frage nach den „Grundverschiedenheiten“ aufgegeben sei.

Um nur den letzten der erwähnten Theologen noch einmal zu Wort kommen zu lassen:

„Vielleicht ist vor allen einzelnen Ausführungen über Gemeinsamkeiten und Differenzen in diesen oder jenen Themenfeldern die Überlegung noch gewichtiger, ob es zwischen katholischem Glaubensverständnis und der Theologie Luthers irgendwo tiefergreifende Auslegungsunterschiede gibt, die für die einzelnen klassischen Streitpunkte ... erst die Basis abgeben. *Über sie müßte man heute dann in erster Linie sprechen.* Denn sie bilden das Vorzeichen und gleichsam die Klammer, die alle übrigen Ausführungen bestimmen ... *Über diese grundlegende und oft verborgene Differenz müßte man ... heute in erster Linie sprechen.*"[45]

Wenn das tatsächlich die gegenwärtig zwischen Katholiken und evangelischen Christen vorrangige theologische Aufgabe ist, so wäre sie vermutlich unter *vier, vielleicht sogar fünf Hauptaspekten* anzupacken:

A) Die *erste Aufgabe* müßte wohl darin bestehen, den Gedanken des „Grundkonsensus", wie er sich gegen 1980 in einigen Dialogen und bei anderen Gelegenheiten herauskristallisiert hatte und dem Begriff der „Grunddifferenz" oder des „Fundamentaldissenses" gegenübertritt bzw. bewußt entgegengestellt wird, in seiner Herkunft, Anwendung und Bedeutung genauer zu untersuchen.

B) Die *zweite Aufgabe* könnte sich daraus ergeben, daß bislang – wie gezeigt – die „Grundverschiedenheit" z.T. recht verschieden lokalisiert wurde und wird. Soll die neu entstehende Diskussion über eine zwischenkirchliche „Grundverschiedenheit" mehr als nur ein reizvolles theologisches Gespräch sein und ökumenisch zum Tragen kommen, so wäre darum zunächst geboten, zu *mehr Transparenz und Konsonanz* zwischen – zum Teil auch innerhalb – den einzelnen Entwürfen oder Äußerungen zu gelangen. Hier wären ein ausführlicher, die einzelnen Entwürfe vergleichender Rückblick auf die Geschichte des Problems und ein Überblick über die gegenwärtige Diskussionssituation nötig.

C) Eine *dritte Aufgabe* bestände darin zu prüfen, wieweit eine eventuelle Grundverschiedenheit überhaupt *als solche* in Erscheinung tritt und sich artikuliert. Gibt es sie nicht immer noch in Gestalt von Einzeldivergenzen der Art, wie sie in den Dialogen behandelt wurden? In eine solche Richtung würde z.B. die Erfahrung verweisen, daß der beginnende katholisch/lutherische Dialog zwar etwas wie eine „*Grund*verschiedenheit" zwischen den Kirchen thematisierte („Das Evangelium und die Kirche"), in seiner weiteren Durchführung aber nicht anders konnte, als sich sogleich *Einzel*divergenzen (Rechtfertigungsverständnis, Schrift-Tradition-Problematik, Amt, Kirchenrecht, Eucharistie usw.) zuzuwenden.[46] Auch wäre hier zu bedenken bzw. zu prüfen, daß in der gesamten Trennungsgeschichte unserer Kirchen offenbar nie eine „*Grund*divergenz", sondern immer nur „*Einzel*divergenzen", wie der Dialog sie erörtert hat, Gegenstand kirchentrennender Lehrverurteilungen waren. Wie dem auch sei: *Das Verhältnis von Einzeldivergenzen und Grundverschiedenheit in ihrer Verflochtenheit* ist zu untersuchen, wobei auch hier – wie bei aller „Konfessionskunde" – darauf zu achten ist, nicht nur kirchliche Lehre, sondern auch die nicht-lehrhaften Bereiche kirchlichen Lebens mit zu berücksichtigen (Gottesdienst, Frömmigkeit, Struktur, Ethik).

D) Das würde dann zur *vierten,* ökumenisch vielleicht entscheidenden *Aufgabe* führen, nämlich der *Gewichtung einer bestehenden Grundverschiedenheit:* Ist sie eo

ipso kirchentrennend oder nicht? Hier scheinen – wie gezeigt – die Auffassungen untereinander und zum Teil sogar in sich selbst noch widersprüchlich, zumindest unausgeglichen und spannungsvoll zu sein. Es wäre also zu prüfen: Hat eine Grundverschiedenheit kirchentrennende Schärfe oder ist sie Ausdruck dafür, daß es um verschiedene Artikulationen ein und desselben Glaubens geht?

E) Man wird *schließlich* dafür offen sein müssen, daß eine rechte Behandlung der „Grunddifferenz"-Problematik an einem bestimmten Punkt die Einbeziehung der Frage nach Phänomen und Verständnis von Konfession und Konfessionsbildung erforderlich macht.[47]

Ich möchte diese Problemskizze abschließen, indem ich *W. Kasper* zitiere, der vor einiger Zeit den gesamten Problemkomplex („Einzeldissense" – „Einzelkonsense" – „Grundverschiedenheit" – „Grundübereinstimmung") sehr treffend beschrieben und gesagt hat: „Man kann keine dieser Kirchen (d.h. die orthodoxe, katholische und reformatorische) allein von einzelnen Unterscheidungslehren her verstehen, man muß sie als eine Gesamtkonzeption des Christlichen begreifen und die Differenzpunkte ... als geschichtlich wirksam gewordenen Ausdruck einer unterschiedlichen Gesamtsicht verstehen ... Es könnte ... durchaus sein, daß wir heute, nachdem ganze Berge von Mißverständnissen abgebaut und viele, ja die meisten Einzelfragen wenn nicht gelöst, so doch einer Lösung näher geführt worden sind, der eigentlichen Grunddifferenz erst voll ansichtig werden ... Ob die ökumenische Frage damit schwieriger oder leichter geworden ist, läßt sich nicht von vornherein sagen. Die Antwort hängt davon ab, ob sich die unterschiedlichen konfessionellen Grundtypen des Christlichen gegenseitig ausschließen oder ob sie sich gegenseitig ergänzen, wechselseitig durchdringen und schließlich gegenseitig anerkennen können." Kasper schließt sich der letzten Auffassung an, wenn er im Blick auf das Verständnis von Kirche – und hier scheint er in besonderer Weise die Verschiedenheit lokalisieren zu wollen – die orthodoxe Sicht als „eucharistische Ekklesiologie", die reformatorische Sicht als „‚evangelische' Konzeption von Kirche" und die römisch-katholische Sicht als institutionelle Schau von Kirche charakterisiert und zwischen ihnen eine „prinzipielle Konvergenz" sieht.[48]

Harding Meyer

ANMERKUNGEN

1 P. Lengsfeld, Sind heute die traditionellen Konfessionsdifferenzen noch von Bedeutung? in: Una Sancta 1971, S. 28f; J. Moltmann, Welche Einheit? in: Ökumenische Rundschau 1977, S. 287; K. Rahner, z.B.: Scheinprobleme in der ökumenischen Diskussion, in: Schriften zur Theologie, Bd. 13, Zürich/Einsiedeln 1978, S. 66f.

2 An bisherigen Reaktionen seien hier besonders genannt: H. Schütte, Grunddifferenz zwischen evangelischer und katholischer Lehre? in: Theologie – Grund und Grenzen. Festgabe für Heimo Dolch, hrsg. von H. Waldenfels, Paderborn 1982, S. 79-88; H. Meyer, Zur Frage katholisch-evangelischer „Grundverschiedenheiten", in: Katholische Nachrichten Agentur. Ökumenische Information, Nr. 4/1984, S. 5-9; P. Neuner, Der konfessionelle Grundentscheid – Problem für die Ökumene? in: Stimmen der Zeit 9/1984,

S. 591-604; Bischof J. Homeyer, Grußwort bei der 6. Generalsynode der VELKD vom 23.-27.10.1984, in: Kirchlicher Anzeiger für das Bistum Hildesheim, Nr. 17/1984, S. 257-265, bes. 259-262; jetzt auch in: Lutherische Monatshefte 1985/1, S. 26-28; H. Fries, Einheit in Sicht? Die Ökumene 20 Jahre nach dem Konzil, in: Stimmen der Zeit 3/1985, S. 155-157.

Der Schlußbericht der Bilateralen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der VELKD berührt das Problem der Grunddifferenz, ohne näher darauf einzugehen, aber mit dem Hinweis auf notwendige Klärungen: „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament", Paderborn/Hannover 1984 Nr. 80 und Anmerkung 1. In seinem Bericht „Zur Lage der Ökumene nach dem Luther-Jahr" setzt sich P. Manns – aus der Sicht katholischer Lutherforschung – vor allem mit R. Frielings Bestimmung des „Fundamentalkonsenses" auseinander, in: Martin Luther „Reformator und Vater im Glauben", hrsg. von P. Manns, Stuttgart 1985 (Sonderdruck des Berichtes v. P. Manns, S. 18ff).

Auch die Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Budapest (Juli/August 1984) hat in ihrem Bericht über die „Bedeutung der interkonfessionellen Dialoge" auf die Problematik „Grundkonsens – Grunddifferenz" hingewiesen und die Wichtigkeit ihrer Untersuchung, wie das Straßburger Institut es sich vorgenommen hat, betont.

[3] L. Lambinet, Das Wesen des katholisch-protestantischen Gegensatzes, Einsiedeln/Köln 1946.

[4] Bekannt und wirkungsreich ist die Schleiermachersche Bestimmung des Gegensatzes zwischen Protestantismus und Katholizismus (1821/22: Der christliche Glaube, hrsg. von A. Redeker, 7. Aufl. Berlin 1960, Bd. I, § 24, S. 137), der J. A. Möhler – 1832 – seine eigene Bestimmung gegenüberstellt (Symbolik, hrsg. von J. R. Geiselmann, Darmstadt 1958, bes. S. 55f und 48f), dem dann wiederum F. C. Baur antwortet mit seiner Schrift: Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus nach den Principien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe. Mit besonderer Rücksicht auf Hrn. Dr. Möhler's Symbolik, Tübingen 1834. Zu Schleiermacher vgl. z.B. M. Lienhard, La dimension confessionelle de la théologie d'après Schleiermacher, in: RHPR 1980/4, S. 441-451, bes. 445ff.

[5] Vgl. hierzu die bereits angegebene Arbeit von L. Lambinet in ihrem historisch-darstellenden Teil (s.o. Anm. 3). Unlängst gab W. Beinert einen sehr gerafften Überblick über die Geschichte der Frage nach der „Grunddifferenz", in: Konfessionelle Grunddifferenz. Ein Beitrag zur ökumenischen Epistemologie, Catholica 34 (1980), S. 36-61, bes. 39-47. Vgl. ebenfalls den Artikel von P. Neuner, a.a.O. (s.o. Anm. 2), bes. S. 591-597. Auch der Artikel von R. Leuze „Die Frage nach der Wesensbestimmung von Katholizismus und Protestantismus als ökumenisches Problem" (Ökumenische Rundschau 1978, S. 483-496) ist zur Erfassung der Gesamtproblematik interessant und wichtig.

[6] Hier hat vor allem H. Schütte die verschiedenen Entwürfe evangelischer Theologen zusammenfassend dargestellt in seiner Promotionsschrift: Protestantismus: Selbstverständnis, Ursprung, katholische Besinnung, 2. Aufl. Essen 1966, S. 147-254. Vgl. dazu aber auch die beiden bereits zitierten (s.o. Anm. 4) Artikel von W. Beinert und P. Neuner. Im folgenden sollen nur vier Theologen als Beispiele genannt werden.

[7] So z.B. seinen Artikel: Worthafte und sakramentale Existenz. Ein Beitrag zum Unterschied zwischen den Konfessionen, in: Wort Gottes und Tradition, Göttingen 1964, S. 197ff. Vgl. Ebelings „Dogmatik des christlichen Glaubens", Bd. III, Tübingen 1979, S. 307-314.

[8] Das Neue Testament und die Vielzahl der Konfessionen, in: Wort Gottes und Tradition, Göttingen 1964, S. 148.

[9] Regards et réflexions sur la christologie de Luther, in: Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart, hrsg. von A. Grillmeier u. H. Bacht, Bd. III, Würzburg 1954, S. 457-486; bes. 482-486. Congar hat seine These überarbeitet und dabei in ihrer kritischen

Ausrichtung abgeschwächt in: Martin Luther, sa foi, sa réforme, Paris 1983, S. 41ff und 121-133.

10 Das Vorverständnis von Person und die evangelisch-katholische Differenz. Zum Problem der theologischen Denkform, Münster 1965, S. 6 und 46f.

11 Die Zukunft des Martin Luther. Luther, Evangelium und die Katholizität, Münster/Kassel 1977, S. 48; vgl. 50f.
In den Zusammenhang der Versuche, eine katholisch/evangelische Grunddifferenz zu benennen, gehört auch die Gemeinsame Arbeitsgruppe zwischen Vertretern der römisch-katholischen Kirche und des Lutherischen Weltbundes (1965-1966), deren Auftrag es war, Art und Thematik eines künftigen internationalen katholisch/lutherischen Dialogs zu bestimmen. Als bezeichnendes Gesamtthema für diesen Dialog wählte man „Das Evangelium und die Kirche" und wollte damit das jeweils Spezifische und grundlegend Verschiedene im Verhältnis der beiden Partner wenigstens andeuten (vgl. dazu H. Meyer, Luthertum und Katholizismus im Gespräch. Ökumenische Perspektiven, Bd. 3, Frankfurt 1973, S. 11-13).

12 W. Beinert z.B. weist auf diese Veränderung hin (a.a.O. S. 45f).

13 Kardinal Jaeger in einer Einleitung zum Ökumenismus-Dekret (UR), speziell zu Nr. 19 (Die Konzilsdekrete. Über den Ökumenismus, Münster 1965, S. 12).

14 UR 9.

15 UR 11 fordert, den katholischen Glauben „auf eine Weise und in einer Sprache" auszudrücken, „die auch von den getrennten Brüdern wirklich verstanden werden kann". W. Beinert ordnet hier auch die Aussage des Dekrets ein, daß der Hauptunterschied zwischen katholischer Kirche und reformatorischen Kirchen „in der Interpretation der offenbarten Wahrheit" (UR 19) liege (a.a.O. S. 46).

16 Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit. Ein Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschlands, 3. 32 und 4. 33; vgl. 3. 34.

17 Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs, Mainz 1967, bes. S. 935-948; Existentielle und sapientiale Theologie. Hermeneutische Erwägungen zur systematisch-theologischen Konfrontation zwischen Luther und Thomas von Aquin, in: Theol. Lit. Zeitung 92 (1967) S. 731-742.

18 A.a.O. S. 52-61.

19 Überlegungen zum Dokument „Das Herrenmahl", in: ZThK 1981, S. 345ff; besonders 353-356.

20 Es geht um seinen Artikel „Ökumene im Zeichen der Glaubensfreiheit"(Una Sancta 1984/3, S. 178-200; bes. 179-183), sein Buch „Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen" (Göttingen 1984; bes. S. 71-82 und 96-116) und einen bisher letzten Artikel „Ökumene wohin?" (Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, 6/1984, S. 107-114; bes. 109/110). Das hier angeführte Zitat ist aus „Einheit der Christen..., S. 200.

21 „Ökumene im Zeichen...", S. 180.

22 „Einheit der Christen...", S. 108ff.

23 „Ökumene im Zeichen...", S. 181.

24 „Ökumene im Zeichen...", S. 183-191; „Einheit der Christen...", S. 181-201.

25 „Einheit der Christen...", S. 189 und 201.

26 Lutherische Christologie im Streit um die neue Bestimmung von Gott und Mensch, in: Evangelische Theologie 1981, Heft 5, S. 423ff.
Es sei an dieser Stelle auf die interessante und nicht unwichtige Tatsache verwiesen, daß – ähnlich wie J. Baur – auch andere Theologen *eine Grunddivergenz zwischen Reformierten und Lutheranern* meinten feststellen zu müssen, die allen Einzeldivergenzen

zugrunde liegt oder zumindest bleibt, auch wenn alle traditionellen Kontroversfragen zwischen Reformierten und Lutheranern (Abendmahlsproblem; christologische Fragen) überwunden sind.

Bekannt und in den Vorgesprächen zur „Leuenberger Konkordie" oft diskutiert (z.B. M. Lienhard, Die Verwerfungen der Irrlehre und das Verhältnis zwischen lutherischen und reformierten Kirchen, in: Gemeinschaft der reformatorischen Kirchen. Auf dem Weg II. Polis 41, Zürich 1971, S. 148-151) ist die Auffassung von *J.-L. Leuba*. Er schreibt: „Die traditionellen Differenzpunkte sind ja nur Zeichen, und brächte man sie im Gespräch auch alle hinter sich, so hätte man damit die tieferliegenden konfessionellen Gegensätze noch nicht überbrückt." Diese „tieferliegenden Gegensätze" liegen nach seiner Meinung darin, daß für die Wittenberger Reformation „nicht die Autorität der Schrift als solche der Ausgangspunkt war, sondern das hermeneutische Prinzip der Rechtfertigung durch den Glauben", während man in Zürich und Genf vom „Vorrang der Autorität der Schrift vor aller menschlichen Überlieferung" ausging. Die reformiert/lutherische Grunddivergenz liegt also in einer verschiedenen Verhältnisbestimmung der „drei Größen: Heilige Schrift, Kirche und Bekenntnis zueinander" (Die Union als ökumenisch-theologisches Problem, in: Um evangelische Einheit. Beiträge zum Unionsproblem, hrsg. von K. Herbert, Herborn 1967, S. 307 und 296f; vgl. 316).

Etwas Ähnliches wird von *G. Ebeling* zumindest angedeutet: eine Differenz in der „Verhältnisbestimmung von Kirche und Lehre". Er sagt dazu: „. . . mir scheint es in der Tat notwendig zu sein, den entscheidenden Differenzpunkt anzuvisieren, der vielleicht gar nicht im Bannkreis der traditionellen lutherisch-reformierten Lehrunterschiede aufzufinden ist, sondern etwas zu tun hat mit einem verschiedenen Verständnis sowohl der Reformation als auch des sogenannten Modernismus und eben darum mit einem verschiedenen Schriftverständnis" (Die kirchentrennende Bedeutung von Lehrdifferenzen, in: Wort und Glaube, 2. Aufl. Tübingen 1962, S. 167f).

27 Keine romantische Verbrüderung. Mit der Confessio Augustana auf dem Weg zur Einheit, in: Lutherische Monatshefte 1982, Heft 1, S. 23–26; Zitat von S. 24.

28 Die Kirche als Sakrament? ZThK 1983/84, S. 432–457; bes. 433ff. und 443.

29 Vervielfältigter Bericht auf der Generalversammlung des Evangelischen Bundes, 23. September 1983, „Auf ewiglich geschieden und widereinander?", in: Konfessionskundliches Institut des Evangelischen Bundes, Schnelldienst II/1983 (28. September 1983), S. 6.

30 Vorläufige Bemerkungen zur Studie: „Das geistliche Amt in der Kirche", in: Konfessionskundliches Institut des Evangelischen Bundes, Catholica-Schnelldienst I/1981, 6 (vgl. Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, 1981/6, S. 102).

31 Zu den Beziehungen zwischen protestantischen und katholischen Christen, epd-Interview, August 1984, in: epd-Dokumentation 36/1984, 15. In seinem Artikel „Die ökumenische Situation und der Evangelische Bund. Grundkonsens und Grunddissens" sagt er: „Die Zukunft der Ökumene liegt . . . in der Suche nach Kirchengemeinschaft trotz der Grunddifferenz, eben weil der Fundamentalkonsens wesentlicher ist als die konfessionellen Unterscheidungen" (in: Wider die Gleichgültigkeit. Jahrbuch des Evangelischen Bundes XXVIII 1985, S. 145).

32 Katholische Nachrichten Agentur (KNA), Dokumentation Nr. 33, 9. November 1983.

33 Luther und die Einheit der Kirchen. Fragen an Joseph Kardinal Ratzinger, in: Internationale Katholische Zeitschrift, 1983, S. 568–582.

34 Ebd. S. 573.

35 Ebd. S. 570.

36 Ebd. S. 573/574.

37 Ebd. S. 574.

38 Ebd. S. 576/577.

39 Ebd. S. 574–576.

[40] Ebd. S. 576.

[41] Worüber jetzt zu sprechen wäre. Luther und die Einheit der Kirchen heute, in: Herder-Korrespondenz, Dezember 1983, S. 555– 561.

[42] Ebd. S. 559.

[43] Ebd. S. 560.

[44] Ebd. S. 558; vgl. 560.

[45] Ebd. S. 559.

[46] S. o. Anm. 10. Auch die bereits erwähnte Tatsache, daß man bei der Abfassung des Ökumenismusdekretes entgegen dem ersten Textentwurf darauf verzichtete, ein „letztes Prinzip" des Unterschiedes zwischen katholischer Kirche und reformatorischen Kirchen zu benennen und statt dessen einzelne Problemfelder aufzeigte (Christologie und Ekklesiologie, UR 20; Schriftverständnis, UR 21; sakramentales Leben, UR 22; Ethik, UR 23), ist als eine sehr bezeichnende Tatsache mitzubedenken (s. o. Anm. 12).

[47] So sieht es W. Beinert, a.a.O. S. 47 ff.

[48] Das Petrusamt in ökumenischer Perspektive, in: In der Nachfolge Jesu Christi, hrsg. von K. Lehmann, Freiburg 1980, S. 103 f und 113 f.

Unser Glaube – Quelle der Hoffnung

Die dritte europäische ökumenische Begegnung der Konferenz Europäischer Kirchen und dem Rat der Europäischen Bischofskonferenzen in Riva del Garda im Oktober 1984

In einem Weihnachtsbrief war ich dumm genug, etwas über „die beste aller ökumenischen Versammlungen, an der ich je teilgenommen habe", zu schreiben, so daß mich Martin Conway bat, meinen Enthusiasmus näher zu beschreiben.

Erstens war die Konsultation ein bescheidenes und überschaubares Unternehmen. An die hundert Teilnehmer trafen sich für vier Tage, um ein einziges Hauptthema zu diskutieren: das Nizänokonstantinopolitanum von 381, nicht nur als eine Summe des Glaubens vergangener Jahrhunderte, sondern als die zukünftige Hoffnung für Europa.

Zweitens entsprach die versammelte Gemeinschaft kirchlicher – wenn auch nicht menschlicher – Realität; und es war zudem eine gute Gemeinschaft. Die Hälfte der Teilnehmer waren römisch-katholische Bischöfe vom Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE), die andere Hälfte Vertreter von orthodoxen, protestantischen und anglikanischen Kirchen, die Mitglieder in der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) sind. Ökumenische Organisationen wie der Ökumenische Rat der Kirchen und der Britische Kirchenrat (BCC) sind dazu verurteilt, sich solange verstümmelt weiterzuschleppen, bis die römisch-katholische Kirche ihre angemessene Rolle in ihnen spielt – und umgekehrt ist die römisch-katholische Kirche gleichermaßen verloren in ihrem aussichtslosen Versuch, für die ganze Christenheit zu sprechen, ohne daß wir übrigen daran beteiligt sind. Die sonst übliche Atmosphäre von Unwirklichkeit fehlte in Riva.

Man sollte sich zudem ins Gedächtnis rufen, daß die europäische Ebene der KEK (im Gegensatz zur britischen oder zur Weltebene) die einzige ist, auf der die Orthodoxen adäquat vertreten sind und sich nicht als Minorität fühlen müssen. Auf dieser Konferenz wurde außerdem ein Thema behandelt, in dem sie sich zu Hause fühlen konnten und unbefangen ihren Beitrag leisteten. Auch der Einfluß der Kirchen in der Zweiten Welt – der Sowjetunion und Osteuropas – ist auf der europäischen Ebene ebenfalls bedeutend; und sprachlich gesehen ist sie bei weitem die interessanteste. Während Englisch auf britischen und Weltkonferenzen immer vorherrscht, gab es in Riva eine gesunde Mischung von Französisch, Deutsch und Englisch und hin und wieder etwas Russisch und Italienisch; und es gab im Gottesdienst genügend Schweigen – Gottes Esperanto. Mit Hilfe sehr kompetenter Dolmetscher erlebten wir auf der Sprachenebene die Verschiedenheit der Einheit.

Sicherlich war der Umfang der Thematik verhältnismäßig begrenzt, aber die Diskussionen machten an Tiefe wett, was ihnen an Breite fehlte. Es war wie bei Schustern, die sich wieder erleichtert ihrem Leisten zuwandten – Bischöfe und Theologen, gemeinsam gewillt, ihre Arbeit lieber einigermaßen gut, als einigermaßen schlecht zu machen.

Und die Arbeit war gut vorbereitet worden. Das Vorbereitungsdokument war bereits der *achte* Entwurf. Trotzdem gab es noch genug zu diskutieren – keine Angst vor verlegener Stille; aber am Ende hatte man sich die Frustration erspart, auf Gebieten gegen die Zeit arbeiten zu müssen, in denen noch kaum Vorarbeit geleistet war.

Ein Grund für die so sorgfältige Vorbereitung war, daß die Verantwortlichen von CCEE und KEK genau wußten, was auf dem Spiele stand. Riva war die dritte in einer Reihe von Begegnungen. Chantilly (1978) als erste hatte den Elan der Wiederentdeckung gehabt. Erstaunlich genug, denn zum erstenmal seit den großen Schismen im 11. und 16. Jahrhundert waren sich Vertreter von allen wichtigen Kirchen Europas begegnet. Bei der zweiten Begegnung in Løgumkloster (1981) war Neuheit allein nicht mehr genug; und offen gesagt, es war kein großer Erfolg. Die dritte Begegnung konnte entweder die Serie fortsetzen oder sie unterbrechen. Riva war ein Höhepunkt nach einer nur mäßigen Konferenz; und es ist etwas Soteriologisches und nicht nur Meteorologisches in diesem Muster.

Indem man sich für das Trienter Etschland und einen Hauptgottesdienst in der Kathedrale von Trient entschied, ging man beträchtliche Risiken ein. Trient ist nicht nur der Name eines Ortes. Er enthält gefährlich schrille und verhaltene Töne für Katholiken und Protestanten, die offenbar wurden, als wir die Bedeutung dieses Ortes für uns zu erklären versuchten. Evangelische Minderheitskirchen im romanischen Europa waren besorgt gewesen, daß ihre Delegierten in Trient klein beigeben würden. „Tridentinische" Katholiken wiederum fürchteten um die Profanierung dieses heiligen Ortes. Aber wieder einmal zeigte sich, daß ein Risiko um der Versöhnung willen gerechtfertigt war. Und als der letzte Akt des Gottesdienstes in der Kathedrale stattfand, unter demselben Kreuz, das auch über der Versammlung „präsidiert" hatte, weinten alte Männer, und Frauen und Kinder tanzten in den Straßen. Wir befanden uns immerhin in Italien, in Trient und nicht in Kent.

Es ist nicht möglich, die Teilnahme der Ortskirchen am Erfolg der Konferenz zu überschätzen. Überall, in Riva selbst, in Trient, in Rovereto und in hundert Dör-

fern, wo wir am Sonntag predigten, wurden wir mit großartiger Herzlichkeit und Freude empfangen. Ökumene hat hier noch etwas von erfrischender Neuheit und dem Reiz der Entdeckung an sich. Im Trienter Gebiet ist die christliche Welt noch in Ordnung; der Erzbischof ist der (Gott)Vater der Region – und wenn Vater sich umdreht, drehen sich alle um. Glücklicherweise – und durch die Gnade Gottes – dreht sich Vater in die richtige Richtung. Alle lieben Erzbischof Alessandro Gottardi so sehr, daß, wenn er ihnen sagt, die Protestanten zu lieben, sie es auch tun. Vielleicht wäre doch noch etwas zugunsten eines ökumenischen Paternalismus zu sagen!

Das Trienter Etschland ist Grenzgebiet, wo die Berge aus der Ebene aufsteigen und das deutschsprachige Zentraleuropa dem italienischen Süden begegnet. Das ist der Grund, warum das Konzil im 16. Jahrhundert hier stattfand. Deutsche Bischöfe brauchten das Heilige Römische Reich deutscher Nation nicht zu verlassen und die Italiener nicht die Alpen zu überqueren. Zur Zeit der Völkerwanderung zogen die Goten und Langobarden hier entlang. Dürer, Luther, Händel und Goethe machten ihre „italienische Reise". Es ist der Treffpunkt von Kulturen und Nationen – das Galiläa von Italien. Selbst der Tourismus spielt eine Rolle als Öffnung des Hinterlandes für den Ökumenismus, indem Tausenden von Urlaubern, die überwiegend Lutheraner sind, während des Sommers Gottesdienste angeboten werden; und das Teilen von Kirchen wie die Gastfreundschaft führen zum Kennenlernen, zu gegenseitigem Respekt und Freundschaft. Im Ersten Weltkrieg kämpfte das Volk für Österreich gegen ein neuerlich vereintes Italien. Während des Zweiten Weltkrieges kämpfte man für Italien, zuerst gegen die Aliierten, nach 1943 gegen die Deutschen und zu Zeiten jede kleine Gruppe für sich im Partisanenkrieg. Sie kennen inzwischen beides aus Erfahrung: die Sinnlosigkeit des Krieges und die Realität der Versöhnung. So war das Bekenntnis zum Frieden in Rovereto – mit Gebeten für die Gefallenen aller Nationen und dem Läuten einer einzelnen Glocke, gegossen aus dem Metall unbrauchbar gewordener Waffen – ein zutiefst bewegender Akt, ohne die Hohlheit von reiner „Friedens- und Freundschafts"-Rhetorik.

Dies sind einige Faktoren, die die Begegnung in Riva so ungemein wertvoll machten. Sie hatte nicht den begeisternden Schwung und die Vielfalt von z. B. Vancouver, aber in ihrer bescheidenen und mehr begrenzten Art auf örtlicher Ebene war sie ein Erfolg. Sie befaßte sich treulich mit einem rein europäischen Ausdruck des Glaubens, wie er einst den Heiligen überliefert wurde, so daß wir wohl in Anspruch nehmen können, daß dies das Evangelium ist, wie es sich in unserer Kultur darstellt. Ob unsere Kultur auch für andere gelten sollte, ist allerdings eine andere Sache.

John Arnold

Auf dem Weg zu einer evangelisch/alt-katholischen Eucharistie-Vereinbarung

Bilaterale Gespräche zwischen den Kirchen sind oft langwierige Unternehmungen. Der Band „Dokumente wachsender Übereinstimmung" umfaßt mit 700 Seiten allein die Ergebnisse von Kommissionsgesprächen, die zwischen 1964 und 1982 stattfanden.[1] Diese große Arbeit hat in vielen Fällen Annäherungen in einzelnen Punkten der Lehre erleichtert; oft wurde aber in konkreten Beziehungen der Kirchen wenig geändert, vor allem dort, wo die wirklich schmerzhaften Gebiete ausgeklammert wurden: Trennung am Tisch des Herrn, konfessionsverschiedene Ehen, konfessionelles Verständnis der „Sonntagspflicht" u.a.m.

Die Evangelische Kirche in Deutschland und die Alt-Katholische Kirche in Deutschland sind einen anderen Weg gegangen: ganze zwei Schreibmaschinenseiten füllt der anschließend wiedergegebene Text, der den Mitgliedskirchen der EKD und der AKD zur Annahme vorgeschlagen wird und eine gegenseitige Einladung zur Feier der Eucharistie theologisch begründet. Er entstand in zwei Sitzungen der Kommission am 18. bis 19. Dezember 1984 und am 28. bis 29. März 1985 und einer des Redaktionsausschusses am 28. Februar 1985.

Unter diesen Umständen wäre vielleicht jemand versucht, den Verfassern des Textes Leichtfertigkeit vorzuwerfen. Ein solcher Vorwurf kann aber leicht entkräftet werden. Es handelt sich um Kirchen, die sich seit über hundert Jahren kennen und seit langem auf verschiedenen Gebieten zusammenarbeiten: in der Aktion „Brot für die Welt", in der Diakonie, im Angebot von Gottesdienstträumen, z.T. im Religionsunterricht. Die „Verständigung mit den protestantischen Kirchen" gehörte zu den angenommenen Zielvorstellungen des 1. Alt-Katholiken-Kongresses von München im Jahr 1871.[2] Insofern war der theologische Dialog schon lange fällig.

Die Kommission bestand ihrerseits aus den leitenden Bischöfen der EKD, der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in Deutschland, der Arnoldshainer Konferenz und der AKD mit ihren theologischen Beratern.

Schließlich hatten verschiedene theologische Gespräche den Weg vorbereitet: Konvergenztexte von Lima, Anglikanisch-Lutherische Gespräche in USA und Europa sowie Gespräche der Alt-Katholischen Kirche mit der Evangelischen Michaelsbruderschaft und der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern.[3] So konnte sich der Text auf das Wesentliche konzentrieren. Auch die altkirchlichen Texte sind knapp; sie haben die Einheit der Kirche über Jahrhunderte bezeugt und gesichert.

Die vorgeschlagene Vereinbarung ist nüchtern. Sie stellt wesentliche Übereinstimmung in den vier Bereichen fest, die die Einheit der alten Kirche kennzeichneten: die heilige Schrift, das Glaubensbekenntnis, die Sakramente und das Amt. Auf dieser Grundlage wird eine gegenseitige Einladung zur Teilnahme an der Feier der Eucharistie ausgesprochen. Das ist noch keine volle Einheit, auch noch keine „Interkommunion" im klassischen Sinn, sondern jeweils eine Einladung, deren Annahme ein verantwortungsvoller Schritt für den einzelnen Gläubigen bleibt.

Darum ist eine genaue Beschäftigung mit dem Wortlaut der Vereinbarung auch auf der Ebene der Gemeinden wichtig. Einige ergänzende Erklärungen mögen zum Verständnis des Textes beitragen:

Heilswerk Gottes: Im ersten Absatz bekennen sich die Kirchen zu Gott dem Schöpfer, der seinen Sohn als Herrn und Erlöser und den Heiligen Geist als Lebensspender sendet. Der Primat Gottes des Vaters im Heilswerk wird dabei deutlich. Die Erwartung der Wiederkunft des Herrn als Vollendung der Kirche und Beginn der neuen Schöpfung kommt im Schluß des Absatzes zum Ausdruck.

Glaubensquellen: Einige weniger wichtige Fragen wurden besprochen, ohne sie im zweiten Absatz auszuformulieren: die Stellung der „deuterokanonischen" Schriften des Alten Testamentes, die für die Alt-Katholische Kirche zur Schrift gehören, aber nicht den gleichen Wert wie die Schriften des hebräischen Kanons haben; der Zusatz „filioque" im Glaubensbekenntnis, der von der Alt-Katholischen Kirche als unrechtmäßig angesehen wird; das sog. „Athanasianische" Glaubensbekenntnis, das in alt-katholischer Sicht kein ökumenisches Bekenntnis ist. Bedeutend ist die Erklärung der Übereinstimmung auf dem Boden der trinitarischen und christologischen Lehre der vier großen altkirchlichen Konzile. Diese wurden lange im Abendland als die Grundlage der Einheit der Kirche angesehen.[4] Die Alt-Katholische Kirche erkennt die sieben altkirchlichen Konzile als ökumenisch an, erklärte aber schon in den Verhandlungen mit der Anglikanischen Kirche im Jahr 1931, daß sie die vier ersten Konzile als die wichtigsten und die Entscheidung des siebten mehr als eine Frage der Disziplin als der Lehre ansieht.[5] Die festgestellten Unterschiede sind nicht so gravierend, daß dadurch die eucharistische Gastbereitschaft in Frage gestellt wäre.

Rechtfertigung und Heiligung: Der Kern der paulinischen Lehre wird in zwei dem anglikanisch-lutherischen Dialog entnommenen Sätzen ausgedrückt.[6] Die Alt-Katholische Kirche hat sich schon in den Bonner Unionskonferenzen 1874 von der römisch-katholischen Lehre des Verdienstes distanziert. Andererseits erklärten die alt-katholischen Teilnehmer zu der gewählten Formulierung, daß nach alt-katholischem Verständnis „der durch die Liebe wirksame Glaube, nicht der Glaube ohne Liebe, das Mittel und die Bedingung der Rechtfertigung des Menschen vor Gott ist" (These 5 der Bonner Unionskonferenzen).[7] Die evangelischen Mitglieder erklärten, daß diese Auslegung ihnen keine Schwierigkeiten bereitete.

Taufe: Der vierte Absatz stellt fest, daß der Auftrag, der Welt das Heil zu bringen, der Kirche als ganzer gegeben worden ist. Die Befähigung zu diesem Dienst wird in der Taufe empfangen. Die Aussagen über die Form der Taufe und ihre Wirkungen einschließlich des allgemeinen Priestertums sind zwischen beiden Kirchen unbestritten. Nicht besprochen wurden die Fragen, die sich im Zusammenhang mit der Konfirmation bzw. Firmung ergeben.

Amt: Die apostolische Sukzession der ganzen Kirche und auch des Amtes als Ganzes werden von beiden Seiten anerkannt. Die wesentlichen Funktionen des besonderen Amtes: Verkündigung, Leitung des Gottesdienstes und Führung der Kirche werden ausdrücklich genannt. Der Zusammenhang mit der Gesamtheit der Gläubigen wurde in der Alt-Katholischen Kirche durch die bischöflich-sydonale Ordnung wiederhergestellt und ist darum auch der alt-katholischen Seite wichtig.

Aus vorwiegend historischen Gründen ist in den reformatorischen Kirchen Deutschlands (im Gegensatz z. B. zu Schweden) die Fortführung des Bischofsamtes unterbrochen worden; die Leitungsfunktionen wurden damals den Landesherren übertragen. Zum theologischen Verständnis dieses Vorganges ist auch zu berücksichtigen, daß im Spätmittelalter die Bischöfe oft selbst Landesherren waren und daß der Unterschied zwischen Priestern und Bischöfen in dieser Zeit theologisch undeutlich wurde.

Auch wenn diese historische Entwicklung des Amtes in den evangelischen Kirchen nach alt-katholischer Auffassung einen Mangel darstellt, sind die alt-katholischen Teilnehmer überzeugt, daß das Amt der evangelischen Kirchen kirchliche Wirklichkeit hat und die von ihm verwalteten Sakramente nicht für „ungültig" erklärt werden können. Diese Übereinstimmung begründet den jetzigen Schritt. In diesem Punkt sind weitere Gespräche gewünscht worden, die zu einer weiteren Annäherung führen könnten.

Eucharistie: Auch hier wurde Übereinstimmung in den wesentlichen Auffassungen festgestellt: Jesus Christus schenkt seinen Leib und sein Blut im Mahl des neuen Bundes.

Die Wiedergewinnung eines entfalteten Eucharistiegebets ist in den evangelischen Kirchen im Gange. Dieses wurde von der alt-katholischen Seite ausdrücklich begrüßt, ganz besonders im Hinblick auf die Herabrufung des Heiligen Geistes (Epiklese): sie macht deutlich, daß die Kirche den Auftrag Christi nur in der Kraft des Heiligen Geistes erfüllen kann, der frei bleibt und um den nur zuversichtlich gebeten werden kann. Für die Altkatholiken, die die Einladung zur evangelischen Abendmahlsfeier annehmen, wird es wichtig bleiben, festzustellen, ob der Leiter der Feier ordiniert ist. In den jetzigen Ordnungen der evangelischen Kirchen geschieht die Ordination erst nach der Vikariatszeit, so daß im Unterschied zu den katholischen Kirchen die evangelischen Vikare nicht ordiniert sind.

Der Umgang mit den nach der Eucharistiefeier übrigbleibenden Gaben soll dem Glauben angemessen sein, daß der Herr selbst sich in der Feier unter diesen Zeichen schenkt, wie der Text es feststellt. Auch darauf wurde in der Kommissionsarbeit hingewiesen.

Der Text der Vereinbarung ist inzwischen allen evangelischen Landeskirchen und dem Katholischen Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland zur Annahme vorgelegt worden. Die Alt-Katholische Pastoralkonferenz hat am 9. Mai 1985 und die Alt-Katholische Synode am 27. Mai 1985 jeweils mit nur einer Stimmenthaltung der Vereinbarung zugestimmt. Inzwischen ist auch in Österreich ein ähnlicher Prozeß im Gange.[8]

Wenn alle beteiligten Kirchen die Vereinbarung annehmen würden, könnte ein Prozeß beginnen, der helfen würde, die Kluft zwischen der evangelischen und der katholischen Christenheit zu überbrücken. Insofern hat dieser Schritt über die Grenzen der beteiligten Kirchen hinaus eine große, hoffentlich fruchtbringende Bedeutung.

Christian Oeyen

1 Hrsg. v. H. Meyer / H. J. Urban / L. Vischer, Paderborn-Frankfurt a. M. 1983. Älter ist nur das Interkommunionsabkommen zwischen der Anglikanischen und der Alt-Katholischen Kirche, das 1931-32 abgeschlossen wurde, aber wiederum nur zwei Seiten des Buches füllt.

2 U. Küry, Die Altkatholische Kirche, Stuttgart-Frankfurt a. M., ^{3}1983, S. 451. Schon 1863 hatte sich I. von Döllinger für die Wiedervereinigung der evangelischen und der katholischen Kirche in Deutschland ausgesprochen: Kleinere Schriften, Stuttgart 1890, S. 161-196.

3 Vgl. Berichte der Anglikanisch-Lutherischen Europäischen Kommission, Lutherischer Weltbund, Genf 1983 (2 Hefte); Erklärung der Evangelischen Michaelsbruderschaft von Juni 1968, in: U. Küry, a.a.O. S. 465f; Memorandum der Alt-Katholisch-Evangelisch-Lutherischen Arbeitsgruppe zum Thema „Das kirchliche Amt", Nürnberg 20. Oktober 1984 (Dokument II).

4 Vgl. den Beitrag von Y. Congar in: Le Concile et les Conciles, Chevetogne, Paris 1960, S. 75-109.

5 Vgl. das Protokoll in: Küry, a.a.O. S. 475.

6 Vgl. Bericht der Anglikanisch-Lutherischen Europäischen Kommission über die Sitzung von Helsinki 1982, a.a.O. Nr. 20-21, S. 9f.

7 Vgl. die Thesen 5-7 der I. Bonner Unionskonferenz, in: Küry, a.a.O. S. 463.

8 Vgl. Altkatholische Kirchenzeitung, Wien, 20 (1985), Nr. 4, April 1985, S. 5.

Dokument I

Vereinbarung über eine gegenseitige Einladung zur Teilnahme an der Feier der Eucharistie

Eine vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland in Absprache mit der Arnoldshainer Konferenz und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands einerseits und vom Katholischen Bistum der Altkatholiken in Deutschland andererseits gebildete gemeinsame Gesprächskommission hat den nachfolgenden Text einer Vereinbarung zur gegenseitigen Einladung zum Heiligen Abendmahl erarbeitet:

1. Gemeinsam bekennen die beteiligten Kirchen Gott den Schöpfer des Himmels und der Erde, der seinen Sohn Jesus Christus als Herrn und Erlöser gegeben hat und uns durch den Heiligen Geist Anteil an seinem Leben schenkt. Sie warten auf die Wiederkunft ihres Herrn, der seine Kirche zur Vollendung führt und alles neu schaffen wird.

2. Sie halten am Kanon der heiligen Schrift fest und bekennen den Glauben, wie er im apostolischen und im nicänisch-konstantinopolitanischen Bekenntnis bezeugt ist. Sie stehen auf dem Boden der trinitarischen und christologischen Lehre der großen Konzilien von Nicäa, Konstantinopel, Ephesus und Chalkedon.

3. Gemeinsam bekennen sie: Wir werden vor Gott als gerecht erachtet und gerecht gemacht allein aus Gnade durch den Glauben aufgrund des Heilswerkes unseres Herrn Jesus Christus und nicht aufgrund unserer eigenen Werke und Verdienste. Die Kirche ist daher die Gemeinschaft gerechtfertigter Sünder, die durch den Heiligen Geist dazu befähigt werden, ein Leben des Dienstes für alle Menschen und des Lobes Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, zu führen.

4. Gemeinsam bekennen sie, daß der gekreuzigte und auferstandene Herr unter der Verheißung seiner Gegenwart der Kirche den Auftrag gibt, Gottes Heil der Welt zu bringen.

Sie bekennen die eine Taufe, die im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes mit Wasser vollzogen wird. In ihr schenkt der dreieinige Gott dem der Sünde und dem Tode verfallenen Menschen neues Leben und gliedert ihn in sein Volk ein.

Durch die Taufe hat der Herr allen Gläubigen Anteil an seiner Sendung und an seinem Priestertum gegeben und sie mit einer Fülle von Geistesgaben ausgestattet, damit die Verkündigung des Evangeliums und die Auferbauung der Kirche durch alle Zeiten weitergeht.

5. Sie bewahren den aus der Sendung der Apostel hervorgehenden Dienst des besonderen Amtes, das der Herr seiner Kirche gegeben hat. Dieses Amt trägt mit der Gesamtheit der Gläubigen ständig und öffentlich Sorge für die Verkündigung des Evangeliums, die Verwaltung der Sakramente und für die Leitung und die Einheit der Kirche. In dieser Kontinuität mit den Aposteln und ihrer Verkündigung wird die reine apostolische Lehre und die rechte Verwaltung der Sakramente gewahrt.

6. Sie feiern die Eucharistie, das von Jesus Christus eingesetzte Mahl des neuen Bundes, in dem er seinen Leib und sein Blut unter den sichtbaren Zeichen von Brot und Wein der Gemeinde schenkt. In dieser Feier erfährt die Gemeinde Gottes Liebe in Jesus Christus, verkündet den Tod des Herrn und preist seine Auferstehung, bis er wiederkommt und sein Reich zur Vollendung bringt. Dies findet seinen Ausdruck im Eucharistiegebet, in dem der Einsetzungsbericht mit dem Dank an den Vater, dem Gedächtnis des Heilswerkes Christi (Anamnese) und der Anrufung des Heiligen Geistes (Epiklese) verbunden ist.

Gemäß der Lehre der beteiligten Kirchen wird die Eucharistiefeier von Ordinierten geleitet. Gemeinschaft im Herrenmahl verpflichtet die Kirchen, darauf zu achten, daß die Praxis dieser Lehre entspricht.

Die beteiligten Kirchen halten einen angemessenen Umgang mit den nach der Feier übrigbleibenden Gaben für geboten.

Die bisher festgestellten grundlegenden Übereinstimmungen erlauben uns, die Glieder unserer Kirchen gegenseitig zur Teilnahme an der Eucharistie einzuladen.

Durch diese Einladung wollen die beteiligten Kirchen dem Gebot Jesu Christi gehorsam sein, daß seine Kirche einig und eine sei. Indem sie ein Zeichen dieser Einheit setzen und einen Schritt auf diese Einheit hin tun, bezeugen sie vor aller Welt den dreieinigen Gott als den einzigen Herrn.

Die Kommission bittet die beteiligten Kirchen, auf der Grundlage der vorstehenden Vereinbarung der gegenseitigen Einladung zur Teilnahme an der Feier der Eucharistie zuzustimmen. Sie stellt fest, daß die in den beteiligten Kirchen vorhan-

denen Ordnungen für die Ausübung des pfarramtlichen Dienstes und des Gemeindelebens in Geltung bleiben.

Hannover, den 29. März 1985

Von evangelischer Seite: Landesbischof D. Eduard Lohse, Hannover; Bischof Dr. Hans-Gernot Jung, Kassel, Bischof D. Karlheinz Stoll, Schleswig; Prof. Dr. Gottfried Seebaß, Heidelberg; Präsident Dr. Hartmut Löwe, Hannover; Oberkirchenrat Manfred Kießig, Hannover; Dr. habil. Jan Rohls, München; von altkatholischer Seite: Bischof Josef Brinkhues, Bonn; Dekan Dr. Sigisbert Kraft, Karlsruhe (inzwischen zum Nachfolger von Bischof Brinkhues gewählt); Prof. Dr. Christian Oeyen, Bonn; Dekan Konrad Liebler, Nürnberg; Dekan Edgar Nickel, Freiburg; Pfarrer Bernhard Heitz, Rosenheim; als Mitarbeiter Pfarrer Dr. Michael Dömer, Frankfurt/M.

Dokument II

Memorandum

der alt-katholisch/evangelisch-lutherischen Arbeitsgruppe in Bayern zum Thema:

DAS KIRCHLICHE AMT

Begründung

Gottes Sendung, der Welt Heil zu bringen, gibt der auferstandene Herr als Auftrag unter der Verheißung seiner Gegenwart an seine Gemeinde weiter.

Mit dem einmaligen Apostelamt hat er die Zwölf betraut.

Die Sendung dauert an. Damit die Verkündigung des Evangeliums und die Auferbauung des Leibes der Kirche durch alle Zeiten weitergeht, hat er allen Gläubigen durch die Taufe Anteil an seiner Sendung und an seinem Priestertum gegeben und sie mit einer Fülle von Geistesgaben dazu ausgestattet.

Für diese Sendung braucht die Kirche Personen, die öffentlich und ständig dafür verantwortlich sind, daß der Auftrag des Herrn erfüllt wird. Das Amt solcher Gläubigen, die vom Herrn mit dazu nötigen Geistesgaben ausgestattet sind und seit der ersten Zeit ordiniert wurden, ist für das Zeugnis und Leben der Kirche von grundlegender Bedeutung.

Ordination

Jesus Christus ist das Haupt der Kirche. Er bewegt Menschen durch den Heiligen Geist, beruft sie zum Amt, stärkt ihren Glauben und rüstet sie mit den Gaben des Heiligen Geistes aus. Die zu dieser Berufung ja sagen, prüft die Kirche und nimmt sie an. Sie vollzieht die Ordination durch Handauflegung und Gebet durch ordi-

nierte Bevollmächtigte. Die Ordination ist im Willen des Herrn und im Handeln der Kirche begründet, nicht allein in der jeweiligen Person, die ordiniert.

Die Ordination ist einmalig und nicht wiederholbar.

Der Dienst des Ordinierten

Das Amt des Ordinierten ist Dienst an der Gemeinde (Mt 23,8f), auch und gerade dann, wenn er den Herrn als Verkündiger seiner Botschaft repräsentiert (Lk 10,16; 2Kor 5,10), wenn er im Hören auf Christus das Wort Gottes lehrt und auslegt, die Feier der Sakramente leitet und Vergebung zuspricht („binden und lösen"). In beiden Kirchen wird die Sakramentsfeier grundsätzlich nur von Ordinierten geleitet. Zur Gemeindeleitung und Seelsorge gehört auch, die verschiedenen Dienste und Geistesgaben in der Gemeinde zu koordinieren, Mitarbeit aller zu fördern und der Einheit untereinander sichtbaren Ausdruck zu geben.

Formen des ordinierten Amtes

Das kirchliche Amt stellt sich in der nachapostolischen Zeit als Diakonat, Presbyterat und Episkopat dar.

Die Alt-Katholische Kirche hat die Drei-Ämter-Ordnung beibehalten. Sie betont den Zusammenhang von Funktion und Ordination je für die drei Aufgliederungen.

In der Evangelisch-Lutherischen Kirche sind die Funktionen dieser drei Ämter – trotz anderer Auffächerungen – im wesentlichen erhalten geblieben. Sie betont im Hinblick auf die Apostolizität und Katholizität, ein theologisch begründetes Pfarrer- und Bischofsamt festgehalten zu haben und festzuhalten im Sinne des weitergehenden Auftrags.

Beide Kirchen sehen in ihrer Auffassung vom Wesen und Auftrag des Amtes eine weitgehende Übereinstimmung.

Das Bischofsamt hatte im Laufe der Geschichte stark monarchische Züge angenommen. Im Zuge kirchlicher Erneuerung aus dem Geist des Evangeliums und der alten Kirche hat sowohl die Evangelisch-Lutherische als auch die Alt-Katholische Kirche Aufgaben, die die Bischöfe an sich gezogen hatten, wieder synodalen Gremien zurückgegeben.

Apostolische Sukzession

Die Kirche lebt in Kontinuität mit den Aposteln und ihrer Verkündigung (Lima).

In unseren beiden Kirchen hat das inhaltliche Verständnis der apostolischen Sukzession („Kontinuität in den bleibenden Merkmalen der Kirche der Apostel" – Lima) den Vorrang.

Die *Alt-Katholische Kirche* hält dankbar an der bischöflichen Sukzession fest, weil sie darin die Kontinuität sowohl des Glaubens als auch der Glaubenden besonders deutlich und sichtbar zum Ausdruck gebracht weiß. Für sie hat das Bischofsamt gesamtkirchliche Funktionen übernommen, die im Neuen Testament von den Aposteln, Propheten und Lehrern ausgeübt wurden. Darum ist für sie dieses Amt nicht einfach mit den neutestamentlichen Episkopen identisch.

Sie erhofft, daß im Zuge konkreter Schritte zur kirchlichen Gemeinschaft bei der Einsetzung von Bischöfen die Praxis der gegenseitigen Handauflegung als Zeichen sichtbarer Gemeinschaft beider Kirchen in der apostolischen Sukzession aufgenommen wird.

Die *Evangelisch-Lutherische Kirche* stellt fest, daß die apostolische Sukzession des kirchlichen Amtes durch die Reformation nicht aufgehoben ist. Die Reformatoren mußten mit der Tatsache fertig werden, daß die bischöflichen Träger des Amtes nicht taten, was ihres Amtes war. Daraus ergab sich für sie die konsequente Rückbindung des kirchlichen Amtes als Dienst (ministerium) an seinen Auftrag der Wortverkündigung, Sakramentsverwaltung und des Schlüsselamtes. Damit ist für die Evangelisch-Lutherische Kirche die Autorität des Amtes in der mit dem Auftrag enthaltenen Verheißung begründet. Unter Berufung auf die Gleichsetzung von Bischof und Presbyter in Tim 1,5.7 und Apg 20,17 + 28 gibt es für sie nur das eine Amt, das nicht verschiedene Stufen hat, wohl aber verschiedene Funktionen ausüben kann. Daher gibt es für sie auch nur eine Ordination zum kirchlichen Amt, während die Übernahme besonderer Funktionen, darunter auch das Bischofsamt, als Installation bzw. als Einführung vollzogen wird.

Frauenordination

Die Frage der Ordination von Frauen wird in beiden Kirchen noch unterschiedlich beantwortet. An der theologischen Aussage über das Amt ändert dies nichts (vgl. die Situation der alt-katholischen/anglikanischen Kirchen in dieser Frage).

Folgerungen

In der Auffassung vom kirchlichen Amt stellen wir eine weitgehende Übereinstimmung fest. Mehr noch stimmen die beiden Kirchen in der Lehre von Taufe und Eucharistie überein. Das rechtfertigt die bereits praktizierte Gemeinschaft (s. anliegender Auszug aus dem Protokoll der Arbeitsgruppe vom 15.4.1982) beider Kirchen einschließlich eucharistischer Gastbereitschaft.

Wir bitten beide Kirchenleitungen, das hohe Maß an bestehender Gemeinschaft und theologischer Übereinstimmung offiziell zur Kenntnis zu nehmen und konkrete Schritte zur Kirchengemeinschaft zu tun.

Alt-katholisch/evangelisch-lutherische Arbeitsgruppe in Bayern:
— Dekan i.R. Bernhard Bödefeld, Germaringen;
— Dekan Konrad Liebler, Nürnberg;
— Pfarrer Bernhard Heitz, Rosenheim;
— Pfarrer Dieter Knickenberg, Friedberg;
— Professor Dr. Christian Oeyen, Bonn;
— Dekan Richard Herold, Pappenheim;
— Prodekan Reinhard Dobbert, Nürnberg;
— Pfarrer Helmut Jehle, Kaufering;
— Professor Dr. Reinhard Slenczka, Erlangen.

Nürnberg, 20. Oktober 1984

Die Religiöse Gesellschaft der Freunde zur Zeit der NS-Diktatur

Am 7. Januar 1985 ist im Rathaus Tiergarten, Berlin, eine Ausstellung unter dem Titel: „1933 Tiergarten 1945" eröffnet worden. Diese Ausstellung zeigte eine Dokumentation und eine fotografische Schilderung von Widerstand und Verfolgung während der Zeit der NS-Diktatur und legte besonderen Nachdruck auf die Ereignisse im Bezirk Tiergarten, Schauplatz des Volksgerichtshofs, des Eichmann-Referats, der Hinrichtungsstätte Plötzensee, des Deportationsbahnhofs Putlitzerstraße und anderer Machenschaften des Dritten Reiches. Zur Eröffnung durch den Bürgermeister des Bezirks Tiergarten, Hans Martin Quell, waren acht ehemals verfolgte Zeitzeugen und zwei Teilnehmer der damaligen Quäkerhilfsarbeit als Gäste des Regierenden Bürgermeisters von Berlin eingeladen. Die nachfolgenden Absätze sind eine Ergänzung eines kurzen Beitrags, der seitens der Quäker bei dieser Gelegenheit vorgetragen wurde.

Die Religiöse Gesellschaft der Freunde, besser bekannt als Quäker, ist eine eigentümliche Erscheinung der späten Reformationszeit Englands gewesen und hat von Anfang an besonderen Wert auf die unmittelbare Beziehung des einzelnen zu Gott und, in Zusammenhang damit, auf die Praxis der schweigenden Andacht gelegt. Obwohl die Quäkerbewegung aus geschichtlichen Gründen hauptsächlich auf angelsächsischem Boden Wurzel gefaßt hat, hat sich trotzdem in vielen anderen Ländern, darunter Deutschland, ein unabhängiger Zweig der Quäker gebildet.

Kurz nach Beendigung des Ersten Weltkriegs wurde von den Quäkern in Berlin ein Büro in der Prinz-Louis-Ferdinand-Straße eröffnet. Dieses Büro sollte als Verbindungsstelle zwischen Deutschland, Großbritannien und Amerika dienen, eine Art Quäkerbotschaft im Rahmen der wachsenden Möglichkeiten für die Verständigungsarbeit und die Verbreitung einer religiösen Weltanschauung nach Auffassung der Quäker. Eine fundamentale Überzeugung der Quäker war nämlich die, daß alle Menschen, ohne Rücksicht auf Rasse, Farbe oder Lebensumstand, Gotteskinder sind und deswegen unsere Geschwister.

Die Deutsche Jahresversammlung der Religiösen Gesellschaft der Freunde in der späteren Weimarer Zeit war über die Ausschreitungen tief besorgt, die in wachsendem Maße, besonders in Berlin, gegen die Juden von den Nationalsozialisten ausgeübt wurden. Nach den würdelosen Vorgängen am 12. September 1931, dem jüdischen Neujahrstag, in deren Verlauf viele der Angegriffenen schwer verletzt wurden, hat die Deutsche Jahresversammlung einen Aufruf an die verantwortlichen Führer und jedes einzelne Mitglied aller christlichen Kirchen gerichtet, „eingedenk zu sein der Friedensbotschaft Christi, die sich auf alle Menschen ohne Ausnahme erstreckt, und dieser Botschaft durch ihr Wirken in Wort und Tat zum Siege zu verhelfen".

„Wie muß eine solche Tat auf die innere Haltung unserer jüdischen Mitbürger wirken, die in ihrem religiösen Empfinden und in ihrem Menschentum auf das tiefste betroffen sind? Wir haben uns ferner gefragt, welche zersetzenden Folgen ein solches Tun für die moralische Haltung der Täter selbst und der Menschen, die eine solche Tat geschehen lassen, haben muß. Wir fragen uns: leben wir überhaupt in

einem Staat, in dem christliche Kirchen, mit großen Mitteln arbeitend, den Anspruch erheben dürfen, die Lehre und den Geist Christi irgendwie in das Geschehen des öffentlichen Lebens umsetzen zu können? ... Wie weit sind wir alle mit schuld an der Verrohung unseres öffentlichen Lebens?" Im April 1933, kurz nach der Machtübernahme Hitlers, wurde ein Brief von dem Arbeitsausschuß der Jahresversammlung an alle Mitglieder geschickt, in dem es hieß: „Wir müssen getragen sein von der Offenbarung des Ewigen in unserem Leben, so daß zwischen unserem Tun und unserer religiösen Überzeugung kein Unterschied mehr ist ... Wir ermahnen alle Mitglieder, diesen Geist ... der Hilfsbereitschaft überall dort kundzutun und zu betätigen, wo sie seelische und andere Not sehen ..."

Obwohl in dieser Zeit die ursprünglichen Ziele des Quäkerbüros ständig im Auge blieben, fanden sich die Mitarbeiter auf einmal vor eine ganz neue Situation gestellt – als Folge der Hilferufe, die von politisch Verfolgten und später von jüdischer Seite an das Büro gerichtet wurden. Einer solchen Bitte nachzukommen, war für die Quäker aus Überzeugung und auch aus langer Gewohnheit selbstverständlich. Zwölf Jahre früher hatte es sich um die sogenannte „Quäkerspeisung" nach der Katastrophe des Ersten Weltkriegs gehandelt, d.h. um einen kleinen Beitrag zur Hilfe der Notleidenden und zur Wiedergutmachung der zerrissenen Fäden der menschlichen Beziehungen. Jetzt, vom Anfang der NS-Zeit bis zum Zusammenbruch, widmeten sich mehrere Freunde aus Deutschland, Großbritannien, Amerika und anderen Ländern der Hilfe für die Verfolgten. Das Quäkerbüro unter Leitung eines Internationalen Sekretariats wurde auf einmal der Mittelpunkt der Versuche, unglücklichen Menschen beizustehen, die Freilassung aus der Gefangenschaft oder aus dem Konzentrationslager zu erwirken, die Familien zu trösten und die Auswanderung zu ermöglichen. Einzelne deutsche Freunde aus Berlin, Frankfurt/Main, Stuttgart, Pommern usw. nahmen mit großem Mut und ungeschützt von irgendeiner ausländischen Staatsangehörigkeit an dieser Arbeit teil und setzten sie nach Ausbruch des Krieges fort.

Es gab in Deutschland in den dreißiger Jahren ungefähr 230 Quäker. Davon sind 19 im Gefängnis oder im Konzentrationslager gewesen. Einige versteckten Verfolgte, andere haben gegen das Unrecht protestiert, wo sich die Möglichkeit bot. Es ist schwer, den Umfang des Widerstandes dieser kleinen Freundesgruppe abzuschätzen und sich die sehr unangenehmen Entscheidungen vorzustellen, die ihnen jeden Tag aufgenötigt wurden. Vielleicht kann ein Beispiel helfen, um den Schmerz und das Gefühl der menschlichen Verpflichtung zu beleuchten. Elisabeth Heims war eine Quäkerin jüdischer Abstammung aus München. Margarethe Lachmund schreibt von ihr:

„Als sie ihre Auswanderungspapiere, die ihre Brüder ihr gesandt hatten, auf dem Quäkerbüro in Empfang genommen hatte, kurz vor dem Krieg, aber früh genug, um Deutschland noch verlassen zu können, zerriß sie sie plötzlich und erklärte, daß sie nicht an ihre eigene Sicherheit denken und die Gruppe junger jüdischer Mädchen, die zu betreuen die Gestapo sie als frühere Fürsorgerin verpflichtet hatte, im Stich lassen könnte. So kehrte sie nach München zurück zu ihren in einer Spinnerei arbeitenden Schützlingen. Unsere Freundin Annemarie Cohen, die seit langen Jahren mit ihr freundschaftlich verbunden war, hat Elisabeths entscheidendes Wort behalten, als während des Krieges der Befehl zur Deportation dieser Mädchen kam.

Sie sagte: ‚Siehst Du, bei jedem großen Unglück braucht es Freiwillige.' So ging sie *freiwillig* mit den Mädchen – eine Mutter für alle. Niemals ist eine Nachricht von ihr zu uns gekommen ..."

Außer der Arbeit im Quäkerbüro wurde auf Anregung einer deutschen Freundin ein Erholungsheim im Taunus und später ein weiteres in Bad Pyrmont von englischen und deutschen Freunden eröffnet, wo entlassene Häftlinge und andere verzweifelte und erschütterte Menschen in einer Atmosphäre der Ruhe und Freiheit Heilung und Erholung finden konnten. Bis zum Ausbruch des Krieges waren insgesamt mehr als 800 Menschen, darunter Ernst Reuter, der spätere Regierende Bürgermeister von Berlin, bei den Quäkern im Erholungsheim zu Gast.

Weiter sollte erwähnt werden, daß 1934 im Schloß Eerde bei Ommen in Holland unter Leitung von Katharina Petersen eine Quäkerschule für die Kinder von politisch und rassisch Verfolgten und sonstigen Gegnern des NS-Regimes eröffnet wurde. Im Prospekt hieß es: „Aufbauend auf dem deutschen Geistesgut und anknüpfend an die Erfahrungen der besten deutschen Landerziehungsheime ... wollen wir erziehen zu freien, aufrechten Menschen voll Verantwortungsgefühl und Gemeinschaftssinn ..."

Nach 1933 wurden im Quäkerbüro hauptsächlich politisch Gefährdete und Verfolgte betreut, aber nach dem Erlaß der Nürnberger Gesetze 1935 fiel die Wucht der Verfolgung immer schwerer auf die jüdische Bevölkerung. Die Konfessionsjuden wurden von dem Hilfsverein der deutschen Juden betreut und im Herbst 1936 wurde eine Hilfsstelle für die evangelischen „nichtarischen" Christen von Propst Heinrich Grüber in der Oranienburger Straße in Berlin eingerichtet. Auf Veranlassung des katholischen Bischofs K. von Preysing gründete man eine ähnliche Hilfsstelle für Katholiken jüdischer Abstammung. Das Quäkerbüro arbeitete eng mit diesen Organisationen zusammen, und nach Eröffnung der christlichen Hilfsstelle an der Stechbahn im Februar 1939 beschränkte sich die Arbeit des Quäkerbüros im allgemeinen auf die „Dissidenten", d.h. konfessionslose Menschen jüdischer Abstammung.

Es ist schwer zu sagen und auch vielleicht nicht wirklich feststellbar, was für einen Erfolg diese Bestrebungen der Quäker gehabt haben. Einige Ergebnisse lassen sich gewiß nachweisen, auch wenn die Unterlagen dafür vielleicht nicht mehr vorhanden sind, so z.B. die Auswanderungsmöglichkeiten, die durch Quäker-Vermittlung im Zusammenhang mit Quäkerstellen in England, Amerika, Holland, Frankreich, Italien und anderswo geschaffen wurden. Aber inwiefern die Vermittlung bei den Behörden, die Unterstützung der Familien oder die geistige und körperliche Erneuerung im Erholungsheim zu greifbaren Ergebnissen geführt haben, gehört zu den menschlichen Geheimnissen, die wohl niemals enthüllt werden.

Die Hilfsarbeit der Quäker zur Zeit der Verfolgung war nicht einfach die Aktivität einer Wohlfahrtsorganisation, sondern die Antwort einzelner Menschen, die aus christlicher Überzeugung auf die durch das NS-Regime verursachten Leiden und Not reagierten. Selbstverständlich waren nicht alle gleichermaßen mutig. „Wie oft", gab Margarethe Lachmund zu, „waren wir so voll Furcht, daß wir keinen Mut hatten, daß wir sogar die Augen vor dem schrecklichen Geschehen um uns herum schlossen. Wie oft blieben wir stumm, wenn wir hätten sprechen sollen, weil unsere Herzen so voll Bitterkeit waren, daß wir das rechte wirksame Wort nicht

finden konnten! Oder wir waren sogar so voll Haß, daß wir glaubten, das Recht zu haben, uns und andere, die in Gefahr waren, einfach durch Lügen sichern zu dürfen ..."

Aber dies sind die Zugeständnisse einer Frau, die selbst ein jüdisches Mädchen bei sich untergebracht hat und für einen Juden persönlich bei dem Gauleiter und im Innenministerium eingetreten ist.

Solche Beispiele der Zivilcourage sind keineswegs einzigartig gewesen. Es liegen viele schriftliche Zeugnisse vor über den mutigen Widerstand von Mitgliedern der Bekennenden Kirche gegen Forderungen der Nationalsozialisten und zum Schutz der Verfolgten. Es gab auch diejenigen, die aus politischen Überzeugungen heraus die menschlichen Werte des gegenseitigen Respekts und der solidarischen Verpflichtung bewahrten. Und laßt uns nicht den Mut und die Hingabe jüdischer Menschen vergessen, insbesondere derjenigen, die ihrer Arbeit in den Hilfsorganisationen treu geblieben sind bis zur allerletzten Stunde im Vernichtungslager.

J. Roger Carter

Die ökumenische Bekehrung des Petrus*

(Apostelgeschichte 10, 11, 1-18)

1. *Ökumenische Formfragen*

Formfragen lassen sich in der Ökumene nicht übergehen. In der Liturgie für Taufe, Eucharistie und Amt spielen sie eine erhebliche Rolle. Umgangsformen zeigen sehr bald, ob wir von Partnerschaft nicht nur reden, sondern sie auch praktizieren. Wir sind auf der Suche nach Formen ökumenischer Partnerschaft; Formen müssen Inhalte angemessen zum Ausdruck bringen. Beides läßt sich nicht voneinander trennen.

Wir können das an unserem Text beobachten. Die Gliederung zeigt sehr schön die Parallelität der Ereignisse, die sehr wichtig ist für das Verhältnis der Personen, die miteinander in Beziehung treten. Der Vision des Kornelius (10, 1-8) entspricht die Vision des Petrus (9-16). Der Erklärung des Kornelius (30-33) korrespondiert die Einsicht des Petrus (34-43). Dazwischen befindet sich die doppelte Bewegung: der Boten des Kornelius nach Jafo, des Petrus nach Cäsarea. Es ist ein durch den Verursacher der Ereignisse bewirktes koordiniertes Nebeneinander. In V 44ff verbinden sich die Vorgänge zur Einheit. Die Geistbegabung bewirkt eine Urteils- und Handlungskonformität bei der Taufe. Es wird jedoch kein Schlußpunkt gesetzt, eher ein Doppelpunkt. 11,1-18 machen die grundsätzliche kirchengeschichtliche Bedeutung des Berichtes manifest.

* Überarbeitetes Manuskript einer Bibelarbeit für die Missionsstudientagung in der Ev. Akademie Arnoldshain (24.-26. September 1984)

Es ist eine Geduld beanspruchende Geschichte, die Lukas erzählt. Sie zieht sich lang hin. Denn sie ist beides: die Geschichte des Kornelius und die Geschichte des Petrus. Es ist eine doppelte Geschichte. Eine Geschichte mit zwei Seiten, zwei Kontexten, zwei Erfahrungsbereichen, zwei Perspektiven. Deshalb wird sie zweimal erzählt (Kap. 11 in geraffter Form noch ein drittes Mal).

Die eine Seite ist ohne die andere nicht verstehbar. Beide Seiten müssen gehört werden. Sie müssen sich selbst einbringen mit ihrem Selbstverständnis. Die Wahrheit hat zwei Seiten.

Also nicht nur die Weißen müssen gehört werden, auch die Schwarzen, nicht nur die Mächtigen, auch die Machtlosen, nicht nur die Reichen, auch die Armen, nicht nur der Westen, auch der Osten, nicht nur der Norden, auch der Süden, nicht nur die Männer, sondern auch die Frauen.

Jeder muß für sich selbst sprechen. Das ist für die Wahrheitsfindung und die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses unentbehrlich. Die Geschichte der anderen muß an unsere angefügt werden und unsere an ihre, damit ihre und unsere Geschichte vollständig, ganz wird. Das gilt für unsere europäische Geschichte ebenso wie für die Kirchengeschichte, die Kolonialgeschichte wie für die Missionsgeschichte, aber auch für unsere ökumenische Geschichte.

Unser Leben und auch das der anderen erfährt dadurch Bereicherung. Es entwickelt sich in Richtung auf ein Leben in Fülle. Das Leben der anderen macht unser Leben schöner. Wie auch unser Leben das der anderen schöner machen kann und soll. Die Anwesenheit der Ausländer in unseren Städten, den Straßen, Geschäften usw. macht unser Leben vielfältiger, bunter, schöner, reicher. Ich kann mir unser Leben in diesem Land ohne sie gar nicht mehr vorstellen.

Kornelius hatte zumindest die römische Staatsbürgerschaft. Er war kein Jude, aber wahrscheinlich als „Sympathisant" regelmäßiger Besucher der Synagogengemeinde. Als Proselyt, d.h. als einer der zum jüdischen Glauben übertrat, wäre er als Präzedenzfall für die Heidenmission nicht geeignet gewesen. Seine Biographie schafft die Voraussetzungen für die in V 35 genannten Kriterien. Er ist gottesfürchtig und tut Gerechtigkeit (!). Jafo und Cäsarea liegen etwa 50 km voneinander entfernt. Zwischen ihnen wird die Reisetätigkeit in Kommen und Gehen beschrieben. Einseitigkeit ist nicht feststellbar. Kornelius selbst reist zwar nicht, er schickt seine Boten. Sie reisen an seiner Statt. Es soll damit betont werden, daß wir eine gemeinsame Handlungsebene vor uns haben. Es gibt kein Oben und deshalb auch kein Unten, von dem aus der eine dem anderen begegnet, keine Überlegenheit, keine Hierarchie. Das ist allerdings die Grundvoraussetzung für Partnerschaft. So finden Besuche, Einladungen, Begegnungen statt, um miteinander voneinander zu lernen. Vielleicht läßt sich in dem Zusammenhang auch eine Konsultation ansiedeln, aber auf keinen Fall eine „Anhörung" oder gar „Vernehmung", wie sie im herben Ton 11,1-18 praktiziert wird. Auch diese wenig ökumenische Umgangsform hat bis heute immer wieder Nachahmer gefunden. Wir richten unsere Aufmerksamkeit jedoch auf den ökumenischen Vorgang.

Aus zwei Geschichten wird die eine Geschichte Gottes mit den Menschen. Aus der verabsolutierten Provinzialität wird die partikulare Universalität, aus der konfessionellen Verstümmelung gewinnt die Einheit des Leibes Christi Gestalt. In den unterschiedlichen Kontexten erkennt sich die eine ökumenische Kirche.

2. *Die ökumenische Bekehrung des Petrus*

Das Wort Bekehrung ist angebracht. Lukas erzählt unsere Geschichte im Anschluß an die Bekehrung des Paulus vor Damaskus (Kap. 9). Die erste Bekehrung des Petrus wird in Lk 5,1-11 erzählt. Diese zweite Bekehrung ist seine ökumenische Bekehrung.

Die Aktion geht von Gott aus. Das ist für eine Bekehrung wesentlich. Petrus redet die Stimme mit „Herr" (kyrios) an. Das ist die neutestamentliche Anrede für Christus. Die Stimme nennt Gott in der 3. Person. Christus spricht in der Vision im Namen und Auftrag Gottes. Er krempelt einen Menschen völlig um „zu Freiheit und Fülle" (Philip Potter). Der bekehrte, gläubige Petrus ist nicht ein für allemal fertig. Seine zweite Bekehrung ist jedoch nicht Wiederholung oder Bestätigung der ersten. Sie wird zur neuen Herausforderung. Der Glaubende bleibt Veränderungen unterworfen.

Wir alle brauchen eine ökumenische Bekehrung, nicht nur der Partnerschaft wegen. Aber für die ökumenische Partnerschaft ist sie eine elementare Voraussetzung. Vielleicht sind wir deshalb so wenig ökumenisch oder so häufig antiökumenisch, weil wir nicht ökumenisch bekehrt sind. Die ökumenische Bewegung ist eine Erweckungsbewegung, so wie die Reformation und der Pietismus Erweckungsbewegungen zu ihrer Zeit waren.

Es wird nicht berichtet, was Petrus auf dem Dach betete. Möglicherweise betete er um Hilfe bei der Lösung der Frage, wie sich die Gemeinde den Heidenchristen gegenüber verhalten solle. Dann wäre die Vision nicht einfach aus heiterem Mittelmeerhimmel über ihn gekommen. Das Dach war ein ruhiger, ungestörter Ort, auf dem vom Meer her eine leichte Brise angenehme Erfrischung gewährte. Den Himmel über sich und das offene Meer unmittelbar vor sich, befand sich Petrus in angenehmer Zurückgezogenheit. Als Urlaubsort würden wir die Lage vielleicht „paradiesisch" nennen. Er wird darin aufgeschreckt.

Gott benutzt den kleinen Hunger des Petrus, um ihm etwas beizubringen. Es ist nur ein kleiner Hunger, nicht der große, an dem so viele in der Welt leiden und sterben.

Petrus hat eine Vision. Er sieht ein großes Leinentuch herabkommen mit allen Arten von Tieren: Vierfüßler und kriechende Tiere der Erde und Vögel des Himmels. Das ist die Ökumene. Das ist das adäquate Bild für die Ökumene. Ein buntes Gemisch: Ungewohntes und Fremdes, etliches Unappetitliche, das uns abstößt, vieles, mit dem wir noch nie in Berührung kamen, Häresieverdächtiges und Heidnisches. Dennoch kein himmlischer Abfall oder höllisches Gewürm, sondern alles hat sich „auf platter Erde entwickelt" (Th. Heine).

Und eine Stimme sprach: Steh auf Petrus, schlachte und iß! Aber Petrus, den es umgeworfen haben muß, will nicht. Er wehrt sich mit dem ganzen Gewicht biblischer Tradition. Er hat die Schrift auf seiner Seite. Er kann sich auf Gottes Weisung berufen. Sein Nein ist nicht das des Unglaubens. Ihm wird eine andere, neue Glaubensweise abverlangt, die eine Veränderung dessen bedeutet, was bisher für ihn Glaubensgehorsam war. Er kann nicht bleiben, wie er ist.

Gott ist hartnäckig. Oder sollen wir sagen: Petrus ist hartnäckig? Dreimal wiederholen sich Anweisung und Verweigerung. Machen wir es wie die Mutter, die ihr sich sträubendes Kind mit dem Löffel füttert: einmal für das Antirassismuspro-

gramm, einmal für die Theologie der Befreiung, einmal für Frieden und Gerechtigkeit.

Jedesmal gehört das Wort dazu: Was Gott für rein erklärt hat, das nenne du nicht unrein.

Wie gehen wir mit einem solchen Sprengsatz um? Was macht „Faith and Order" damit? Wie verhalten sich Kirchenleitungen und Kirchenverwaltungen? Wie die Wächter über pura doctrina und das reine Evangelium? Wo bleiben die theologischen und liturgischen Richtigkeiten, auf die wir so viel Wert legen? Von Apartheid, Kastenordnung und Antikommunismus bleibt ohnehin nichts übrig.

„. . . dann wurde das Tuch sogleich wieder in den Himmel hinaufgenommen." Gottes Pädagogik ist menschlich. Petrus braucht die Kröten nicht zu schlucken. Es wird ihm manches abverlangt, aber gegen sich selbst zu handeln, bleibt ihm erspart. Wir können auch anders interpretieren: Es gibt in Glaubenssachen kein Manöver. Die Anwendung des Geschauten steht ihm in der Realität bevor. Die beiden Boten klopfen bereits an die Haustür.

V 24–28: Petrus reist nach Cäsarea. Das ist für ihn vielleicht eine Tagesreise oder weniger. Keine Weltreise. Die Ökumene beginnt nebenan. Reisen allein schafft noch keine ökumenische Partnerschaft. „Gehet hin in alle Welt . . ." Wir haben das reichlich gemacht, zwar nur selten eingeladen, doch öfter herzlich aufgenommen, und immer in dem Bewußtsein, von Gott nach „draußen" gesandt zu sein, auf das „Missionsfeld". Wenn wir bei Ökumene an die bewohnte Erde denken, dann bei Missionsfeld an Wildnis, die erst noch kultiviert und zivilisiert werden muß. Mission ist noch nicht Ökumene. Sie war in ihrer Geschichte oft meilenweit entfernt von ökumenischer Partnerschaft.

Angekommen, fragt Petrus: Ihr wißt, daß es einem Juden nicht erlaubt ist, mit einem Nichtjuden zu verkehren. Warum habt ihr mich holen lassen? Petrus gibt deutlich zu verstehen, was für Opfer er für seine Mission bringt. Er fügt großzügig hinzu: Aber Gott hat mir gezeigt, daß ich keinen Menschen für unheilig oder unrein halten darf. „Halten darf" (Lutherbibel), „nennen darf" heißt es in der Einheitsübersetzung. Jemanden nicht mehr so nennen – und mit ihm verkehren, ist noch längst nicht immer dasselbe. Es kann der Unterschied sein zwischen Theorie und Praxis, zwischen Glaubenserkenntnis und Glaubensvollzug, zwischen Theologie und getaner Wahrheit. Es scheint, als habe Petrus seine Lektion bisher nur halb gelernt.

V 30–33: Der Erklärung des Kornelius folgt die Einsicht des Petrus. Wir streben zum Kernpunkt der Geschichte, dem Ausruf des Petrus: „Wahrhaftig, jetzt begreife ich". Jetzt begreife ich die volle Wahrheit. Wir hören den Groschen fallen, oder ist es der Stein, der auf seinem Herzen lag? Er zweifelt das Gesagte nicht an. Er läßt es gelten. Er hört im Zeugnis des Kornelius die Stimme Gottes. Er wird überwältigt. Die ökumenische Bekehrung des Petrus wird auf den Punkt gebracht.

Vertrauen ist ein wesentliches Kennzeichen ökumenischer Partnerschaft. Wem können wir denn glauben, fragen Gemeindeglieder: dem Radio, dem Fernsehen, den Zeitungen oder dem Ökumenischen Rat der Kirchen? Wir vertrauen durch den Ökumenischen Rat den ökumenischen Partnern. Ökumenische Partnerschaft bewährt sich im Vertrauen. Das gilt hinsichtlich der Informationen, die uns aus der Ökumene erreichen, das gilt für politische Urteilsbildung, und das gilt auch für den Umgang mit Geld.

Um die Wahrheit zu erkennen, braucht auch der fromme Petrus den anderen. Er bedurfte der Glaubenserfahrung des Kornelius. Er konnte sich nicht selbst befreien aus seinem Denkgehäuse. Wie arm muß demgegenüber ein Lehramt sein, das sich in seine Unfehlbarkeit verkrampft und immer nur belehrt, sich aber nie belehren oder korrigieren lassen kann, nie nehmen kann und nie zugeben darf, daß es um- und neulernt.

Ökumene schenkt ein neues Wirklichkeitsverständnis, neuen Realitätssinn und neue Glaubenserfahrung. Die Konsequenzen für die Verkündigung werden in der Predigt des Petrus vorgeführt. Erst jetzt erfährt Kornelius gemäß der lukanischen Erzählung von Christus.

V 44–48: Die neue Spiritualität und der ökumenische Taufkonsens. Der Hl. Geist schenkt die Einheit. Die Frommen geraten außer Fassung, als sie realisieren, daß auch die anderen Gottes Geist empfangen haben. Die ökumenische Bekehrung ist kein nur persönliches Erlebnis, das sich zur Erbauungsgeschichte vermarkten läßt. Sie führt in die weltweite Gemeinschaft mit den Fremden. Sie ist ein inklusives, weltumgreifendes Ereignis für alle Zeiten und deshalb von grundsätzlicher Bedeutung. Kann denn jemand denen das Wasser zur Taufe verweigern, die ebenso wie wir den Heiligen Geist empfangen haben?

Die Logik der Frage gibt sich die Antwort selbst. Das Zungenreden als Beweis der Geistbegabung wird nicht in Frage gestellt. Das mag manchen befremden. Ein eindeutiges Kriterium für den Hl. Geist wird ihm das nicht sein können. Aber ich meine, es gibt auch kein eindeutiges Kriterium. Der Hl. Geist läßt sich nicht verobjektivieren. Wir kommen um eine Glaubensentscheidung nicht herum, wenn auch möglicherweise anhand anderer Kriterien.

Geben wir der Frage Aktualität: Kann denn jemand denen Brot und Wein verweigern zur Eucharistie, die ebenso wie wir den Hl. Geist empfangen haben?

Petrus befahl, sie zu taufen. Sie baten ihn, noch einige Tage dazubleiben. Der Subjektwechsel ist bedeutungsvoll und von erzählerischer Kunst. Die Schlußfolgerung, daß Petrus tatsächlich der Einladung folgte, bleibt dem Leser überlassen. Sein Bleiben wird als Beleg gewertet, daß er Kornelius wirklich als Christ anerkennt. Aber auch dies gilt: Wo Gemeinschaft erfahren wird, fällt es schwer, sich loszureißen und auseinanderzugehen.

Kap. 11, 1–18: Konflikte bei der Rezeption. Petrus muß nach Jerusalem. Die Reise wird ihm nicht leicht gefallen sein, denn er wird geahnt oder gewußt haben, wie sehr die Frommen in Jerusalem tobten. Der Ton, mit dem er behandelt wird, ist rüde, antiökumenisch, inquisitorisch. Die neue Spiritualität bewahrt Petrus nicht vor Konflikten. Sie führt ihn vielmehr in die Auseinandersetzungen. Petrus muß sich verantworten. Er muß Überzeugungsarbeit leisten, wie mancher, der von einer Weltkirchenkonferenz oder von einem Besuch beim Ökumenischen Rat in Genf nach Hause zurückkehrt. Er muß den anderen seine ökumenische Erfahrung vermitteln. Petrus hat den schwierigen Rezeptionsprozeß vor sich bei denen, die seine ökumenische Bekehrung nicht erlebt haben.

Die Erfahrung der ökumenischen Gemeinschaft muß genügen, den Weg hinauf nach Jerusalem zu gehen. Ökumene ist die Theologie des Weges hinauf nach Jerusalem, von Zeugnis und Dienst, Erneuerung und Einheit, von Leiden und Hoffnung und konziliarem Konsens.

3. *Der Streit um die Ökumene*

Lukas verarbeitet in der Kornelius/Petrus-Erzählung einen historischen Konflikt, der die Urgemeinde bis zur Zerreißprobe belastete. Die Auseinandersetzungen haben sich auch an anderen Stellen des NT niedergeschlagen. Die apostolische Arbeit des Paulus z. B. wurde gänzlich davon bedroht. Inhaltlich ging es um die Öffnung des bis dahin auf Israel beschränkten Gottesbundes für die „Heiden", also um die Ökumenizität des Christusereignisses, „der Herr über alle ist".

Eine Geschichte mit vielen Brüchen wird von Lukas auf einen Nenner gebracht. Wir können diesen Umgang mit Geschichte auch an anderen ereignisreichen Vorgängen beobachten. Wer hört nicht die Hammerschläge des Thesenanschlags Luthers an die Schloßkirche zu Wittenberg durch die Geschichte hallen. Und wurde nicht das Barmer Bekenntnis zum Symbol für den Kirchenkampf? Wieviel komplizierter verhielt es sich in Wirklichkeit. Ob und wie weit die Kornelius/Petrus-Geschichte tatsächlich historisch ist, darüber hat sich die neutestamentliche Wissenschaft seit langem Gedanken gemacht, die sich in den einschlägigen Kommentaren nachlesen lassen.

Lukas jedenfalls überspielt die Unsicherheit in den Entscheidungen mit Engeln. Den Streit um die ökumenische Öffnung überspringt er mit Anweisungen aus der Höhe. Alles klar! Alles geklärt! Erledigt. Gottes Wille hat sich nach allen Seiten kundgetan. Niemand soll das mehr in Frage stellen.

Lukas hat sich geirrt. Trotz Pfingsten, Kornelius, Apostelkonzil (Apg 15), der Streit um die Ökumene geht weiter – bis heute. Lukas hat zugleich recht. In der Geschichte vom Hauptmann von Kapernaum sagt Jesus: „Wahrlich, ich sage euch ... Viele werden kommen vom Osten und vom Westen und mit Abraham und Isaak und Jakob im Himmelreich zu Tisch sitzen." Lukas verkündet die Erfüllung dieser Verheißung. Die Geschichten der beiden Hauptleute stehen im Zusammenhang.

Ob Lukas allerdings mit der Überspielung des Konflikts uns, d. h. der Kirche, einen Dienst erwiesen hat, muß bezweifelt werden. Vielleicht wären wir als Kirchen konfliktfähiger, wenn er die Menschen weniger marionettenhaft bei der Durchsetzung des Willens Gottes und sie statt dessen im echten Ringen um Glaubensentscheidungen beschrieben hätte. Im „Kampf um das Recht und im Streit um die Wahrheit" leiden wir viel zu sehr an einem falschen Harmonisierungsdruck, der sich leicht für Interessen- und Machtpolitik mißbrauchen läßt. Wir haben es in unseren Konflikten selten oder nie mit Engeln zu tun. Und Visionen („I had a dream") geraten zur großen Herausforderung.

Es gibt auch bei uns Versuche, Geschichte mit vielen Brüchen auf einen Nenner zu bringen. Die großen Harmoniseure sind immer am Werk. Aber es kann nicht gelingen. Es ist auch zu fragen, was sie damit bezwecken. Wir werden mit Konflikten leben müssen und Entscheidungen zu treffen haben. Die Zweiteilung der Welt durch die Dualisten muß aufgehoben werden. Die Grenzziehung der Konstantiniker muß überwunden werden, weil Gott durch Jesus Christus Frieden verkündigen ließ, der Herr ist über alle.

Weil er der Herr über alle ist, leben wir in einer dialektischen Spannung, die wir wohl nie auflösen können. Christus wurde Mensch uns gleich; er wurde aber auch gleich den anderen, die uns fremd sind. Er wurde mit uns identisch und verleiht uns

eine neue Identität. Er stellt uns in unseren Lebenszusammenhang als Platzanweisung Gottes und bezieht uns ein in die weltweite Gemeinschaft von Gottes Volk. Er macht uns mitverantwortlich in Staat und Gesellschaft und verweist uns in die universalen Bindungen gegen Egoismen, Monopolisierungen und Verabsolutierung des Eigenen. Er nimmt uns an, wie wir sind, aber wir können nicht bleiben, wie wir sind, wenn wir die ökumenische Spiritualität erfahren wollen. Wir brauchen die ökumenische Bekehrung. Wir brauchen die ökumenischen Partner, damit die Botschaft des Friedens unter uns Leben gewinnt.

Der Grund ökumenischer Einheit liegt nicht nur darin, daß wir alle den einen Herrn haben und zum Leib Christi gehören, sondern weil Gott uns durch Jesus Christus Frieden verkündigen läßt. Das Evangelium ist Friedensbotschaft. Die ökumenische Bewegung ist eine Friedensbewegung, wie Ernst Lange schrieb. Ökumenische Partnerschaft ist Friedensgestaltung.

Willy Beppler

Der Anteil der Orthodoxen in den verschiedenen Ausschüssen und Arbeitsgruppen des ÖRK soll möglichst noch in diesem Jahr von 16,8 auf 19% angehoben werden. Das ist das Ergebnis von Besuchen des Generalsekretärs des ÖRK, Emilio Castro, in Istanbul und Athen im Frühjahr 1985.

Bei einer Tagung des Bischofrates der Methodistischen Kirchen Lateinamerikas Mitte Mai in Buenos Aires wurde eine Stellungnahme verabschiedet, nach der die hochverschuldeten Länder der Dritten Welt prüfen sollten, ob sie die Rückzahlung ihrer Schulden ganz oder teilweise einstellen. Um die Situation zu ändern und die jahrhundertealte Ausbeutung der Naturschätze und der Arbeitskraft der Menschen auszugleichen, sei eine neue Weltwirtschaftsordnung dringend erforderlich.

Als weitreichenden ökumenischen Schritt hat die katholische Bischofskonferenz von England und Wales den Abschlußbericht der internationalen anglikanisch/römisch-katholischen Dialogkommission (ARCIC) bezeichnet. Gleichzeitig wird jedoch auf vier Probleme hingewiesen, von denen zwei als „schwerwiegend" bezeichnet werden – die innerhalb der Anglikanischen Gemeinschaft praktizierte Frauenordination und Unklarheiten über die Rolle des Papsttums. Für die katholische Kirche sei die „Präsenz eines universalen Primates absolut notwendig".

Jeder Indonesier muß sich einer der staatlich anerkannten Religionen des Landes anschließen. Atheismus ist nicht erlaubt. Darauf wurde durch den Erziehungsminister hingewiesen, als er neue Aufnahmerichtlinien für die staatlichen Schulen vorstellte. Anerkannte Religionen sind der Islam, das Christentum, der Buddhismus (in Bali), Hinduismus und der traditionelle javanische Glaube. Ohne Zugehörigkeit zu einer dieser Religionen wird eine Aufnahme in die Schule abgelehnt.

Zu ihrer 4. Begegnung im Dialog „Das Heil in Jesus Christus und die Heilung der Welt" trafen sich vom 6.–11. Mai im Kloster Techirghiol bei Constanza Vertreter der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der EKD.

Eine Stellungnahme zu den Konvergenzerklärungen von Lima und ein Wort zum 40. Jahrestag des Kriegsendes verabschiedete im März die Synode des Distrikts Bad Boll der Europäisch-Festländischen Brüder-Unität, an der Synodale aus der Schweiz, den Niederlanden, Dänemark, Schweden und der Bundesrepublik teilnahmen. Breiten Raum beanspruchte die Erörterung einer neuen Kirchenordnung, die 1986 gemeinsam mit der Synode des Distrikts Herrnhut/DDR verabschiedet werden soll. Ein Antrag, eheähnliche Formen des Zusammenlebens zu mißbilligen, fand keine Mehrheit.

Mit Drei-Viertel-Mehrheit bestätigten die 554 Abgeordneten der im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden zusammengeschlossenen 370 selbständigen Gemeinden die Zugehörigkeit ihres Bundes zur Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West) als Vollmitglied. Von fundamentalistischer bzw. extrem kongregationalistischer Seite aus war beantragt worden, die Mitgliedschaft in der ACK vor allem wegen deren Partnerschaft

zum ÖRK als „angeschlossener Rat" ganz zu beenden oder wenigstens auf ein Gastverhältnis zurückzustufen.

Die Vereinigung Evangelischer Freikirchen traf am 29. April zu einem zweiten offiziellen Gespräch mit Vertretern des Rates der EKD zusammen. Dabei ging es um die Mitarbeit von Angehörigen der Freikirchen im Diakonischen Werk und bei der Erteilung von evangelischem Religionsunterricht. Die Freikirchen stellten fest, daß sie keine neuen Mitglieder bei anderen Kirchen werben, sondern diejenigen evangelisieren wollen, „die in keiner Glaubensverbindung zu Christus stehen". Die Revision der Luther-Bibel von 1984 wurde lobend erwähnt und ihr Gebrauch im Gottesdienst empfohlen.

Der Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR und die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der DDR luden zwischen 8. und 10. Mai zu zentralen kirchlichen Gedenkveranstaltungen in Berlin und Brandenburg/Havel ein. Zu den Feiern waren ökumenische Gäste aus den Ländern eingeladen, „mit denen der DDR-Kirchenbund in einem ständigen Friedensdialog steht". Im Gegensatz dazu kam in der Bundesrepublik eine Mitwirkung der ACK am ökumenischen Gottesdienst im Kölner Dom nicht zustande.

„Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung" ist der Titel eines geistlichen Wortes des Rates der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz zur Schöpfungsverantwortung, die Ende Mai in Bonn der Öffentlichkeit übergeben wurde. Bischof Karl Lehmann/Mainz bezeichnete dabei die Erklärung als den „Katechismus einer neuen ökologischen Moral". Gleichzeitig veröffentlichte der Theologische Ausschuß der VELKD ein Wort „Schöpfungsverantwortung und Umweltverantwortung".

„Mariologie und Feminismus" lautete das Thema der Konfessionskundler-Tagung im März 1985 in Bensheim. Referenten waren Prof. Eberhard Wölfel/Kiel, Prof. Catharina Halkes/Nimwegen und der griech.-orth. Religionssoziologe Prof. Demosthenes Savramis.

Von Personen

Mit Wilfried Bosch, bisher Erzdekan der Londoner Diözese Southwark und nun zum neuen Weihbischof von Croydon designiert, wird es in der Kirche von England erstmals einen schwarzen Bischof geben. Bosch war Moderator des Antirassismus-Programms des ÖRK.

Zum Präses der neu konstituierten Synode der EKD wurde der frühere Bundesminister Jürgen Schmude (SPD) im 1. Wahlgang gewählt. Der bisherige Präses Cornelius von Heyl hatte nach zwei Amtsperioden nicht mehr kandidiert. Der Präses der Synode ist kraft Amtes auch Mitglied im Rat der EKD.

Dekan Dr. Sigisbert Kraft (Karlsruhe) wurde am Pfingsmontag in Offenburg von der Synode des Bistums der Alt-Katholiken zum Bischof-Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge von Bischof Josef Brinkhues gewählt.

Klaus Schwarz, bisher Gemeindepfarrer in Württemberg und Mitglied der Gemischten Kommission zwischen

der EKD und den orthodoxen Kirchen in der Bundesrepublik, ist zum 1. April 1985 als Orthodoxie-Referent in die Hauptabteilung III des Kirchenamtes der EKD nach Frankfurt berufen worden.

Ihr 70. Lebensjahr vollendeten am 18. März Prof. D. Hans-Werner Gensichen (Heidelberg), am 10. Mai der Generalsekretär des Südafrikanischen Kirchenrates Beyers Naudé, am 12. Mai Frère Roger Schutz, Prior von Taizé.

Prof. D. Heinz-Dietrich Wendland (Münster), von 1961–1969 Vorsitzender des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA), beging am 22. Juni seinen 85. Geburtstag.

Landesbischof i.R. D. Dr. Erich Eichele, von 1966–1970 Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland, und Berlin (West), starb am 11. Juni im Alter von 81 Jahren.

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 10. Juni 1985)

Die ökumenische Diskussion im letzten Quartal wird nach wie vor von zwei grundlegenden Fragen beherrscht: zum einen von der Diskussion und Rezeption der *Konvergenzerklärungen von Lima* und zum anderen von der grundsätzlichen Fragestellung über *Grundkonsens und Grunddifferenz*, vor allem am Beispiel der inzwischen bekannten Thesen von K. Rahner und H. Fries über „Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit".

Der zweite Abschnitt *„Katholische Kirche und Ökumene"* befaßt sich ausschließlich mit der römisch-katholischen Kirche. Eine Reihe von Beiträgen untersucht die ökumenische Bedeutung wichtiger Dokumente von Vaticanum II, das vor 20 Jahren einberufen wurde.

I. *Zur ökumenischen Lage*

the ecumenical review 2/85 enthält mehrere Artikel zum Verständnis der ökumenischen Basisformel und setzt damit das Gespräch über Selbstverständnis und Zielsetzung des ÖRK fort: *W. A. Visser't Hooft, Lesslie Newbigin, Konrad Raiser, Heinz Joachim Held, Edward W. Scott, Marga Bührig, Paulos Mar Gregorios und Thomas F. Stransky.*

International Review of Mission April 1985 beschäftigt sich schwerpunktmäßig mit Fragen zum Verhältnis von „Evangelium und Kultur", wobei Erfahrungen aus unterschiedlicher konfessioneller und kultureller Sicht zum Tragen kommen. Die Beiträge gehen zum großen Teil zurück auf eine Konsultation der Abteilung Weltmission und Evangelisation im Mai 1984 zum gleichnamigen Thema: *Julius Lipner, Michael Amaladoss, Anastasios Yannoulatis, Emilianos Timiadis, John Meyendorff.*

Emilio Castro, „Ökumenische Impulse kommen heute aus der dritten Welt", epd-Interview mit dem neuen Generalsekretär des ÖRK, ebd., Nr. 23a/85.

„Amtskirche' und ökumenisch engagierte Gruppen suchen das Gespräch miteinander", Zur Konsultation in Arnoldshain im März, epd-Dokumentation, Nr. 24/85.

Johannes Kardinal Willebrands, „The Ecumenical Dialogue and its Reception", Centro pro Unione, Nr. 27/85, 3–8.

Edward S. Kilmartin, „A Catholic response to Lima 1982", ebd., 8–18.

Jakos D. Pasztor, „Der Lima-Text (Eucharistie) im ungarischen Kontext", Reformierte Perspektiven, Nr. 235/85, 7–10.

Joseph F. Eagan, „Is BEM's Call for mutual Recognition of Ministry realistic? Review of Ten Post-Vatican II Dialogues on Ordained Ministry", Journal of Ecumenical Studies, Fall 1984, 664–687.

Vitali Borowoi, „Taufe, Eucharistie und Amt. Thesen zu den Lima-Dokumenten", Stimme der Orthodoxie, Nr. 4/85.

„Eucharistie, eucharistisches Opfer" mit Beiträgen von *Hans Urs von Balthasar, Walter Kasper, Jan Ambaum, Peter Henrici SJ, und Everett A. Diederich SJ,* Internationale katholische Zeitschrift, H. 3/85, 193–245.

Andreas Wittig, „Zur Auseinandersetzung um die (Wieder-)Taufe", Ostkirchliche Studien, 1/85, 29–32.

Günther Baumbach, „Die Bedeutung der Taufe für die Zulassung zum Abendmahl in neutestamentlicher Sicht", Die Zeichen der Zeit, 4/85, 86–90.

Werner Scheidacker, „Ist das Herrenmahl ein Mahl (nur) für Getaufte?", ebd., 90–95.

Lewis J. Patsavos, „Orthodoxy and Ecumenism", Ecumenism, Nr. 77/85, 3–5.

Deborah Belonick, „Women in Orthodoxy", ebd., 14–16.

Dimitri Salachas, „Official theological Dialogue between Catholics and Orthodox", ebd., 31–35.

Georg Vischer, „Konvergenz-Ökumene? Überlegungen zu dem Schweizer Amtspapier ‚Das Amt der Kirche und die kirchlichen Ämter'", MD des Konfessionskundlichen Instituts, Nr. 2/85, 21–22.

Erwin Fahlbusch, „Die katholische Amtsdiskussion und ihre Konsequenzen", ebd., 29–33.

„Ökumene nach Vancouver. Theologische Perspektiven – Nachfolgegruppen und ökumenische Netze – Vorschläge für ökumenisches Lernen", Beiträge von Heino Falcke, Ulrich Duchrow, Konrad Raiser u.a., Pastoraltheologie, 4/85.

Johannes Hüttenbügel, „Grundkonsens und ‚Grunddissens'. Zur gegenwärtigen Problematik in der Ökumene", KNA-ÖKI, Nr. 12–13/85.

Peter Neuner, „Evangelisch-katholischer Gegensatz im Offenbarungsverständnis? Zur Kritik von Eilert Herms am ‚Rahner-Plan'", Theologische Revue, Nr. 1/85, 1–7.

Ansgar Ahlbrecht, „Ökumeniker im Zweifrontenkrieg. Zum Streit um das Buch von Fries und Rahner ‚Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit'", Ökumene am Ort, Nr. 5/85, 5–9.

II. *Katholische Kirche und Ökumene*

Bertram Meier, „20 Jahre danach ... Überlegungen zum Verhältnis Papst – Konzil – Bischofssynode", L'Osservatore Romano, Nr. 27/85,

Damaskinos Papandreou, „Das Ökumenismusdekret. Überlegungen 20 Jahre nach dessen Promulgation", KNA-ÖKI, Nr. 11/85, 5–8.

Marlies Mügge, „Zweites Vaticanum – eine ökumenische Bilanz. Bericht einer Tagung", ebd., Nr. 14–15/85, 14–16.

Karlheinz Schuh, „Zwanzig Jahre danach. Das Zweite Vatikanische Konzil und seine ökumenische Bedeutung", ebd., Nr. 16/85, 5–10.

Manfred Probst, „Die Konstitution über die heilige Liturgie. Eine Bestätigung für das ökumenische Engagement der Kirche", ebd., Nr. 17/85, 5–8.

Walter Kampe, „Medien zum Wohle der Gemeinschaft verwenden. Das Dekret über die sozialen Kommunikationsmittel in ökumenischer Sicht", ebd., Nr. 18/85, 5–6.

„Zwanzig Jahre danach. Das Zweite Vatikanische Konzil", ebd., Nr. 18/85, 9–11.

Wilhelm Breuning, „Ergänzung des I. Vaticanum. Die ökumenische Bedeutung der Konstitution über die Kirche", ebd., Nr. 19/85, 5–9.

Hans Waldenfels, „Zwanzig Jahre ‚Nostra aetate'. Die Katholische Kirche und die nichtchristlichen Religionen", ebd., Nr. 20–21/85.

Heinrich Döring, „Die Kirche in der Welt von heute. Ökumenische Aspekte der pastoralen Konstitution", ebd., Nr. 23–24/85.

Gotthold Hasenhüttl, „Ein pfingstlicher Aufbruch wird gestoppt. Zwanzig Jahre nach dem Konzil. Ein kritischer Rückblick", Publik-Forum, Nr. 10/85, 29–32.

III. *Weitere beachtenswerte Beiträge*

„Zum 21. Deutschen Evangelischen Kirchentag in Düsseldorf: mit Beiträgen von *Gerhard Liedke, Ulrich Duchrow, Günter Döding, Konrad Raiser* und *Wolfgang Huber*", Evangelische Kommentare, 6/85, 334–342.

„Gott – Liebhaber des Lebens. Ein Gespräch mit Prof. *Jürgen Moltmann*", ebd., 6/85, 331–334.

Jürgen Jeziorowski, „Die Ikone – ein Fenster zum Himmel. Zum Verständnis des Kultbildes im Protestantismus", Lutherische Monatshefte, 6/85, 276–278.

„Ist der Mensch die Krone der Schöpfung? Theologie der Umwelt kontrovers mit Beiträgen von *Alfons Auer, Eugen Drewermann* und *Jürgen Moltmann*", Publik-Forum, 11–12/85, 17–24.

J. M. R. Tillard, „L'Eglise de Dieu dans le dessein de Dieu", Irénikon, 1/85, 21–60.

C. J. Dumont, „Une ‚prophétie' des patriarches orthodoxes dans leur encyclique de 1848?", ebd., 5–20.

P. A. M. Kothgasser, „La déclaration ‚Martin Luther, témoin de Jésus-Christ'", Istina, 4/84, 376–382.

Gordon L. Anderson, „The Evolution of the Concept of Peace in the World of the National Council of Churches", Journal of Ecumenical Studies, Fall 84, 730–754.

Rainer Clos, „Eine besonders schwierige Provinz. Papst Johannes Paul II. besuchte die Niederlande", Lutherische Monatshefte, 6/85, 246–247.

„Streit um *Leonardo Boffs* Buch: ‚Kirche: Charisma und Macht'. Das Urteil der vatikanischen Glaubenskongregation und eine Lesehilfe des *Freckenhorster Kreises*", Publik-Forum, Nr. 10/85, 17–24.

„Ausländer in der Bundesrepublik registrieren: Wenig Solidarität am Arbeitsplatz, Isolation im Alltag ... Berichte einer ökumenischen Arbeitstagung in München", epd-Dokumentation, Nr. 18/85.

Jean Weydert SJ, „Die Ausländerfrage in Europa", Stimmen der Zeit, 5/85, 349–354.

Athanasios Basdekis/
Hans-Martin Steckel

BEKENNTNIS EINST UND HEUTE

W.-D. Hauschild, G. Kretschmar, C. Nicolaisen (Hrsg.), Die lutherischen Kirchen und die Bekenntnissynode von Barmen. Referate des Internationalen Symposiums auf der Reisensburg 1984. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984. 520 Seiten. Kart. DM 58,–.

Unter den Publikationen zum Barmen-Jubiläum verdient dieser Sammelband besondere Aufmerksamkeit und Anerkennung: Aufmerksamkeit zunächst deshalb, weil er inhaltlich wesentlich mehr bietet als sein Titel auf Anhieb vermuten läßt – im Grunde nämlich eine nahezu vollständige Bestandsaufnahme der maßgebenden kirchlichen und theologischen Strömungen im deutschen Luthertum der späten 20er bis frühen 60er Jahre, eine Fundgrube also für jeden zeitgeschichtlich Interessierten.

Aufmerksamkeit und Anerkennung dann freilich noch mehr, weil der Band unter den nicht eben zahlreichen innovatorischen Jubiläumspublikationen sicher der ergiebigste ist. Das ist vor allem der methodischen Sorgfalt zu danken, mit der das „Reisensburg-Symposion" vorbereitet und die dabei vorgetragenen Texte dann für die Veröffentlichung redigiert worden sind. Man realisierte damit eine Einsicht, die – obschon längst vorhanden – in zeitgeschichtliche Aufarbeitung umzusetzen freilich erst eine von Barmen nicht mehr unmittelbar betroffene Generation in der Lage war. Gemeint ist der Entschluß, gerade weil der Weg nach Barmen und das Durchhalten des Bekenntnisses als das zentrale Ereignis dieser Epoche des deutschen Protestantismus anzusehen ist, die einzelnen Gruppierungen und Persönlichkeiten zunächst unabhängig von ihrer Entscheidung zu Barmen zu würdigen und so die Motive zuallererst zu Gesicht zu bekommen, die sie zu ihrer Haltung bestimmt haben.

Wie auch in anderen Fällen befreit solches Bemühen um historische Gerechtigkeit von einer apologetischen Grundtendenz, von einer (gerade für reformatorische Theologie) peinlichen Selbstrechtfertigung und von mancher Augenwischerei, die nicht wenige zeitgeschichtliche Darstellungen und biographischen Berichte der letzten Jahrzehnte zu einer so unergiebigen, verdrießlichen und kaum beispielgebenden Lektüre haben werden lassen.

Vor allem aber: wo die Selbstlegitimierung der Bekenner mit ihrem ständigen Bekenntniszwang und die Nötigung wegfallen, eine einmal erfolgte Verweigerung ständig neu theologisch zu begründen, werden endlich die Blicke frei für Stärken und Grenzen, für nur vermeintliches oder echtes Stehen und Umfallen des einzelnen oder einer Gruppe.

Den Planern des Unternehmens und den einzelnen Autoren sei Dank, daß sie die Aufgabe, Anteil und Verhältnis der lutherischen Kirchen an bzw. zu Barmen neu zu bestimmen, in Angriff genommen haben, und zwar auf einem Hintergrund, der so weit geöffnet ist, daß er Emanuel Hirsch (H.-J. Birkner) ebenso einbezieht wie die theologische Diskussion über Bekenntnisstand, Lehre der Kirche und Irrlehre vom Übergang zum 20. Jahrhundert bis in den Kirchenkampf hinein (H. J. Reese).

Wichtig auch die Beiträge zur Würdigung Asmussens (E. Konukiewitz, A. Siemens). Ob sie diejenigen erreichen, die als an die Peripherie abgewanderte spätere Anhänger emsig allerhand Mythen über Asmussen und Barmen verbreiten? Ihr entscheidendes Gewicht empfangen die beiden ersten Teile freilich durch das Gegenüber zwischen der historischen Darstellung C. Nicolaisens (Der lutherische Beitrag zur Entstehung der Barmer Theol. Erklärung) zu den entscheidenden interpretatorischen Weichenstellungen in den Beiträgen von G. Kretschmar (Barmen 1934: Bekennen als Widerstand; so hat man das aus der VELKD bisher kaum gehört) und W. Krötke (Der christologische Ansatz der Barmer theolog. Erklärung und die Konsequenz für Lehre und Handeln der Kirche – ein Aufsatz, der eine Fülle von Kontroversen aufarbeitet und manchen zäh verteidigten Schützengraben obsolet macht).

Die Teile 3 und 4 stellen dann die Rezeption der Theologischen Erklärung im Kirchenkampf und die Wirkungsgeschichte von Barmen nach 1945 dar. Ihre Lektüre ist, gerade wenn man den Entschluß durchhält, nicht nur nach Sympathie zu lesen, ein Stahlbad. Dabei weit bedrückender als das offene Versagen bestimmter Universitätslehrer die Motivation und Taktik, mit der man sich in den intakten Kirchen Barmens bediente oder sich distanzierte, und noch mehr die Planungen für eine Kirche nach Hitler, mit denen Bischöfe und Generalsuperintendenten in den Monaten des Zusammenbruchs schwanger gingen. Man kann es wirklich nur Gnade nennen, daß dann in der Neuordnung von 1945–48 wenn schon nicht Wunsch-, so doch wenigstens halbwegs vorzeigbare Kinder zur Welt kamen. Und man lege sich die Frage vor: Hätten diejenigen, deren Argumentieren und Finassieren uns nach 40–50 Jahren noch zu schaffen macht, vor dem Amtstext von Lima (nur vor ihm!) nicht glänzend bestanden? Müssen wir also nicht gerade von unseren Erfahrungen mit dem Bekenntnis zu Jesus Christus unter schwierigen Zeitbedingungen her auf einer Öffnung bestehen, die diese Erfahrungen dort einbringt?

Die beiden Teile 3 und 4 wie der ganze Band erschöpfen sich freilich keineswegs in solcher Bestandsaufnahme geglückter oder verweigerter Rezeption (zu beidem besonders die Beiträge von J. Mehlhausen über die württembergische Sozietät, von H. Ludwig über H. J. Iwand und von A. Peters über die Rezeption in der lutherischen Theologie). Sie gehen auch in einer Darstellung der Wirkungsgeschichte nicht auf, aus der u. a. W.-D. Hauschild die Gründungsphase der EKD und VELKD und H. Chr. Knuth die Auswirkung auf die theol. Arbeit in der VELKD herausgegriffen und meisterlich beschrieben haben. Ganz hat man den Band wohl erst dann gewürdigt, wenn man sieht: in ihm bieten auf der Basis der Leuenberger Konkordie und im Bemühen, leidvoll erfahrene Geschichte unter dem Evangelium zu bewältigen, deutsche Lutheraner einen Neuanfang der Gespräche über theologisch verantwortetes Bekennen und Widerstehen an. Und kein Zweifel: dieses Angebot ist innerhalb der Kirche, aus der es kommt, seinerseits angefochten von Kräften, die ihrerseits so zu reden nicht bereit sind. Von daher die Frage: Erhält dieses Gesprächsangebot dort eine Chance, wo man aus der Vergangenheit her in die Richtung, aus der das Angebot kommt, einiges auf dem Herzen hat? Und bedenkt man dort, daß die Ge-

meinschaft in der EKD weder zum Anschweigen noch zu stereotypen Wiederholungen, sondern zu weiterführenden Einsichten verpflichtet? Wenn Aufarbeitungen schwieriger Geschichte vorgelegt werden wie diese, ist die Stunde dafür günstig. Die Chance sollte nicht noch einmal verpaßt werden.

Vo.

Ger van Roon, Zwischen Neutralismus und Solidarität. Die evangelischen Niederlande und der deutsche Kirchenkampf von 1933–1942. (Studien zur Zeitgeschichte Bd. 24, hrsg. vom Institut für Zeitgeschichte.) Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1983. 294 Seiten. Paperback DM 45,–.

Das Verhalten der Niederländer zur deutschen Besatzung im 2. Weltkrieg von 1940 bis 1945 hat eine Vorgeschichte. Dies gilt erst recht für die protestantischen Kirchen und ihr Verhältnis zur NS-Besatzungsmacht. Diese Vorgeschichte ist die nationalsozialistische Eroberung und Gleichschaltung Deutschlands und in ihrem Mittelpunkt der deutsche Kirchenkampf. Der Autor untersucht die „Vorgeschichte der Besatzungszeit" mit der ihm eigenen Gründlichkeit und Sachkenntnis, die er auch in seinen anderen Werken über den „Kreisauer Kreis innerhalb der deutschen Widerstandsbewegung" und den „Widerstand im Dritten Reich" bewiesen hat.

Bedenkt man die zahlreichen Kontakte zwischen den Niederlanden und Deutschland, zwischen niederländisch-protestantischen Kirchen und deutschen Kirchen, wäre die Erwartung nicht unberechtigt, niederländische Kirchen wären gewarnt gewesen und hätten ihre Lehren aus dem deutschen Kirchenkampf gezogen. Leider ist dies nicht der Fall. Der Verfasser zeigt auf, daß es nur ein kleiner Kreis niederländischer Theologen und Laien gewesen ist, die sich mit der Bekennenden Kirche solidarisiert, von ihr gelernt haben und als die Besatzungszeit begann, vorbereitet waren, Widerstand zu leisten. Dabei verläuft die Geschichte der Anteilnahme am deutschen Kirchenkampf in Etappen, in Wellen. Auf eine erste Welle der Aufmerksamkeit im Jahre 1933 bei Ausbruch des Kirchenkampfes und entsprechenden Solidaritätsbezeugungen mit der entstehenden Bekennenden Kirche, die bis etwa Ende 1935 anhielt, folgte ab 1936 ein abnehmendes Interesse am Kirchenkampf. Diese Zeit eines Rückzuges der Niederländer auf ihre eigenen Probleme währte bis 1938. Der Prozeß gegen Martin Niemöller und die „Reichskristallnacht" mit der sich anschließenden akuten Verfolgung der Juden löste eine neue Welle der Anteilnahme vor allem auch der tatkräftigen Flüchtlingshilfe aus. Mit Kriegsausbruch begann eine starke Welle des Neutralismus. Die Mehrheit der niederländischen Protestanten meinte, sich neutral verhalten zu können, und wollte darum auch innerlich neutral sein. Diesen Irrtum erkannten viele niederländische Protestanten erst, als es zu spät war. Ein sehr ehrliches Buch und gerade darum so faszinierend.

Armin Boyens

Reinhard Rittner (Hrsg.), Lima und das reformatorische Proprium. Beiträge von Gottfried Voigt, Albrecht Peters und Friedrich Beißer. (Fuldaer Hefte 28.) Lutherisches Verlagshaus, Hannover 1984. 108 Seiten. Kart. DM 16,80.

Hier melden sich, verbunden im Theologischen Konvent Augsburgischen Bekenntnisses, Theologen aus

Ost- und Westdeutschland zu Wort, die sich durch die Lima-Texte doppelt herausgefordert sehen: Weil der Zukunft der Kirche und der Einheit verpflichtet, begrüßen sie die Konvergenzen; weil dem Maßstab verpflichtet, den theologisches Erkennen und kirchliches Bekenntnis durch die Reformation gewonnen haben, können sie die Lima-Texte nur mit Enttäuschung zur Kenntnis nehmen. Anderswo führt diese Ausgangsposition zu einer allgemein unverbindlichen Würdigung bei gleichzeitiger, oft kleinlicher Rezension im besonderen. Diese drei Autoren haben bei Luther gelernt, solche Situationen dialektisch aufzuarbeiten. Sie tun das mit unterschiedlichen Schwerpunkten.

Gottfried Voigt arbeitet unter dem Titel „Eucharistie in den Lima-Texten" Herausforderungen an unsere Abendmahlstheologie und -praxis heraus. Er folgt dabei der Gliederung des Eucharistie-Dokuments und sucht u.a. in Auseinandersetzung mit Ulrich Kühn zu klären, wieweit „die Rede vom eucharistischen Handeln der Kirche" bzw. der Gemeinde von einer luth. Theologie aufgenommen werden kann, die die Religionskritik z.B. Karl Barths und Dietrich Bonhoeffers nicht einfach in Gemeinschaftserlebnisse hinein überspringen will.

Albrecht Peters („Lima-Erklärungen gegen Augsburgisches Bekenntnis?") stellt den liturgischen Bezug der bekannten Sola-Prinzipien heraus und öffnet sie auf die Neuansätze hin, die aus der weltweiten liturgischen Bewegung in die Lima-Erklärung und -Liturgie eingegangen sind. Es folgt sein zweiter Durchgang, der in Zustimmung und Rückfrage die gewonnenen Einsichten an Abschnitten des Lima-Textes wie an markanten Aussagen lutherischen Tauf-, Abendmahl- und Amtsverständnisses verifiziert. Dabei Seite 63 ein Rundumschlag, der in seiner Pauschalität nur peinlich wirkt.

Friedrich Beißer nennt seinen Beitrag „Eine kritische Überprüfung". Sie hält wegen der im Text fehlenden Einsetzung der Taufe durch Christus und wegen einer Vermengung von Rechtfertigung und Wiedergeburt das Taufdokument für „unerträglich", fordert aus ähnlichem Grund für den Eucharistietext „dringend Verbesserungen" und sieht für eine evangelische Auffassung vom Amt innerhalb des Amtstextes keinen Raum.

Verständlich, daß bei solchen Gegensätzen auch der Konvent selbst, dessen Verhandlungen im Nachwort verzeichnet sind, zu keiner gemeinsamen Stellungnahme kommen konnte. Als Dokument, das um ein Mittragen der Lima-Konvergenzen durch ein dezidiertes Luthertum ringt, sich aber auch dort konkret für ökumenisches Lernen in Lehre und Praxis öffnet, wo Unterschiede bleiben, gibt diese Veröffentlichung eine ehrliche Beschreibung davon, was von der Lima-Rezeption dort als Frucht erwartet wird, wo sie schwerfällt.

Vo.

Gottfried Hoffmann, Luther und die Rechtfertigung. Oberurseler Hefte, Altkönigstraße 150, 6370 Oberursel 1. 56 Seiten. DM 5,80.

Das Heft enthält drei Vorlesungen, die 1983 an einem Lutherischen Seminar in Minnesota/USA gehalten wurden. Es hinterläßt einen zwiespältigen Eindruck. Man wird dem Ansatz, dem Bezug der Rechtfertigung auf beständig aktuelle menschliche Grundgegebenheiten, ebenso zustimmen wie vielen Einzelaussagen. Man freut sich, in großer Breite Luther selbst zu vernehmen. Man

ist gespannt, wie der Autor sein Programm durchführt, das Konkordienwerk und in ihm das rein forensische Verständnis der Rechtfertigung als das genuine Verständnis Luthers darzustellen. Man legt das Heft schließlich beiseite – enttäuscht über die ökumenische, ja innerlutherische Gesprächsverweigerung des Autors. Offenbar lohnt es sich für ihn nicht, bei dem von ihm bekämpften E. Schlink Neueres als seine „Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften", 2. Auflage 1946 und aus dem luth.-kath. Dialog mehr als H. Meyer, Luthertum und Katholizismus im Gespräch von 1973 zu berücksichtigen. Schade.

Vo.

Heinz-Hermann Nordholt (Hrsg.), Apartheid und Reformierte Kirche. Dokumente eines Konflikts. Texte aus dem Reformierten Weltbund. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1983. 96 Seiten. Paperback DM 8,80 (Mengenpreise).

Dieses Büchlein wurde im Auftrage des Reformierten Bundes erstellt, um die Südafrika-Problematik gemeindenah darzustellen. Es führt den Leser auf schlichten Wegen in die burische Theologie ein und stellt ihr kritische Stimmen weißer und schwarzer Südafrikaner gegenüber. Dann wird das wachsende Engagement des Reformierten Bundes im Gespräch mit den südafrikanischen Partnerkirchen dargestellt, ergänzt durch einen Seitenblick auf ähnliche Bemühungen in den Niederlanden und in der Schweiz. Die Entschließungen des Reformierten Weltbundes in Ottawa 1982 und die Reaktionen darauf aus Südafrika bilden den Abschluß der Ausführungen.

Den roten Faden durch dieses Buch findet man in den Texten von Dokumenten, Berichten und Beschlüssen, die in deutscher Übersetzung zugänglich gemacht werden; der begleitende Kommentar bietet dazu Hintergrund-Informationen und Verstehenshilfen. Auf diese Weise wird es dem mündigen Leser möglich, sich selbst ein Urteil zu bilden.

Dieses kleine Stück ökumenischer Kirchengeschichte der Neuzeit schildert das langjährige Bemühen um ein Gespräch mit den reformierten Kirchen Südafrikas und macht verständlich, warum schließlich die beiden „weißen" Gliedkirchen zeitweise aus dem Reformierten Weltbund ausgeschlossen wurden.

Kritisch muß sich der Verlag fragen lassen, warum er einige Dokumente noch einmal in einer anderen Veröffentlichung (vgl. Besprechung des Buches von J. de Gruchy und C. Villa-Vicencio) abgedruckt hat, und das noch in einer andersartigen Übersetzung. Die Fußnoten sind schwer zu finden: Sie stehen auf Seite 95! Bei den schnellen Entwicklungen in Südafrika ist es auch nicht zu vermeiden, daß manche Angaben des Buches zwei Jahre nach seinem Erscheinen schon überholt sind. Doch schmälern diese kritischen Anmerkungen nicht den Wert dieser Dokumentation. Für die Studienarbeit in den Gemeinden bleibt das angezeigte Buch ein brauchbares Handwerkszeug.

Hans-Jürgen Becken

John de Gruchy / Charles Villa-Vicencio (Hrsg.), Wenn wir wie Brüder beieinander wohnten ... Von der Apartheid zur Bekennenden Kirche – Stellungnahmen südafrikanischer Theologen. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1984. 217 Seiten. Paperback DM 28,–.

Am 25. August 1982 beschloß der Reformierte Weltbund (RWB) in Ottawa, die theologische Rechtfertigung der Apartheid als Häresie zu erklären und zwei „weiße" Kirchen in Südafrika zeitweise von der Mitgliedschaft im RWB auszuschließen. Dadurch wurde die Frage des Rassismus aus der lange geführten politischen Diskussion in den kirchlich-theologischen Entscheidungsprozeß erstmalig hinübergeführt.

In diesem Buch, das in Südafrika unter dem Titel „Apartheid is a Heresy" 1983 erschien, nehmen südafrikanische Theologen zu diesem Beschluß positiv Stellung. Sie kommen aus Kirchen verschiedener protestantischer Tradition und werden nach südafrikanischem Gesetz unterschiedlichen Rassengruppen zugeordnet. Auch gehen sie das Thema, je nach ihrem Fachbereich, von verschiedenen Seiten her an.

Kirchen- und missionsgeschichtlich zeigen sie auf, wie es historisch zur Unterstützung der Apartheid durch die Reformierte Kirche in Südafrika kam; systematisch und exegetisch werden theologische Holzwege analysiert und Entwürfe für die notwendigen Veränderungen begründet. Auch die von diesem Beschluß nicht betroffenen Kirchen, die zwar gegen die Apartheid protestierten, sie aber dennoch duldeten und praktizierten, werden von ihren Theologen in Pflicht genommen.

Durchgehend wird in diesen lesenswerten Texten deutlich, daß wesentlich ein unchristliches Menschenbild der von Christus gewollten Einheit seiner Kirche in Südafrika im Wege steht. Die Frucht dieser Trennung ist Furcht; als ihren Preis fordert sie Menschenwürde, Menschenrechte und Menschenleben. Rassismus gibt es auch in anderen Ländern der Erde; in Südafrika wird er zum Skandal, weil er von Christen und Kirchen legitimiert wird.

Neben den gründlichen theologischen Arbeiten ist auch die im Anhang gebotene Dokumentation hilfreich. Sie bringt sonst nur schwer zugängliche Texte aus den letzten drei Jahrzehnten und eine Reihe von südafrikanischen kirchlichen Reaktionen auf den Beschluß von Ottawa. Zwei Register erleichtern die Arbeit mit diesem einfühlend übersetzten Buch.

Hans-Jürgen Becken

Klaus Nürnberger, Weiß auf Schwarz. Predigten im gesellschaftlichen Konflikt – Südafrika und Berlin, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1983, 216 Seiten. Paperback DM 28,–.

Der lutherische Theologe Klaus Nürnberger, aus dessen Schaffen 24 Predigten in diesem Buch zusammengestellt sind, unterrichtete früher am Lutherischen Theologischen College in Umpumulo, Natal, und ist heute Professor für Systematische Theologie und Ethik an der Universität von Südafrika. Die meisten dieser in den Jahren von 1969 bis 1981 erarbeiteten Predigten wurden in Südafrika gehalten, zwei während einer Gastdozentur in Berlin und eine in seiner Heimat Namibia.

Jeder Auslegung ist ein Abriß der Situation seiner Hörer nach Ort, Zeit und Erfahrungsstand vorangestellt und der Bibeltext in eigener Übersetzung abgedruckt, so daß der kontextuelle Bezug jeweils deutlich wird, den der Verfasser in missionarischer und prophetischer Tiefe durchlitten und ausgelotet hat. Auf diese Weise klingt die Botschaft des gleichen Textes ganz anders, wenn sie z. B. 1970 in Johannesburg oder 1975 in Berlin ausgerichtet

wird. Jede Predigt schließt mit einem kurzen Gebet.

Zwei Abschnitte sollte man vorweg lesen: Einmal die *Kleine Schule für Prediger* (S. 206-216), die am Bild der Wasserträgerin zehn Leitsätze für schwarze Laienprediger in Transval entwickelt, die in ihrer Schlichtheit beherzigenswert sind. „Nicht nur für Predigthelfer und bestallte Prediger", wie Rudolf Bohren im Vorwort zutreffend bemerkt; „sie kann geradezu einen Leitfaden bilden für die missionarische Existenz des einzelnen" (S. 13). Zum anderen den *Entwurf für ein Glaubensbekenntnis der Kirche im südlichen Afrika* (S. 17-21), das die zentralen Glaubensaussagen als befreiende und einende Botschaft in das Spannungsfeld zwischen arm und reich, schwarz und weiß, schwach und mächtig hineinstellt, wie sie hernach in den Predigten entfaltet werden, ohne in Agitation zu entarten.

Für das Lesen der einzelnen Predigten muß man sich Zeit lassen, um von ihrer bildhaft-anschaulichen Sprache betroffen zu werden. Es kann nicht die Aufgabe dieser Kurzbesprechung sein, die einzelnen Ausführungen zu würdigen. Ich kann nur Mut dazu machen, das Buch in ruhigen Stunden zu lesen; wie Bohren am Anfang seines Vorwortes schreibt: „Notwendige Predigten muß man lesen."

Hans-Jürgen Becken

VON DER ORTHODOXIE LERNEN

Karl Christian Felmy, Die Deutung der Göttlichen Liturgie in der russischen Theologie. Wege und Wandlungen russischer Liturgie-Auslegung. (Arbeiten zur Kirchengeschichte, Bd. 54.) Walter de Gruyter, Berlin – New York 1984. XIII und 507 Seiten und 19 Abb. Ganzleinen DM 136,–.

Seit die Abgesandten des Großfürsten Vladimir nach ihrer Teilnahme an der Göttlichen Liturgie in Konstantinopel berichteten: „Wir wissen nicht, ob wir im Himmel waren oder auf der Erde, denn auf Erden gibt es solche Schau und solche Schönheit sonst nicht", ist diese Grunderfahrung für das russische Christentum bestimmend geworden und geblieben: „Kennzeichnend für die Orthodoxie in ihrer speziell russischen Ausprägung bleibt seitdem auf weite Strecken ihrer Geschichte die Identifizierung von Religion und Gottesdienst... Kennzeichnend bleibt weiterhin – ebenfalls in unterschiedlicher Akzentuierung, aber dennoch auf weite Strecken ihrer Geschichte und in der Gegenwart erneut besonders! – die Deutung und Erfahrung der Schönheit der Liturgie und des Gottesdienstes als Erfahrung des Transzendenten. Kennzeichnend für die russische Frömmigkeit bleibt schließlich – ebenso unterschiedlich stark, aber doch immer wieder eindrucksvoll –, daß der Theophaniecharakter des byzantinischen Gottesdienstes, die eschatologische Aufhebung der Grenzen von Himmel und Erde im Gottesdienst... den altrussischen Menschen vor allem, aber auch später den russischen Gläubigen oft, am tiefsten beeindruckt hat" (S. 15f). Durch diese zentrale Ausrichtung auf den Gottesdienst hat die orthodoxe Kirche in Rußland trotz der ihr seit 1918 auferlegten Beschränkungen „nicht nur bis heute überleben, sondern auch Kräfte für eine sich immer deutlicher abzeichnende innere Erneuerung finden können. Ihr eigentlicher Kern, der Gottesdienst, und wiederum dessen Mitte, die Göttliche Liturgie, blieben die ‚Burg' der russischen Kirche, ihre Bastion, von der aus sie ihren Bestand wahren und ihr geistliches Leben erneu-

ern konnte" (S. 4). Diesen gottesdienstlichen Kern" hat die orthodoxe Kirche in Rußland „in der Praxis zu keinem Zeitpunkt ihrer Geschichte preisgegeben", während das den Verfasser selbst überraschende Ergebnis dieser Untersuchung zutage fördert, „daß die Göttliche Liturgie im Laufe der russischen Theologiegeschichte in verschiedenen Phasen der theologischen Entwicklung recht unterschiedlich akzentuiert ausgelegt, ja eine Zeitlang sogar überhaupt nicht ausgelegt und in die theologische Reflexion einbezogen wurde". So weitet sich diese ja zunächst sehr speziell erscheinende Untersuchung aus „zu einer Darstellung der ‚Wege der russischen Theologie' in der Konkretion und Konzentration auf ein nach heutigem orthodoxen Verständnis entscheidend wichtiges Thema" (ebd.), die um so notwendiger ist, da es an einschlägigen Forschungen fast völlig fehlt.

Damit ist der Rahmen dieser aus der Schule von Fairy von Lilienfeld hervorgegangenen Arbeit abgesteckt, die in zehn Kapiteln die thematisch gegebenen Schwerpunkte aus der russischen Theologiegeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart entfaltet. Das vielschichtige und weitgestreute Quellenmaterial wird vom Verfasser mit größter Sorgfalt und Sachkunde analysiert und ausgewertet, so daß sich eine solide Basis zusammenfassender Beurteilung ergibt, wie die jeweils den einzelnen Kapiteln nachgeordneten Thesen ausweisen.

Ohne auf Einzelheiten dieser gelehrten Abhandlung hier eingehen zu können, verdient doch der Schlußabschnitt „Die russische Liturgiedeutung und der Dialog mit den Kirchen des Abendlandes" (S. 457-465) besondere Hervorhebung. Darin werden unübersehbare Bezüge zwischen östlicher und westlicher Liturgieerfahrung und -deutung festgestellt: „Die Untersuchung der Deutung der Göttlichen Liturgie in der russischen Theologie zeigt, daß spätestens seit dem 17. Jh. Liturgieerklärung in Rußland nie mehr ohne den Einfluß der westlichen Theologie denkbar ist", was sich keineswegs nur positiv ausgewirkt hat: „Westlicher Einfluß ist verantwortlich für den vorübergehend völligen Verlust des theologischen Interesses an der Liturgie" (S. 457).

Indes: „Auf die Dauer sollte aber weder der Osten noch der Westen übersehen, wie starke Impulse auch die neue, wieder an der Überlieferung der Alten Kirche, vornehmlich des Ostens, orientierte Theologie vor allem aus der westlichen Liturgiewissenschaft, der liturgischen Bewegung im Westen und der abendländischen Patristik empfangen hat" (S. 458). Umgekehrt gibt es wesentliche Züge orthodoxer Liturgiedeutung, die für die westlichen Kirchen „rezipierbar" erscheinen könnten wie der kosmisch-eschatologische Aspekt, die Wahrung des mysterium tremendum, die Anamnese des gesamten Heilswerkes, die „nicht nur die Worte, sondern auch die Handlungen der Liturgie umfaßt", die altkirchlichen Grundstrukturen, die die östlichen Liturgien „besser bewahrt und gleichzeitig reicher entfaltet haben als die westlichen Liturgien" (S. 460), die Einbeziehung auch der äußeren, für das liturgische Handeln notwendigen Vorgänge in das gottesdienstliche Geschehen und vor allem der „Zusammenhang von Doxologie und Dogma, Liturgie und Theologie auch als Quelle theologischer Erkenntnis und Erneuerung", was im ökumenischen Gespräch „zu einer Überwindung festgefahrener Positionen" führen könnte. Der Verfasser denkt dabei „vor allem an die eucharistische Ekklesiologie sowie die eschatologische Deutung

der Eucharistie und ihre Konsequenzen für eine ökumenisch verantwortbare Amtslehre" (S. 462f).

Das vorliegende Werk erweist sich somit nicht nur als hochqualifizierte Fachstudie, sondern als gewichtiger Beitrag zum Dialog zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens, der unserer Generation so dringlich aufgegeben ist.

Hanfried Krüger

Handbuch der Ostkirchenkunde, Band I. Herausgegeben von Wilhelm Nyssen, Hans-Joachim Schulz und Paul Wiertz. Mit Beiträgen von Endre v. Ivánka, Michael Lacko, Peter Plank, Hans-Joachim Schulz, Bernhard Schultze, Wilhelm de Vries und Paul Wiertz. Patmos Verlag, Düsseldorf 1984. XXXIV und 392 Seiten. Leinen DM 48,–, Subskriptionspreis DM 42,–.

Seit längerem sind die wichtigsten, beide im Jahre 1971 erschienenen Publikationen zu den Kirchen des Ostens, Friedrich Heilers „Die Ostkirchen" und das von Endre v. Ivánka, Julius Tyciak und Paul Wiertz herausgegebene „Handbuch der Ostkirchenkunde" vergriffen. Wenigstens dieses zweite Buch kann nun in offenbar erweiterter und stark veränderter Gestalt wieder erscheinen.

Ein abschließendes Urteil über die Neuauflage wird man erst fällen können, wenn das ganze Werk in zwei oder drei Bänden vorliegen wird. Dann werden auch hoffentlich Beiträge über den Gottesdienst, die gottesdienstliche Musik, über Spiritualität und Kunst der östlichen Kirchen nicht mehr fehlen, die in der 1. Auflage besonders bemerkenswert waren.

Am meisten zu begrüßen ist gegenüber der 1. Auflage die Neuaufnahme zweier zudem sehr gelungener und informativer historischer Abschnitte: „Die Ausformung der Orthodoxie im byzantinischen Reich" von Hans-Joachim Schulz und „Die geschichtliche Entwicklung der orthodoxen Kirchen im Südosten und Osten Europas" von Peter Plank. Es bleibt jedoch unerfindlich, warum die Darstellung von Hans-Joachim Schulz jäh mit dem Jahre 1453 endet, warum weder der Geschichte des griechischen Kernlandes und der z.T. anders geprägten der autokephalen Kirche Zyperns noch der für die griechische und die Gesamtorthodoxie kaum weniger wichtigen des lange Zeit venezianischen Kreta und der griechischen Kolonie in Venedig Beachtung geschenkt wurde.

Um so dankbarer begrüßt werden muß, daß in der Darstellung Peter Planks zwar immer noch ein Übergewicht auf der Geschichte der Russischen Orthodoxen Kirche liegt, aber daneben auch die Geschichte der Orthodoxie in Südosteuropa behandelt und auch eine Darstellung des Weges der Orthodoxie in Georgien nicht vergessen worden ist.

Die Beiträge von Wilhelm de Vries „Die Altorientalischen Kirchen" und „Die unierten Patriarchate des Nahen Ostens und das Uniatenproblem" lassen, ganz anders als die bisher erwähnten Darstellungen, die Tendenz erkennen, die östlichen Kirchen an der katholischen Latte zu messen – nur mit dem Unterschied, daß die Art der Messung nach dem II. Vaticanum großzügiger geworden ist. Gerade da, wo de Vries die östlichen Kirchen entschuldigt, wird die verfehlte Tendenz am deutlichsten. Sie zeigt sich auch an dem Übergewicht, das – allein von der Seitenzahl her – die mit Rom unierten Kirchen haben. Da liest sich der nun einfach für die Union parteiische aus der 1. Auflage

übernommene Beitrag von Michael Lacko „Unionsbewegungen im slawischen Raum und in Rumänien" schon erfrischender. Ein wirklicher Gewinn gegenüber der 1. Auflage ist der Beitrag von Paul Wiertz über „Die Thomaschristen Indiens". Wie es dem Verfasser gelingt, in die komplizierte Geschichte der indischen Christenheit und die Probleme der mannigfaltigen, überwiegend vom Westen importierten Spaltungen, Neugründungen und Veränderungen in diesem Bereich einzuführen, ist der Bewunderung wert.

Völlig unverständlich ist es, daß man den Beitrag „Das Dogma der orthodoxen Kirche im Spiegel der wichtigsten Glaubensurkunden" von Endre von Ivánka aus der 1. Auflage übernommen hat. Diese Aufzählung und Kurz-Nacherzählung von Texten sehr unterschiedlichen Ranges hilft zu nichts. Auch die korrigierende Einführung von H.-J. Schulz vermag das nicht zu ändern. Dieser Beitrag läßt sich wohl nur aus dem Bestreben erklären, irgendetwas dem „Denzinger" Entsprechendes zu bieten, wie denn auch – dies sei ohne jede Wertung gesagt – die römisch-katholische Sichtweite immer wieder deutlich erkennbar wird. Kaum eine orthodoxe Selbstdarstellung, schon gar keine protestantische Arbeit, würde bei der „Verfassung" der Orthodoxen Kirche einsetzen.

Schwer zu werten ist schließlich der gegenüber der 1. Auflage kaum veränderte Beitrag von Bernhard Schultze „Hauptthemen der neueren russischen Theologie". Wie hier z.T. beckmesserisch orthodoxe Theologie am vorvatikanisch verstandenen katholischen Dogma gemessen wird, ist schwer erträglich. Nikolaj Afanas'evs „eucharistische Ekklesiologie" kann einfach nicht mehr ohne Berücksichtigung von Peter Planks Monographie „Die Eucharistieversammlung als Kirche" (Würzburg 1980) dargestellt werden. Das scheint auch B. Schultze gesehen zu haben; denn von einer Abhängigkeit Afanas'evs von Rudolph Sohm wußte er in der 1. Auflage noch nichts zu sagen. Hier hat er sich anscheinend auf Planks Darstellung gestützt. Warum aber nur nennt er seine Informationsquelle nicht?! Unzureichend ist die Darstellung der Einflüsse des Palamismus auf die russische Theologie. Doch haben sich nur wenige Autoren so intensiv wie B. Schultze mit der russischen Sophiologie, aber auch mit „neueren" Tendenzen in Christologie und Mariologie, vor allem in der Soteriologie auseinandergesetzt.

Ungelöst blieb das Problem der Transkriptionen. Von Übertreibungen wie der Schreibweise „sovetisch" (obwohl der Duden die Schreibweise „sowjetisch" vorschreibt) bis zu willkürlich wechselnder Wiedergabe griechischer Namen ist alles einmal durchprobiert.

Die Neuauflage des „Handbuchs" ist äußerst begrüßenswert, und auf ihre Fortsetzung ist dringend zu hoffen. Möge das Werk viele Leser, aber auch viele Käufer finden. Dann brauchte der Verlag für Band II nicht mehr sein billigstes Papier aus unterschiedlichsten Beständen zusammenzukratzen!

Karl Christian Felmy

UMKÄMPFTE ENTSCHEIDUNGEN

Hans Jürgen Goertz (Hrsg.), Alles gehört allen. Das Experiment Gütergemeinschaft vom 16. Jahrhundert bis heute. C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1984. 246 Seiten mit 9 Abbildungen. Paperback DM 19,80.

Neun Autoren, überwiegend aus der Ecke Sozial- und Wirtschaftsgeschichte oder aber Historiker, gehen „Entstehung, Entwicklung und Niedergang von Gütergemeinschaften" (S. 11) nach. Sie tun das nicht unlesbar gelehrt, wollen vielmehr unter Verzicht „auf den Ballast fachwissenschaftlicher Erörterung ... ein breiteres Leserpublikum" (S. 20) fürs Thema interessieren. Der Bogen spannt sich vom Täufertum bis in die Gegenwart zum „Gemeinschaftsexperiment des Kibbuz" (S. 224).

Warum die Veröffentlichung sich nur mit den Gütergemeinschaften befaßt, „die in der Frühen Neuzeit im Herzen Europas entstanden" sind (S. 8), wird nicht begründet. Daß alle davor liegenden „vor allem ein Thema der Ethnologie" (a.a.O.) seien, wird man nicht gut behaupten können.

Desgleichen läßt unbefriedigt, daß nirgendwo methodologisch reflektiert wird, daß es solche und solche Utopien, Bilder vom vollkommenen Zustand gegeben hat und gibt: eher anarchisch die einen, stärker diszipliniert die anderen, je nachdem, in welches Staats- und Gesellschaftskonzept sie eingebettet waren und sind.

Dennoch, den angebotenen Beschreibungen vom besseren Leben, sei es z. B. das der Duchoborzen oder das im „Bund der Gerechten", kann man vieles entnehmen, auch für die Beurteilung entsprechender aktueller Anstrengungen auf diesem Feld – vor allem, daß, jedenfalls bisher, ein Hauch von Vergeblichkeit über all solchen Bemühungen gelegen hat.

Hd.

Sergio Ramírez, Mit den Waffen der Zukunft. Texte zur sandinistischen Revolution in Nicaragua. Peter Hammer Verlag, Wuppertal 1984. 109 Seiten. Kart. DM 12,80.

Thomás Borge, Tagesanbruch gegen den Tod. Zu Krieg und Frieden in Nicaragua. Peter Hammer Verlag, Wuppertal 1984. 108 Seiten. Kart. DM 12,80.

Beide Bücher bringen authentische Stimmen aus Nicaragua zu Gehör mit dem Ziel, der „massiven Propagandakampagne gegen Nicaragua entgegenzuwirken".

Sergio Ramírez, Jahrgang 1942, ist heute Vizepräsident der Regierung Nicaraguas. Er studierte Rechtswissenschaft und geriet unter den Einfluß von Carlos Fonseca, einem Gründer der Nationalen Front für die Befreiung Nicaraguas (FSLN). In seinen Beiträgen setzt er den Schwerpunkt auf die Analyse der Geschichte Nicaraguas und zeigt, wie dieses Land von den USA im Laufe seiner Geschichte systematisch im kolonialen Status gehalten und an unabhängiger Entwicklung gehindert wurde. Seine wichtigste These ist, daß die Revolution in Nicaragua keinen Klassenkampfcharakter trägt, sondern in der Tradition Sandinos vornehmlich antiimperialistisch und antioligarchisch geprägt ist. Ziel der Revolution ist in erster Linie die Befreiung des Landes von inneren und äußeren Unterdrückern, die dieses Land fast ein Jahrhundert lang politisch und kulturell ausgebeutet und geknechtet haben. Ramírez, ein Theoretiker materialistischer Prägung, zeigt sehr eindringlich, welche Auswirkungen die imperialistische Politik der USA auf die Geschichte Nicaraguas hatte und wie dieses Erbe als schwere Hypothek auf der heutigen Politik der sandinistischen Regierung lastet.

Thomás Borge, Jahrgang 1930, ist der einzige Gründer der FSLN, der den Sturz Somozas und die Übernahme der

Macht durch die Sandinisten am 19.7.1979 erlebt hat. Seine Frau wurde von der Nationalgarde getötet. Er ist heute Innenminister der nicaraguanischen Regierung. Borge setzt sich in den Reden, die in der Zeit von 1981–1983 gehalten wurden, vor allem mit Vorwürfen auseinander, die von den USA gegen Nicaragua erhoben werden, und stellt ihnen die eigentlichen Ziele der sandinistischen Bewegung gegenüber. Für ihn ist die FSLN mehr als eine Partei, denn sie vermittelt dem Volk eine nationale Identität. Hier setzt die massive Kritik der römisch-katholischen Amtskirche gegen den Sandinismus ein.

Die Prinzipien der nicaraguanischen Revolution werden deutlich herausgestellt: gemischte Wirtschaftsform, politischer Pluralismus und Blockfreiheit. Borge sieht keinen Widerspruch zwischen Christentum und Revolution. Nach seiner Meinung muß ein Christ in Nicaragua auf der Seite der Unterdrückten und damit auf der Seite der Revolution stehen.

Ein besonders häufig vorgebrachter Vorwurf gegen die Sandinisten ist der, daß sie ihre Revolution in Nachbarländer exportieren. Borge weist darauf hin, daß die sozialen und gesellschaftlichen Ungerechtigkeiten in Nicaragua zur Revolution geführt haben. Sofern auch die Nachbarländer unter Ausbeutung und sozialer Ungerechtigkeit zu leiden haben, wirkt der Erfolg der Sandinisten auf die Kräfte, die auf eine Veränderung dringen, als Beispiel, ohne daß die Sandinisten sich ihrerseits um den Export ihrer Revolution bemühen müssen. Sie können und wollen diese Wirkung nicht verhindern.

Beide Bände enthalten engagierte und parteiliche Beiträge, die sich intensiv mit den heute herrschenden Verhältnissen in Nicaragua beschäftigen und auch Selbstkritik nicht scheuen. Wer sich sachlich, ohne Vorurteil und kritisch mit der sandinistischen Revolution in Nicaragua befassen möchte, wird beide Bücher mit Gewinn lesen.

Reinhold Mauritz

Helga Hirsch, Bewegungen für Demokratie und Unabhängigkeit in Polen 1976-1980. (Entwicklung und Frieden. Wissenschaftliche Reihe, Bd. 34.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz / Kaiser Verlag, München 1985. 176 Seiten. Kart. DM 22,–.

Die Autorin, Jahrgang 1948 und seit 1978 mit polnischer Zeitgeschichte beschäftigt, behandelt in ihrer Arbeit „die gesellschaftlichen Widerstandsbewegungen 1976–1980 als Vorläufer und Initiator der Massenbewegung des Sommers 1980" (S. 10).

Gefragt wird danach, „welche Inhalte das Selbstverständnis der Opposition konstituierten, welche Strömungen in den 70er Jahren zusammenfanden, worauf die neuen Bündnisse beruhten, was die einzelnen Oppositionsgruppen charakterisierte bzw. voneinander unterschied, welche Widersprüche in der Bewegung existierten und wie sie ausgetragen wurden" (a.a.O.).

Die Stärke des Buches liegt weniger in der politischen Analyse, eher in der sorgfältigen Beschreibung von Tendenzen und Vorgängen in Polen seit 1968. Die fleißige Benutzung von dort „illegal herausgegebenen Dokumenten" (a.a.O.) kommt dem Leser insofern zugute, als reichlich aus ihnen zitiert wird.

Unbefriedigt läßt freilich, daß die Verfasserin wohl das „Scheitern des Experiments" (S. 145) konstatiert, nicht hingegen die „Frage untersucht ..., ob die Hoffnungen der Opposition und später von ‚Solidarność' auf die Existenz unabhängiger Organisationen in

einem Land unter sowjetischem Einfluß grundsätzlich illusionär waren, oder ob eine konsequentere Taktik seitens der Gewerkschaft ... – ein deutlicherer Konfrontationskurs oder umgekehrt eine Verständigung um jeden Preis – die Verhängung des Kriegsrechts hätte abwenden können" (a.a.O.).

Dabei wäre es durchaus lohnend gewesen einzuschätzen (oder zumindest es zu versuchen), bis zu welchem Eskalationsgrad die Sowjetunion zugesehen hätte und ob nicht „Solidarność" selber und die Zustimmung zu ihr in der polnischen Bevölkerung Wandlungen und qualitativen Änderungen unterworfen gewesen ist.

Das dem „Verhältnis Opposition – Kirche" gewidmete Kapitel (S. 119ff) hätte durch Differenzierungen gewonnen. Kirche in Polen ist eben nicht nur katholische Kirche (die erst nach dem Zweiten Weltkrieg von ca. 70% auf über 90% der Gesamtbevölkerung angewachsen ist), sondern daneben existiert eine Reihe von Minderheitskirchen, die zu „Solidarność" sich ebenfalls (und nicht nur systemkonform, wie manche das hierzulande argwöhnen) geäußert haben. Aber auch *die* Position *der* katholischen Kirche in Polen zu den mit der und durch die Gewerkschaft eingeleiteten Vorgängen gab (und gibt) es nicht: So hatte etwa Kardinal Wyszýnski mit seiner berühmten Predigt vom 26.8.1980 eben nicht die Stimmungslage der Mehrheit seines Kirchenvolkes getroffen.

Daß „die Verhängung des Kriegsrechts ... weder die wirtschaftliche noch die politische Krise des Landes gelöst" hat (a.a.O.), ist jedem Kundigen klar. Das Hauptproblem lautet indes: Welcher Zukunft geht das polnische Volk entgegen und mit welchen Perspektiven tut es dies. Hd.

Anschriften der Mitarbeiter

The Very Rev. John Arnold, King's Orchard, The Precinct, Rochester Kent ME1 1TG, England / Dr. Josef Außermair, Institut für Ökumenische Theologie, Universitätsplatz 1, A-5010 Salzburg / Dr. Hans-Jürgen Becken, EMW, Vogelsangstr. 62, 7000 Stuttgart / Pfarrer Willy Beppler, Walkmühlstr. 45, 6200 Wiesbaden / Dr. Armin Boyens, Auf dem Äckerchen 74, 5307 Wachtberg-Vilip / J. Roger Çarter, Battle Hill, Auswick, Lancaster LA2 8BW, England / Prof. Dr. Heinrich Döring, Geschwister-Scholl-Platz 1, 8000 München 22 / Prof. Dr. Karl Christian Felmy, Cadolzburger Str. 8, 8501 Wachendorf / Institut für Ökumenische Forschung, 8, rue Gustave-Klotz, F-67000 Straßburg / Prof. D. Dr. Hanfried Krüger, Georg-Treser-Str. 32, 6000 Frankfurt/Main 70 / Pfarrerin Dr. Helga Krüger-Day, ÖMI, Jebensstr. 3, 1000 Berlin 12 / OKR Reinhold Mauritz, Friedrichstr. 2–6, 6000 Frankfurt/Main. / Ökumenischer Rat der Kirchen, 150, route de Ferney, CH 1211 Genf 20 / Prof. Dr. Christian Oeyen, Adenauerallee 33, 5300 Bonn / Prof. Dr. Dietrich Ritschl, Plankengasse 1, 6900 Heidelberg / Pfarrer Klaus Schimpf, ÖMI, Jebensstr. 3, 1000 Berlin 12 / Christa Springe, Am Gonsenheimer Spieß 6, 6500 Mainz.

Rechenschaft vom Glaubensgespräch zwischen den Kirchen und dankbare Erinnerung an Wegbereiter der Ökumene sind die beiden Schwerpunkte des vorliegenden Heftes.

Mit der soeben erschienenen Studie „Einheit vor uns" ist der römisch-katholisch/lutherische Dialog auf Weltebene in seiner zweiten Phase zu einem gewissen Abschluß gelangt. Vor uns liegt eine Zeit, in der überprüft werden muß, wieweit sich die Ortskirchen, Gemeinden und Theologen auf den Wegstrecken vorwärtsbewegen können und wollen, die ihnen hier in grandioser Perspektive vorgezeichnet werden. Dem Aufsatz, mit dem der katholische Theologe Heinrich Döring den Gang dieses Dialogs interpretiert, schließt sich in Heft 4 ein lutherischer Beitrag aus Skandinavien zum selben Thema an.

Den Dialog-Berichten sind die Beschreibungen zweier längerfristiger Studien unschwer zuzuordnen: der Studie „Einheit der Kirche – Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft" aus der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, auf die sich auch Christa Springe in ihrem Beitrag bezieht, sowie der Studie „Grundverschiedenheit – Grundkonsens" des Straßburger LWB-Instituts, deren Thematik und Dringlichkeit auch von Prof. Döring angesprochen wird.

Konkrete Dialog-Ergebnisse werden uns von Christian Oeyen anhand der Eucharistie-Vereinbarung zwischen Alt-Katholischer Kirche und EKD sowie von John Arnold anhand der Riva-Begegnung erläutert.

Wer die Führung der Kirchen durch den Hl. Geist lieber an Personen wahrnimmt, begegnet drei Gestalten, die – so verschieden sie nach Herkunft und aus gegebenen Impulsen sind – doch unstreitig zu Wegbereitern der Ökumene wurden: Paul Couturier (geb. 1881), Friedrich Siegmund-Schultze (geb. 1885) und Edmund Schlink (geb. 1901).

Besonders hinweisen möchte ich auf den Beitrag von J. Roger Carter zum Einsatz der Quäker während der NS-Diktatur. Menschen aus diesem Umkreis sind auf der Flucht auch in meinem Elternhaus gewesen und haben an den Pfarrersohn und HJ-Verpflichteten lebenslang nachwirkende Eindrücke vermittelt. Es sei dazu ermuntert herauszufinden, wie der diesen Berliner Kreis motivierende Geist heute in der Arbeit lebendig ist, die uns Klaus Schimpf und Helga Krüger-Day beschreiben.

Vo.

Sonderausgabe zum Verlagsjubiläum

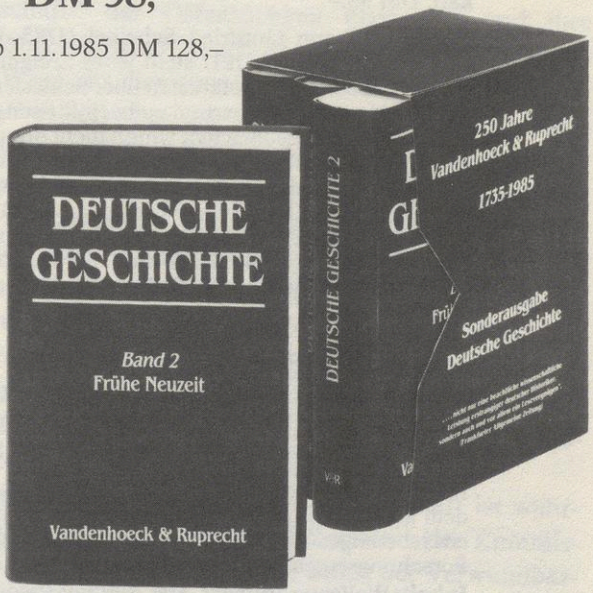
DEUTSCHE GESCHICHTE

in drei Bänden

1947 Seiten, gebunden, in Schuber

DM 98,–

ab 1.11.1985 DM 128,–



Josef Fleckenstein
Horst Fuhrmann
Joachim Leuschner
Bernd Moeller
Martin Heckel
Rudolf Vierhaus
K.O. Freiherr von Aretin
Reinhard Rürup
Hans-Ulrich Wehler
Gerhard Schulz

»... nicht nur eine beachtliche wissenschaftliche Leistung erstrangiger deutscher Historiker, sondern auch und vor allem ein Lesevergnügen.«
FAZ

Diese *Deutsche Geschichte* ist zuerst als Taschenbuchausgabe in zehn Bänden der *Kleinen Vandenhoeck-Reihe* erschienen. Alle Bände sind weiterhin einzeln lieferbar. Die Sonderausgabe bietet die Darstellungen vollständig, dazu neu zusammengestellte Literaturhinweise.

Vandenhoeck & Ruprecht · 1735–1985

V&R
1735–1985

Martin Kiunke
Johann Gottfried Scheibel und sein Ringen um die Kirche der lutherischen Reformation

(Kirche im Osten, Monographienreihe, Band 19). 1985. VIII, 478 Seiten, kart. DM 98,–

Der von Johann Gottfried Scheibel (1783–1843) geleistete Widerstand gegen die Union von 1817 stellt jenes Ereignis der schlesischen Kirchengeschichte dar, das am stärksten über Schlesien hinaus gewirkt hat und das gesamte deutsche Luthertum zu beeinflussen vermochte, ja selbst auf den Fortgang der altpreußischen Union nicht ohne Rückwirkung geblieben ist. Der besondere Wert der von H. Sasse betreuten Erlanger Dissertation (1939) beruht auf der gründlichen Benutzung der Archivmaterialien des altlutherischen Oberkirchenkollegiums in Breslau, die gegen Ende des 2. Weltkrieges verloren gingen. Darüber hinaus darf Kiunkes Untersuchung aber auch als ein noch immer aktueller Beitrag zur Kirchen- und Geistesgeschichte Preußens im 19. Jh. bezeichnet werden.

Dietz Lange (Hg.)
Friedrich Schleiermacher 1768–1834

Theologe – Philosoph – Pädagoge. 1985. 259 Seiten, kart. DM 28,–

In diesen Beiträgen wird in leicht verständlicher Weise eine Begegnung mit dem großen und universalen Denker ermöglicht. Die Verfasser zeichnen ein lebendiges Bild von der vielfältigen Tätigkeit Schleiermachers. Neue Forschungsergebnisse sind eingearbeitet.

Inhalt: Wolfgang Trillhaas, Der Berliner Prediger / Ekkehard Mühlenberg, Der Universitätslehrer / Wilhelm Gräb, Die unendliche Aufgabe des Verstehens / Hans-Walter Schütte, Das getröstete Denken / Dietz Lange, Neugestaltung christlicher Glaubenslehre / Rudolf Smend, Die Kritik am Alten Testament / Eilert Herms, Reich Gottes und menschliches Handeln / Konrad Cramer, Die subjektivitätstheoretischen Prämissen von Schleiermachers Bestimmung des religiösen Bewußtseins / Klaus Mollenhauer, Der frühromantische Pädagoge / Hans Graß, Grund und Grenzen der Kirchengemeinschaft / Joachim Ringleben, Die Reden über die Religion.

Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen

Wege und Irrwege katholisch-lutherischer Kirchengemeinschaft

Eine kritische Würdigung der jüngsten Dialogergebnisse

VON PEDER NØRGAARD-HØJEN

Unlängst hat die *Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission* – offensichtlich nach langem Zögern – ihr Schlußdokument „Einheit vor uns. Modelle, Formen und Phasen katholisch/lutherischer Kirchengemeinschaft" der Öffentlichkeit übergeben und ihre 11jährige Arbeit damit abgeschlossen.[1] Nach den Erklärungen über „Das Herrenmahl" (1978), „Wege zur Gemeinschaft" (1980) und „Das geistliche Amt in der Kirche" (1981)[2] hat die Kommission jetzt den bislang umfangreichsten Bericht vorgelegt, in dem gleichsam eine Bestandsaufnahme katholisch-lutherischer Beziehungen vorgenommen wird und konkrete Schritte zur Verwirklichung der kirchlichen Einheit zwischen Rom und Wittenberg angeregt werden. Atmosphärisch haben die Ausführungen mit der übrigen ökumenischen Literatur des Tages einiges gemeinsam, wenn sie, behutsamer und weniger vorpreschend zwar als Karl Rahner und Heinrich Fries[3], aber doch in deren Geiste, die auftraggebenden Kirchen der katholischen Welt und des Weltluthertums davon zu überzeugen versuchen, daß die gesuchte Einheit kein Wunschtraum und keine Luftspiegelung sei, sondern bald zu verwirklichende Realität sein könnte.

Die Betonung der Verpflichtung zu gestalteter Gemeinschaft ist wahrscheinlich die theologische Stärke des jüngsten Dokuments der Kommission, die ihr aber auch andererseits ganz sicher die Blöße der Verwundbarkeit gibt. Die Kommissionsmitglieder haben auf die leider allzuoft vorkommende Unterstreichung einer allgemeinen ökumenischen Verpflichtung, deren Verwirklichung mehr oder weniger in den Wolken bleibt, verzichtet und bringen den löblichen Mut auf, die Einbindung ökumenischer Ideen in die konkrete kirchliche Wirklichkeit herauszustreichen. Ökumene muß Struktur besitzen, will sie nicht gänzlich ihre Glaubwürdigkeit verlieren und in doketischer Weltverflüchtigung enden. Der antidoketischen Tendenz ökumenischer Bestrebungen das Wort kräftig geredet zu haben, bleibt das nicht hoch genug einzuschätzende Verdienst der Kommission.

Aber wie bereits angedeutet, gibt genau dieser Sachverhalt den Anlaß zur notwendigen Profilierung und damit zur Verwundbarkeit; und man bedarf

gewiß nicht überragender prophetischer Gaben, um vorhersagen zu können, daß ausgerechnet die Konkretionen der Kommission ihr wahrscheinlich die meisten und die schwerwiegendsten Vorwürfe von außen und von innen einbringen werden. Die Hauptthese der Kommission, ökumenische Vorstellungen müssen, um authentisch zu bleiben, konkretisiert werden, mag ja den meisten bei näherer Überlegung noch einleuchten, daß aber jene Konkretisierungen tatsächlich so ausfallen können, wie es von der Kommission vorgeschlagen wird, wird einige ohne jeden Zweifel ernsthaft stören und sicherlich auch viele Kritiker auf den Plan rufen.

Bevor im folgenden zu einigen Grundpositionen der Kommission kritisch Stellung bezogen wird, möchte ich ausdrücklich der grundlegenden Intention des Dokuments beipflichten. Zum ersten Mal in der Geschichte des lutherisch-katholischen Dialogs auf Weltebene wird hier wirklich versucht, die teilweise epochal anmutenden lehrmäßigen Errungenschaften in kirchliche Wirklichkeit umzusetzen. Bei allem Wissen um die noch verbleibenden Differenzen werden die Kommissionsmitglieder doch von einer heiligen Ungeduld getrieben und von einer appellierenden Überzeugung geleitet, daß der bereits erreichte, wenn auch noch nicht volle Konsensus irgendwie im kirchlichen Raum Konsequenzen nach sich ziehen müsse. Die dogmatischen Ergebnisse der Lehrgespräche müssen jetzt in irgendeiner Weise kirchlich rezipiert werden und ihre praktische Tragfähigkeit beweisen, bevor die Fortsetzung des bilateralen Dialogs zwischen Genf und Rom Sinn und Zweck hat. Es ist sicher nicht von ungefähr, daß die Kommission zum jetzigen Zeitpunkt und aus eigener Initiative demissioniert hat. Auf alle Fälle scheint eine Pause durchaus angebracht, weil der Dialog jetzt bei einem Punkt angelangt ist, an dem die Entscheidung der kirchlichen Auftraggeber der Kommission gefragt ist. Gewiß sind bis zur Stunde nicht alle theologischen Divergenzen überwunden und alle Unterschiede überbrückt, aber die bisherigen Kontakte zwischen der katholischen Kirche und dem Weltluthertum zeigen doch von der Malta-Phase bis hin zum jetzt vorliegenden Dokument ein steigendes Maß an Konsensus und/oder konsensfähiger Konvergenz, das sich im täglichen Zusammenleben der beiden Konfessionen kaum mehr übersehen läßt.

Dies darf natürlich nicht dahingehend mißverstanden werden, daß nun theologisch nichts mehr zu erreichen ist. Das wäre in der Tat ein fatales Fehlurteil, das selbstverständlich auch nicht den Mitgliedern der Kommission angelastet werden kann. Es bedeutet aber wohl, daß die theologische Aufarbeitung der überkommenen Kontroversfragen und die damit einhergehende Bereinigung der Vergangenheit zumindest so weit gediehen ist,

daß die zuständigen katholischen und lutherischen Autoritäten sich nunmehr so oder so verbindlich dazu äußern müssen. Die gründliche theologische Arbeit, die man in den drei Kommissionen (einschließlich der auch die reformierte Tradition umfassenden Mischehenstudiengruppe) seit 1967 geleistet hat, hat eine neue theologische Situation im Verhältnis von Katholizismus und Luthertum aufgedeckt, die nach einer kirchlichen Reaktion verlangt. Die kirchlichen Entscheidungsgremien müssen spätestens jetzt bekunden, ob sie mit der Kommission die Zeit für gekommen halten, aufgrund der festgestellten theologischen Einigkeit auch eine neue kirchliche Lage zu schaffen. Der nächste „Schachzug" wird mit anderen Worten von den römischen Zentralbehörden und vom Lutherischen Weltbund gemacht werden müssen.

Dies war doch wohl im Grunde auch das Hauptanliegen von Rahner und Fries, als sie mit ihrem Plan für die Einigung der Kirchen an die Öffentlichkeit traten. Im Blick auf einen solchen offiziellen Schritt sollte man sich keinen Illusionen hingeben; denn ganz abgesehen von etwaiger ökumenischer Stagnation, die man dieser Jahre allenthalben feststellen zu können meint, wird eine solche Umsetzung ökumenischer Ergebnisse in die kirchliche und konfessionelle Praxis schwerfällig und langsam vonstatten gehen. Die überall noch vorhandene konfessionalistische Trägheit wirkt einem solchen Bestreben entgegen, und man wird auch nicht ausschließen können, daß man in beiden Lagern wird feststellen müssen, daß der erreichte Konsensus nicht ausreicht, weil er gleichsam noch von einem grundlegenden Dissensus überlagert und umklammert wird, den es daher theologisch von nun an zu verarbeiten und zu bereinigen gilt. Man mag einen Hinweis auf die bevorstehenden diesbezüglichen Schwierigkeiten in der verspäteten Veröffentlichung des vorliegenden Textes erblicken, über deren Grund man jedenfalls bis jetzt nur mutmaßen kann. Unter allen Umständen reizt es zu unfreundlichen Vermutungen, wenn ein Text, dessen Inhalt bei näherer Analyse doch wohl kaum so furchtbar weltumstürzend ist, erst im Sommer 1985 der Öffentlichkeit zugänglich gemacht wird, obwohl er schon am 3. März 1984 in Rom unterzeichnet und datiert wurde. Die letzte Redaktion des Textes wird also wohl bereits Anfang des Jahres 1984 vorgelegen haben, und man kann nur schwer die Gründe erahnen, warum die (beiden?) Dialogpartner die Übergabe an die Öffentlichkeit verzögert haben könnten.

In mancher Hinsicht stellt das nunmehr publizierte Dokument über die zukünftige Gestaltung katholisch-lutherischer Kirchengemeinschaft die vorläufige Krönung der bisherigen Kontakte dar. Sein Thema stammt

gewissermaßen aus der Defizitliste des Malta-Berichtes, der mit den Erwägungen zur Eucharistie und zum geistlichen Amt vervollständigt und mit den konkreten Anregungen zur Herstellung der Einheit ergänzt und sozusagen praktikabel wird. In weniger als zwei Jahrzehnten ist es also gelungen, einen (zumindest mehr oder weniger) konkreten Plan zur Wiederherstellung der Einheit zwischen zwei Hauptkonfessionen der Lateinischen Christenheit zu entwerfen. Bei allem, was an dem konkreten Entwurf kritisiert werden kann, verdient diese Tatsache allein schon höchste Beachtung. Mag die kirchliche Entwicklung in beiden Konfessionen noch eine Weile an ökumenischen Ergebnissen vorbeigehen und sie im großen ganzen unberücksichtigt lassen, das Erreichte bleibt deswegen nicht ohne Belang und die Resultate nicht ohne Langzeitwirkung.

Eine schnelle Wirkung wird man dagegen dem Plan kaum prophezeien können. Dazu ist er in vielen Punkten zu ergänzungsbedürftig und nicht unmittelbar umsetzungsfähig. Als globaler Einigungsplan bedarf er beispielsweise auf Lokalverhältnisse abgestimmter Korrekturen, und selbst in seiner theologischen Grundkonzeption mag er sich als voreilig und vorschnell erweisen. Es mag sich zeigen, daß die vielen Teilkonsense in bezug auf Rechtfertigung, Schrift, Tradition, Abendmahl, Amt usw. eben doch nicht tragfähig sind im Blick auf die Einheit der Kirche, der sich, wie man neuerdings zu erörtern anfängt, ein sogenannter Grunddissens störend in den Weg stellt. Dies mag alles richtig sein und somit die vorliegenden Ergebnisse entsprechend relativieren, was ihnen aber nicht *eo ipso* ihre epochale Bedeutung nehmen würde.

Selbst wenn es also gar nicht, wie die Gemeinsame Kommission behauptet, um Grundkonsens, sondern um Grunddissens gehen sollte, büßen die Kommissionsergebnisse deswegen nicht ihre ökumenische Bedeutung ein. Ihre Richtigkeit mag in Frage gestellt oder gar widerlegt werden, aber die Kontakte zwischen Katholiken und Lutheranern sind zweifelsohne durch die geführten Gespräche gestärkt, wenn sie auch nicht zunächst und vielleicht auch nicht in nächster Zukunft zu konkreter Einheit führen werden. Es wird sich zeigen, daß der so geförderte Brückenschlag auch die noch anstehenden oder eventuell aufkommenden Probleme wird überwinden helfen. Diese positive Einschätzung der Bemühungen der Gemeinsamen Kommission im allgemeinen wird also ausdrücklich vorausgeschickt, bevor wir im folgenden die Grundkonzeption des Dokuments und den konkreten Inhalt seiner Einheitsvorstellung einer kritischen Analyse unterziehen und so seine realen Zukunftsmöglichkeiten zu beurteilen versuchen.

Die Kommission baut ihr Verständnis der kirchlichen Einheit und ihr daraus abgeleitetes Einheitsmodell auf einer bis in die Alte Kirche zurückreichenden *Communio-Ekklesiologie* auf, die in jüngster Zeit besonders vom Zweiten Vatikanum wiederbelebt wurde, die aber auch im Luthertum durchaus bekannt ist.[4] Außerdem spielt sie eine bedeutende Rolle in der orthodoxen Theologie. Ihr zufolge wird die Kirche als eine Gemeinschaft von Ortskirchen verstanden, die in ihre je geschichtliche, kulturelle und ethnische Umgebung eingebettet sind. Jede Lokalkirche ist in vollem Sinne Kirche Jesu Christi, und gleichzeitig ist sie dies nur in Gemeinschaft mit all den übrigen Ortskirchen. Die Communio-Ekklesiologie garantiert in dieser Weise die Vielfalt der Gesamtkirche und die Katholizität der Ortskirche.

Das Dokument unterstreicht, daß eine solche Theologie nicht weniger auf den Lutherischen Weltbund als Organ der weltweiten lutherischen Gemeinschaft als auf die katholische Weltkirche anwendbar ist.[5] Die Kommission scheint hier in einer zumindest nicht überall akzeptierten Weise einen ekklesialen Charakter des Weltbundes vorauszusetzen. Dies ist verständlich, weil die Communio-Ekklesiologie in diesem Zusammenhang sonst kaum brauchbar ist und weil nur so die ekklesiale Parallelität zwischen dem Weltluthertum und der katholischen Weltkirche gewährleistet werden kann. Jeder weiß jedoch, daß ausgerechnet hier ein gewichtiger Unterschied zwischen Rom und Wittenberg vorliegt. Es besteht ja in den lutherischen Kirchen der Welt kein Konsens, der dem Weltbund eine irgendwie ekklesiale Dignität zuschreibt.

Es ist bekannt, daß die Tendenz unter ökumenisch engagierten Lutheranern in diese Richtung läuft, aber die ganzen hiermit zusammenhängenden Fragen sind bis zur Stunde so unabgeklärt, daß es mir gewagt vorkommt, wenn die Gemeinsame Kommission das Problem für gelöst hält und in dieser Weise der Rezeption ihrer eigenen Ergebnisse unnötig viele Steine in den Weg legt. Es gibt eine Reihe lutherischer Kirchen, die zwar organisatorisch für den Zweck gegenseitiger theologischer Inspiration und missionarischer und karitativer Zusammenarbeit im Lutherischen Weltbund zusammengeschlossen sind, aber deswegen noch lange keine universale Weltkirche im Sinne der römisch-katholischen Glaubensgemeinschaft bilden.[6] Es gibt eine Reihe von lutherischen Ortskirchen (Nationalkirchen, Volkskirchen, Landeskirchen usw.), aber nach einer jene Lokalkirchen umfassenden lutherischen Gesamtkirche sucht man bislang vergebens, auch im Lutherischen Weltbund. Man mag mit oder ohne Recht ökumenisch

bedauern, daß dies die Lage ist, aber man wird eben damit irgendwie zurechtkommen müssen. Und eben dies – so scheint mir – versäumt die Kommission, wenn sie ohne genügenden Rückhalt in den lutherischen Kirchen eine ekklesiale Parallelität zwischen Weltluthertum und katholischer Gesamtkirche behauptet.

Zudem – und noch wichtiger – stellt sich heraus, daß die ekklesiologische Grundkonzeption des Dokuments „Einheit vor uns" an der fehlenden Berücksichtigung der unterschiedlichen ekklesialen Struktur der beiden Dialogpartner zu scheitern droht. So sehr diese Grundkonzeption geeignet ist, kirchliche Vielfalt und Katholizität zugleich zu umfassen, so wenig vermag sie zu zeigen, daß Katholizität im Luthertum anders begriffen wird als im Katholizismus. Wo dieser die Katholizität im kirchlichen Amt verankert, ist sie in jenem auf Wort und Sakrament gegründet und letzten Endes in Christus selber verwurzelt. Im gemeinsamen Christus-Bezug der einzelnen Ortskirchen entsteht die eine, katholische Kirche. Dies ist schon mehr als ein bloß terminologischer Unterschied, der auf alle Fälle die Anwendbarkeit der Communio-Ekklesiologie auf den faktischen Tatbestand des Luthertums als fragwürdig erscheinen läßt, so sehr man den Kommissionsmitgliedern in ihrer Intention folgen kann und so sehr man ihr Vorhaben als sympathisch empfinden mag.

Die Communio-Ekklesiologie soll natürlich dem Einheitsverständnis der Kommission als theologische Grundlage dienen und die Ansicht fördern, daß es analog zur reichen Vielfalt in sich unterschiedlicher *Ortskirchen*, die dennoch *eine* universale Gemeinschaft bilden, eine Vielfalt von in sich unterschiedlichen *Konfessionen* gibt, die zwar in manchen, vielleicht auch wichtig anmutenden Punkten voneinander abweichen, die aber dennoch nach dem Modell der Komplementarität die eine, allumfassende Gemeinschaft der gesamten Christenheit ausmachen. Aus der Communio-Ekklesiologie leitet die gemeinsame Kommission ein ganz bestimmtes Verständnis der Einheit ab, das jetzt im ökumenischen Dialog nicht mehr lediglich auf die innerkirchliche Einheit, sondern auf die der Konfessionen abzielt: die Kirche ist eine Gemeinschaft von Ortskirchen, und die Christenheit ist eine Gemeinschaft von Konfessionen.

Damit ist die Botschaft der Kommission schon mehr als angedeutet, der sie folgende thesenhafte Formulierung gibt: „Die gesuchte Einheit wird eine Einheit in der Verschiedenheit sein. Die überkommenen Besonderheiten beider Traditionen werden also nicht miteinander verschmolzen, und ihre Unterschiede brauchen nicht völlig aufgehoben zu werden."[7] Dieses Ergebnis wird erreicht einmal, wie erörtert, auf der Grundlage der

Communio-Ekklesiologie, zum zweiten aber auch durch ein systematisches Absuchen der in der heutigen ökumenischen Bewegung zur Auswahl stehenden Einheitsmodelle. Die Kommission wähnt sich in Übereinstimmung mit der Einheitserklärung von Neu-Delhi, wenn sie die Einheit als eine in Christus geschenkte und in der Dreieinigkeit wurzelnde versteht und ihre Verwirklichung in der gemeinsamen Wortverkündung sowie in der Sakraments- und Amtsgemeinschaft erblickt.

Im gemeinsamen Bezeugen des einen Glaubens und in der Einheit der Hoffnung und der Liebe bilden Lutheraner und Katholiken eine volle, verpflichtete Gemeinschaft, die aber niemals nur eine Idealgröße bleibt, sondern stets ihrer konkreten Verleiblichung bedarf. Wie bereits in der Einleitung unterstrichen, bleibt es das Verdienst der Kommission, so kräftig jede „Eschatologisierung" der kirchlichen Einheit abgelehnt zu haben. Wo es um die Einheit der Kirche geht, geht es nicht nur um ihre christologische Grundlegung (die natürlich ohnehin festgehalten wird) und schon gar nicht um eine konfessionalistisch restaurative Vertröstung auf die Ewigkeit. Hier und jetzt bedarf es der Konkretisierung der kirchlichen Einheit, für die nach Überzeugung der Kommission durch so viele Dialoge eine genügende lehrmäßige Grundlage gelegt wurde.

Weil so großer Wert auf die Sichtbarkeit der Einheit gelegt wird, lehnt die Kommission denn auch eine nur geistliche Einheit ab, die von vornherein und grundsätzlich von gemeinsamer kirchlicher Ordnung und sichtbarer Struktur absieht.[8] Desgleichen werden auch reine Dialog- und Aktionsgemeinschaften sowie die bloße Praxis der Interkommunion bzw. der eucharistischen Gastbereitschaft als partielle und daher ungenügende Ausdrucksformen der Einheit abgewiesen.

Dagegen werden die landläufigen Einheitsvorstellungen einer genaueren Kommentierung unterzogen. Zunächst ist es von der ganzen theologischen Anlage des Berichts her nicht verwunderlich, daß die Kommission das Modell der *organischen Union* als eine im Bereich katholisch-lutherischer Beziehung nicht anwendbare Einheitsvorstellung verwirft, weil dieses „bereits in der Existenz verschiedener Konfessionskirchen ein entscheidendes Hindernis für eine rechte Verwirklichung christlicher Einheit sieht und darum meint, Einheit nur durch Preisgabe traditionell kirchlicher oder konfessioneller Zugehörigkeit und Identität verwirklichen zu können"[9].

Eine viel positivere Beurteilung erfährt das Einheitsmodell der *korporativen Vereinigung*, das es kirchlichen Gemeinschaften aufgrund eines wesentlichen Glaubenskonsenses und der Annahme einer bischöflichen Verfassung erlaubt, in der vereinigten Kirche eine relative Selbständigkeit

beizubehalten. Die Idee der korporativen Vereinigung ermöglicht den im Dialog sich befindlichen Konfessionen, (mit einem Ausdruck von Kardinal Ratzinger) Kirchen zu bleiben und doch eine Kirche zu werden[10], und vermeidet somit die von der Kommission gebrandmarkte und gefürchtete wechselseitige Absorption der bisherigen Traditionen.

Ein deutliches Interesse zeigt die Kommission auch für das im Zuge der reformiert-lutherisch-unierten Lehrgespräche in Europa entwickelte Einigungsmodell der Leuenberger Konkordie, das gewissermaßen die Idee der korporativen Vereinigung ergänzt. Nach der Konkordie wird Kirchengemeinschaft im Sinne von Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft zwischen Kirchen verschiedenen Bekenntnisstandes gewährt, weil sie eine wesentliche Übereinstimmung im Verständnis des Evangeliums gewonnen haben und die in den jeweiligen Bekenntnisschriften ausgesprochenen Lehrverurteilungen daher nicht mehr den gegenwärtigen Stand der Lehre der konkordierenden Kirchen betreffen. Diese wissen sich also auch nach der Unterzeichnung der Konkordie fortan an ihre jeweiligen Bekenntnisse als sie verpflichtende Traditionen gebunden, aber lassen sich gleichzeitig in die Unabgeschlossenheit der neuen Gemeinschaft und damit in die Verpflichtung auf ihre Vertiefung und Bewährung hineinweisen.

Kritischer steht das Dokument zur Einheitsvorstellung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, die in der *konziliaren Gemeinschaft der Ortskirchen* das Ziel kirchlicher Einheitsbemühungen erblickt, zumindest solange diese Idee mit dem Modell der organischen Union verbunden wird. Mit einer deutlichen Erleichterung stellt die Gemeinsame Kommission jedoch fest, daß nach den jüngsten Entwicklungen „konfessionelle Traditionen in der ‚konziliaren Gemeinschaft' durchaus ein identifizierbares Leben beibehalten (zu) können" scheinen.[11] In dem Umfang, in dem solches gelingt, kann auch die Vorstellung von der konziliaren Gemeinschaft ein brauchbares Konzept darstellen.

Der von der Kommission angestrebten Integration der Verschiedenheit und Besonderheit der bisherigen kirchlichen Traditionen dient aber am entschiedensten die im Rahmen der Weltweiten Christlichen Gemeinschaften zunächst entwickelte und im Lutherischen Weltbund später zu einer gewissen „höfischen Position" gelangte Idee von einer *Einheit in versöhnter Verschiedenheit*. Mit diesem Einheitskonzept, das sich die Gemeinsame Kommission deutlich zu eigen macht, soll das ökumenische Engagement und die Treue zur Konfessionalität vereint werden. Die konfessionellen Ausprägungen des christlichen Glaubens haben einen bleibenden und unverzichtbaren Wert. Sie können miteinander versöhnt und in dieser Ver-

söhnung in einer solchen Weise geläutert, gewandelt und erneuert werden, daß sie ihren bisherigen kirchentrennenden Charakter verlieren. Die aus einer solchen Versöhnung entstandene Gemeinschaft kann also weiterhin konfessionelle Gliederungen tolerieren, wobei ausdrücklich betont wird, daß es nicht bloß um schiedlich-friedliche Koexistenz bislang getrennter Konfessionen geht, sondern um „wirkliche Gemeinschaft, zu der die Anerkennung der kirchlichen Ämter und eine verpflichtende Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst als konstitutive Elemente hinzugehören“ [12]. Die Kommission fügt hinzu, daß sie keinen Gegensatz zwischen dem Konzept der Einheit in versöhnter Verschiedenheit und demjenigen der konziliaren Gemeinschaft sieht, weil dies letztere nach den jüngsten Entwicklungen nunmehr auch die konfessionellen Unterschiedlichkeiten umgreifen zu können scheint.

Als Beispiel einer Kirchenvereinigung ohne Absorption wird auf die Florenzer Kirchenunion verwiesen, die es der katholischen Kirche ermöglichte, sich nicht nur auf die Latinität zu beschränken und „sich mit einer anderen Kirche zu vereinigen, ohne mit ihr zu verschmelzen, wenn sie mit ihr denselben Glauben bekennt und wenn es zu einer gegenseitigen Anerkennung der Ämter kommt“ [13]. Das Konzil von Florenz erlaube das Vorhandensein zweier Bischöfe an einem Ort und ihrer unterschiedlichen theologischen, kanonischen und spirituellen Traditionen. Schließlich sieht sich die Kommission in ihrer starken Unterstreichung der Einheit in Verschiedenheit von dem Begriff der verschiedenen, einander ergänzenden ekklesialen Typen und von der altkirchlichen, in jüngster Zeit vom Zweiten Vatikanum und in den katholisch-orthodoxen Beziehungen wiederbelebten Vorstellung von Schwesterkirchen als eine „Gemeinschaft zwischen einzelnen Ortskirchen“ [14] bestätigt.

Wenn die Vorstellungen von der Einheit in versöhnter Verschiedenheit auch kein exklusives, alle anderen Einheitsvisionen ausschließendes Einheitskonzept darstellt, so ist doch nach der bisherigen Lektüre des Dokuments „Einheit vor uns“ deutlich geworden, daß genau diese Schau kirchlicher Einheit bei der Ausarbeitung des Textes Pate gestanden hat. Aus der Kritik an diesem Einheitskonzept und aus der Bemühung um eine etwas fragwürdige Harmonisierung mit der Vorstellung der konziliaren Gemeinschaft ist in jüngster Zeit gewissermaßen ein integriertes Einheitskonzept [15] entstanden, das in der Einheitserklärung der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes (Budapest 1984) folgenden Niederschlag fand:

„Die wahre Einheit der Kirche ... ist gegeben in und durch Verkündigung des Evangeliums in Wort und Sakrament (und) ... findet ihren Ausdruck als eine

Gemeinschaft im gemeinsamen und zugleich 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. ... Indem diese Verschiedenheiten als Ausprägungen des einen apostolischen Glaubens und der einen allgemeinen christlichen Kirche anerkannt werden, verändern sich kirchliche Traditionen, werden Gegensätze überwunden und wechselseitige Verwerfungen aufgehoben. Die Verschiedenheiten werden versöhnt und umgewandelt in eine legitime und lebensnotwendige Vielfalt innerhalb des einen Leibes Christi."[16] Es ist dies eine Formulierung, die deutlich die beiden Einheitsvorstellungen von der Einheit in versöhnter Verschiedenheit und in konziliarer Gemeinschaft kombinieren will, wobei sie gleichzeitig bewußt die Terminologie, die zur Kritik Anlaß gegeben hat, vermeidet. Gleichwohl ist auch klar, zumal der Text im Rahmen des Lutherischen Weltbundes entstanden ist, daß er im Blick auf eine künftig geeinte Kirche für die Beibehaltung der Konfessionalität plädiert.

Dies genau ist auch der Fall in dem Dokument „Einheit vor uns", in dem bereits vor der Budapester Vollversammlung das dort angenommene, integrierte Einheitskonzept gleichsam vorexerziert wird. Es mag einiges mit dem terminologischen Verzicht gewonnen sein, aber der Sachverhalt bleibt doch derselbe. Man könnte vielleicht sogar behaupten, daß die Budapester Formulierung einen strategischen Gewinn auf Kosten einer größer gewordenen theologischen Unklarheit erzielt hat. Eventuell wird die strategische Stärke eines Einheitskonzepts bei geringerer theologischer Präzision gewichtiger, weil das betreffende Konzept dann mehr in der Schwebe gelassen und infolgedessen inklusiver und umfassender wird.

Trotz aller angeblich erzielten Abklärung und aller behaupteten Verständigung in der Debatte um die beiden Einheitskonzepte der versöhnten Verschiedenheit und der konziliaren Gemeinschaft scheint mir nach wie vor die Rede von der Herstellung kirchlicher Einheit unter Beibehaltung von vermeintlich legitimen konfessionellen Ausprägungen theologisch grundsätzlich bedenklich.[17] Wenn in der künftigen Einheitskirche wirklich etwas versöhnt werden soll, dann sind das doch gerade die besonderen konfessionellen Merkmale, die doch zumindest ursprünglich die Aufsplitterung in die jeweiligen Konfessionen verursacht haben. Falls diese Charakteristika als Folge der geschichtlichen Entwicklung faktisch nicht mehr vorhanden sein sollten, bedarf es ja ihretwegen der Versöhnung nicht mehr, und es bleibt nur noch übrig, in bezug auf den betreffenden Lehrpunkt den Tat-

bestand der Einheit zu erklären. Dies ist sicherlich der Fall im Blick auf einige wichtige traditionelle Divergenzpunkte wie z. B. die Beziehung von Schrift und Tradition sowie wahrscheinlich auch die Rechtfertigung, die Eucharistie u. a. Wo umgekehrt die konfessionellen Besonderheiten trotz aller bekundeten Versöhnung aufrechterhalten werden, ist dies nach der Vorstellung von der versöhnten Verschiedenheit und faktisch auch nach dem integrierten Einheitskonzept nur möglich, wenn jene Besonderheiten keinen kirchentrennenden Charakter besitzen. Aber die Eigenarten der Konfessionalität konstituieren ja (wie bereits angedeutet) gerade die Konfessionen und gehören also zu dem nicht Aufgebbaren, wollen sie sich eben nicht als Konfessionen überhaupt aufgeben. Man wird z. B. sicherlich weithin und einhellig der Meinung sein, daß das Papsttum ein typisches Merkmal römisch-katholischer Konfessionalität ist und daß ein römischer Katholizismus ohne Papst aufgehört hat, katholische Kirche im traditionellen (konfessionellen) Sinne zu sein, was sie ja nach dem Konzept der versöhnten Verschiedenheit sein sollte, falls diese wirklich eine Einheit versöhnter *Konfessionalitäten* ist – es sei denn, das Papsttum gehört zu den *kirchentrennenden* Konfessionsmerkmalen. Gerade in dieser Frage nach der Infallibilität und dem Jurisdiktionsprimat des obersten katholischen Hirten hat uns die Gemeinsame Kommission übrigens im Stich gelassen, und es ist verwunderlich, daß sie gleichsam vorweg eine Einheit in konfessioneller Verschiedenheit für möglich erklären kann, zumal in einer früheren Phase ihrer Arbeit unmißverständlich festgestellt werden konnte, daß „für eine volle Anerkennung der Ämter bei einer Versöhnung der Kirchen ... nach katholischem Verständnis auch das Petrusamt mitbedacht werden" müsse.[18]

Diese Beispiele dürften genügen, um zusammenfassend die Feststellung zu begründen: Wo es echte Aussöhnung zwischen den Konfessionen gibt, geben diese *eo ipso* ihren Bestand und ihr eigenständiges Leben auf, und es stellt die Konfessionalität eben doch im Normalfall das kirchentrennende und daher auszusöhnende Element dar. Wo die Konfessionen weiter bestehen, kann es deswegen kaum authentische kirchliche Einheit geben; und wo umgekehrt diese hergestellt wird, geschieht dies auf Kosten der Konfessionalität.

All dies wird nun mitnichten behauptet, um das Konzept der konziliaren Gemeinschaft gegen das der Einheit in versöhnter Verschiedenheit auszuspielen – was man ja nach der Erklärung der LWB-Vollversammlung in Daressalam nicht tun dürfe! Vielmehr geht es darum, daß das Konzept der konziliaren Gemeinschaft nicht zufällig von der Kategorie der *Konfessio-*

nalität absieht, wenn es um die volle Verwirklichung der kirchlichen Einheit geht, so sehr es diese Einheit schon als eine sich in Vielfalt und Verschiedenheit vollziehende begreift. Die konfessionellen Unterschiede sind geradezu die einzigen, nicht erlaubten Verschiedenheiten, weil sie parteiischen Verzerrungen entstammen, Parteigängertum fördern und so zu parteiischen Christus-Interpretationen Anlaß geben, die – weil parteiisch – die Mitte der Heilsbotschaft und des christlichen Glaubens unvermeidlich in Frage stellen werden. Man kann eben nicht die konfessionellen Differenzen in derselben Perspektive sehen wie die kulturellen, geographischen, ethnischen und anderen Besonderheiten; und deshalb kann die von den Befürwortern der Einheit in versöhnter Verschiedenheit so hoch gepriesene Verständigung mit den Vertretern der Vorstellung von der konziliaren Gemeinschaft nur als eine theologische Korruption dieses letzteren Konzeptes angesehen werden.

Bemerkenswerterweise drückt sich in dieser Beziehung die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung so zurückhaltend aus, daß die erwähnte Verständigung vielleicht nicht gar so tiefgehend ist, wenn sie eine „Transformation der konfessionellen Identitäten" als Voraussetzung einer vollen sakramentalen Gemeinschaft, eines gemeinsamen Zeugnisses und Dienstes und insgesamt einer strukturierten Einheit unterstreicht.[19] „Transformation der konfessionellen Identitäten" impliziert kaum ihre Aufrechterhaltung, sondern vielmehr ihren tiefgreifenden Wandel auf die Formulierung einer neuen Identität hin. *Harding Meyer,* einer der maßgeblichen Architekten des Konzeptes von der Einheit in versöhnter Verschiedenheit, ist denn auch neuerdings bereit, in Übereinstimmung mit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung seine Einheitsvorstellung zu relativieren und es für möglich zu halten, daß „sich die verschiedenen konfessionellen Traditionen künftig zu einer gemeinsamen Tradition entwickeln", wie sich das „erste Forum für bilaterale Gespräche" bereits 1978 ausdrückte.[20] Es ist dies ein außerordentlich wichtiger Gedanke, weil er das Konzept von der Einheit in versöhnter Verschiedenheit von einer Zielbestimmung in eine Wegbeschreibung verwandelt. Die versöhnte, auch die Konfessionalitäten umgreifende Verschiedenheit ist nicht das Ziel ökumenischer Bemühungen, sondern möglicherweise eine Phase im Zusammenleben und Zusammenrücken der Konfessionen in ihrem Ringen um die Errichtung der einen Kirche.

Nun hat man, so mögen manche denken, mit solchen Ausführungen Eulen nach Athen getragen und längst Erkanntes noch einmal, aber endgültig zu spät aufgezeigt. Dies eben ist nicht so ganz sicher, weil aus dem

Text der Gemeinsamen Kommission nicht eindeutig hervorgeht, ob er das Konzept der Einheit in versöhnter Verschiedenheit als Zielbestimmung oder Wegbeschreibung anwendet. Aufgrund des bereits zitierten zentralen Passus (Nr. 47), in dem die Verschmelzung der katholischen und lutherischen Traditionen gebannt und die Besonderheiten der beiden Konfessionen als legitim und bewahrungswürdig betrachtet werden, könnte man in der Tat den Eindruck gewinnen, daß die Einheit in versöhnter Verschiedenheit das endgültige Ziel katholisch-lutherischer Einheitsbemühungen darstellt. Wenn dies der Fall sein sollte, ist unter Verweis auf die obigen Ausführungen und eingedenk der Implikationen des christlichen Begriffs der Versöhnung Vorsicht geboten.

Die zwischenkirchliche Versöhnung wird nie ohne Identitätsentäußerung der beteiligten Partner erzielt werden können, wenn anders man tatsächlich mehr anstrebt als bloße Koexistenz. Ich nehme den Fürsprechern und Urhebern der Vorstellung von der Einheit in versöhnter Verschiedenheit ab, daß „das ganz und gar nicht in der Intention des Konzeptes ... liegt“[21]. Dafür werden sie aber den Vorwurf theologischer Unklarheit akzeptieren und einsehen müssen, daß ihr nicht durch die bloße Betonung der notwendigen strukturellen Gestaltung der Versöhnung abgeholfen wird. Gewiß ist die Strukturierung ökumenischer Einsichten unverzichtbar, und wenn sie vorliegt, ist die Versöhnung eine Realität. Aber dies ist kaum möglich, ohne daß jene Besonderheiten (eben die konfessionellen Identitäten) transformiert, gewandelt und tiefgehend geändert werden und aus ihnen etwas entscheidend Neues als Verleiblichung der Versöhnung hervorgegangen ist. Nach wie vor wird also daran festgehalten werden müssen, daß die Konfessionalität nicht in die versöhnte Verschiedenheit einbegriffen sein *kann*.

Das will nun natürlich auf der anderen Seite nicht besagen, daß die von Anbeginn der ökumenischen Bewegung abgelehnte Uniformität gefordert würde. Selbstverständlich gibt es Unterschiede und Gegensätze nicht kirchentrennenden Charakters, für die es auch in der künftig geeinten Kirche Raum geben wird und die zum geistlichen Reichtum der gesamten Gemeinschaft beitragen. Das, was in der versöhnten Einheitskirche bestehen bleiben kann, ist aber nicht die Konfessionalität, sondern die *Spiritualität,* die je eigene theologische Denkart, Liturgie, Frömmigkeit und Disziplin der verschiedenen Ortskirchen. Die spirituellen Besonderheiten sind nicht nur legitim und tragbar, sondern werden auch stark zur Vielfalt und Vitalität der geeinten Kirche beitragen. Die Spiritualität einer Kirche ist grundsätzlich austauschbar und verzichtbar, obwohl solches faktisch ein schwe-

rer theologischer und kirchlicher Verlust wäre, wogegen das Problem der Konfessionalität mit der Wahrheitsfrage zusammenhängt und daher nur durch Erlangung neuer Einsichten und erneute Wahrheitsfindung gelöst werden kann. Dies bedeutet nicht, daß das, was hier als Spiritualität bezeichnet wird, in den Bereich theologischer und kirchlicher Beliebigkeit abgeschoben wird. Im Gegenteil gibt die Spiritualität wie gesagt einer jeden Ortskirche ihr spezifisches Gepräge und ist in diesem Sinne eben alles andere als beliebig. Die prinzipielle Austauschbarkeit und Verzichtbarkeit der Spiritualität impliziert also nicht ihre Beliebigkeit und Indifferenz, wohl aber – weil sie letztlich nicht in der Wahrheitsfrage gründet – ihre Abhebung und Lösung von der Kategorie kirchentrennender Faktoren.

Voraussetzungen der angestrebten Einheit

(a) Gemeinschaft im Glauben

Die Gemeinsame Kommission stellt fest, daß in der Beziehung von Luthertum und Katholizismus „das Stadium voller gegenseitiger Anerkennung als Kirchen" noch nicht erreicht sei, aber daß es sich ankündige.[22] Die trotz aller Annäherung und Verständigung noch bestehenden Schwierigkeiten veranlassen die Kommission, die präziseren Voraussetzungen für eine künftige katholisch-lutherische Kirchengemeinschaft zu erörtern.[23] In der Terminologie des Dokuments wird von Glaubens-, Sakraments- und Dienstgemeinschaft als den unerläßlichen Bedingungen kirchlicher Einheit gesprochen; und gleichsam als Präambel für die Überlegungen wird zugleich unterstrichen, daß „die Verwirklichung von Kirchengemeinschaft ... einen ganzheitlichen Prozeß (bildet), in dem jedes dieser drei Elemente nur zusammen mit den anderen seine volle Verwirklichung erfährt"[24]. Diese wesentliche Vorbemerkung, unter die die ganzen Ausführungen gestellt werden, verleiht dem Text einen heilsamen Realitätsbezug, der zu den wichtigsten Ergebnissen der Kommissionsarbeit überhaupt zählt.

Die erreichten Resultate im Blick auf den gemeinsamen apostolischen, insbesondere christologischen und trinitarischen Glauben werden als von grundlegender Bedeutung aufgezählt, aber man versäumt auch nicht, nüchtern auf die noch bestehenden lehrmäßigen Probleme hinzuweisen. Dieser freilich noch nicht abgeschlossene Prozeß der Gewinnung einer Übereinstimmung in zentralen Glaubenswahrheiten wird als entscheidend für die Herstellung der Kirchengemeinschaft unterstrichen, wobei die geschichtlich, kulturell und ethnisch bedingten Verschiedenheiten „dann

als verschiedene Ausdrucksformen ein und desselben Glaubens verstanden und gelebt werden (können), ‚wenn sie gemeinsam auf die Mitte der Heilsbotschaft und des christlichen Glaubens bezogen sind und diese Mitte nicht in Frage stellen' und wenn somit ein und dasselbe Evangelium sie trägt"[25]. Die verbleibenden Unterschiede beziehen sich auf den Grundkonsens und stehen in einem solchen Verhältnis zu der Übereinstimmung im Zentralen, daß sie sich als legitim und tragbar herausstellen. Es entsteht (mit einem hilfreichen Terminus von Harding Meyer) ein differenzierter Konsens: „eine in sich nach Grundkonsens und bleibender Verschiedenheit gegliederte Übereinstimmung, wobei die Legitimität und Tragbarkeit der verbleibenden Verschiedenheit sich darin erweisen, daß sie auf den Grundkonsens bezogen sind, auf ihm aufruhen und ihn nicht in Frage stellen."[26] Der Charakter und der Umfang des Konsenses entspricht dem angewandten Einheitskonzept, woraus sich eine besondere Verstehensmöglichkeit im Blick auf die konfessionellen Verschiedenheiten ergibt. Diese „Hermeneutik der Verschiedenheiten"[27] will dazu beitragen, die jeweiligen Besonderheiten als sinnvoll und verstehbar erscheinen zu lassen und sie als legitime und als positiv zu bewertende Dauerunterschiede zu bewältigen. Die Hermeneutik der Verschiedenheiten will also der Anerkennung der Besonderheiten der jeweils anderen dienen, ohne daß die Konfessionalität (oder besser: Spiritualität; vgl. oben) des einen Dialogpartners notwendigerweise vom anderen übernommen und integriert wird.

(b) Entkräftung und Lehrverurteilungen

Ein besonderes Problem der konfessionellen Unterschiedlichkeiten stellen die in der gemeinsamen Kontroversgeschichte der Konfessionen ausgesprochenen *Lehrverurteilungen* dar, zu deren Abklärung und theologischer Aufarbeitung die Einheitsvorstellung von der versöhnten Verschiedenheit nötigt; und so kann die Gemeinsame Kommission feststellen: „Um zu einem gemeinsamen Bekennen des einen Glaubens und zu einem wahren brüderlichen Verhältnis zurückzufinden, ist es nötig, daß unsere Kirchen in allen Punkten, wo es sich als möglich erweist, offiziell erklären, daß angesichts des gegenwärtigen Standes der Lehre der anderen Kirchen diese Verurteilungen gegenstandslos geworden sind."[28] Die Kommission ist sich des Gewichts dieser Problematik bewußt und weiß um die Tatsache, daß sie keiner leichten Lösung entgegengeführt werden kann. Auf der einen Seite gehören die Lehrverurteilungen wesensgemäß mit den konfessionellen Affirmationen zusammen und können daher nicht ohne weiteres aufgehoben werden, ohne diese gleichzeitig zu widerlegen. Auf der anderen Seite

ist es kraft der Geschichtlichkeit auch der Kirche und der Theologie deutlich, daß die Damnationen heute nicht einfach ungeprüft und unproblematisch wiederholt werden können, was ja natürlich auch die Relativität der Affirmationen unterstreicht.

Die Kommission verweist auf theologisch-historische Forschungen und auf neuere Entwicklungen in den Kirchen als Weg zu der Erkenntnis, daß viele zur Zeit der Konfessionsbildung ausgesprochene Lehrverurteilungen nicht mehr den heutigen Stand der Lehre der jeweils katholischen und lutherischen Kirchen treffen (z.B. im Blick auf die Meßopferlehre, die Realpräsenz, die Wirkung der Sakramente *ex opere operato).* Aber sie äußert sich darüber hinaus nicht grundsätzlich zum Problem der Verwerfungen und begnügt sich mit der Aussage, daß zur Entkräftung früherer Lehrverurteilungen eine offizielle Erklärung der Lehr- und Leitungsautoritäten der betreffenden Kirchen nötig sei.[29] Es wird bedauerlicherweise nicht *expressis verbis* festgehalten, daß es in dieser Sache um die heutige Gegenstandslosigkeit der Damnationen bei Aufrechterhaltung ihrer grundsätzlichen Gültigkeit geht, und das damit aufgeworfene komplizierte Problem wird nicht in Angriff genommen.

Dies ist um so verwunderlicher, als das Verpflichtetsein der Kommission auf dem Konzept der versöhnten Verschiedenheit die Frage erst recht akut macht. Dieses Konzept lehnt ja jegliche Identitätspreisgabe ab und will die jeweilige Konfessionalität in Begriff und Gestalt der Einheit integrieren. Die letzte Konsequenz davon müßte die Weigerung sein, die Lehrverurteilungen zu relativieren oder gar aufzuheben, weil diese ja auch ein – zwar negativer – Ausdruck der eigenen Konfessionalität sind und in wesensmäßigem Zusammenhang mit den jeweiligen Affirmationen stehen. Die faktische Lösung, die man z.B. im Fall der Leuenberger Konkordie gewählt hat, ist die, daß man die Entkräftung der Damnationen auf den *gegenwärtigen* Lehrstand des Dialogpartners bezieht. Wenn aber solches möglich ist, muß die gegenwärtige Lehre des Gesprächspartners eine grundsätzlich andere sein als zur Zeit der Konfessionsspaltung und seine Konfessionalität infolgedessen eine andere geworden sein. Die überkommene Konfessionalität ist nicht mehr kirchentrennend, weil nicht mehr existent; daher treffen die überlieferten Lehrverurteilungen den gegenwärtigen Stand der Lehre nicht mehr und können folgerichtig aufgehoben werden. Wäre die traditionelle Konfessionalität dagegen noch vorhanden, wäre eine solche Nichtigkeitserklärung der damnatorischen Aussagen unmöglich, weil damit implizit die mit ihnen systematisch zusammenhängenden Assertionen für ungültig erklärt werden würden.

Mit anderen Worten: die Entkräftung früherer Lehrverurteilungen ist nur möglich bei sich ändernder bzw. sich geändert habender Konfessionalität. Die Damnationen werden nur dann gegenstandslos, wenn die Identität bzw. Konfessionalität des Gesprächspartners transformiert ist und sich gewandelt hat, und umgekehrt bleiben die Verwerfungen gültig, solange die ursprüngliche Konfessionalität sich hält und behauptet. Wenn dies stimmt, wird es auch in dieser Perspektive sinnlos, von versöhnter Verschiedenheit bei Aufrechterhaltung der angeblich legitimen Differenz der Konfessionalität zu sprechen. *Entweder* ist die Versöhnung als Ergebnis geschichtlicher Entwicklung bereits eine Realität (und eine neue Identität hat sich dann faktisch gebildet), oder sie wird im Zuge neuer Identitätsgewinnung erzielt. Sie kann dann proklamiert werden, und die Lehrverurteilungen entfallen von selber. *Oder* die Versöhnung kann weder unmittelbar festgestellt noch als Resultat des Dialogs errungen werden. In diesem Falle behalten die traditionellen Verwerfungen ihre Gültigkeit, und die betreffenden Konfessionalitäten werden beibehalten. Die Behauptung der gegenwärtigen Ungültigkeit unbeschadet der grundsätzlichen Geltung der Damnationen ist theologisch monströs und entkräftet in Wirklichkeit zugleich die Affirmationen.[30] Dieses *tertium non datur.*

Diese Ausführungen zeigen die hermeneutischen und grundsätzlichen Schwierigkeiten, die mit dem Problem der Entkräftung damnatorischer Aussagen verbunden sind und sich übrigens sehr deutlich am Beispiel der Leuenberger Konkordie aufzeigen lassen. Daß die beteiligten Kirchen die Konkordie trotz Ratifikation bislang nur unzureichend rezipiert haben, ist eine ebenso beklagenswerte wie bekannte Tatsache, die man nicht nur, wie man gemeinhin tut, auf das strukturelle Defizit der Leuenberger Kirchengemeinschaft zurückführen kann. Jene Gemeinschaft wird ja einmal von und unter Kirchen verschiedenen Bekenntnisstandes gebildet, die im Sinne des Konzepts der versöhnten Verschiedenheit miteinander versöhnt sind und dabei ihre jeweiligen konfessionellen Besonderheiten bewahrt haben. Außerdem stellen sie zweitens fest, daß die jeweilige Lehre der konkordierenden Kirchen an wichtigen, bisher kontroversen Punkten sich im Zuge der kirchlichen und theologischen Entwicklung so gewandelt hat, daß die gegenseitigen Lehrverurteilungen gegenstandslos geworden seien. Nach der letzteren Aussage müßte logischerweise eine Kirchengemeinschaft mit neuer Identität entstehen, deren Aufbau jedoch der verschiedene Bekenntnisstand kräftig entgegenwirkt. Die Rezeption einer solchen Situation ist im Grunde unmöglich, und die beteiligten Kirchen wehren sich deswegen und lehnen sich dagegen auf. Das Leuenberger Beispiel sollte eine War-

nung sein, im Blick auf die katholisch-lutherischen Beziehungen nicht dieselben Fehlgriffe zu wiederholen.

(c) Gemeinschaft im kirchlichen Amt

Außer der Gemeinschaft im gemeinsamen Glauben bedarf es nach Meinung der Gemeinsamen Kommission zur Herstellung der vollen Kirchengemeinschaft der Sakramentsgemeinschaft und einer konkreten Strukturierung dieser Glaubens- und Sakramentsgemeinsamkeit. Namentlich dieses letztere Element ist wesentlich, vor allem weil es neu ist und selten oder nie zuvor in den offiziellen Dialogen mit einer solchen Stärke unterstrichen wurde. Durch die Preisgabe der in der bisherigen ökumenischen Bewegung sonst so fleißig geübten strukturellen Enthaltsamkeit zeigt die Gemeinsame Kommission eine bemerkenswerte Glaubwürdigkeit, womit sie unbeschadet aller Abneigung, die man im einzelnen gegenüber ihren Ergebnissen und Vorschlägen empfinden mag, tiefen Respekt verlangt. Man muß deshalb zunächst und grundsätzlich der Kommission zustimmen, wenn sie fast apodiktisch feststellt: „Wenn im gegenwärtigen Prozeß wachsender gegenseitiger Anerkennung und Rezeption unsere Kirchen zunehmend bejahen, daß sie denselben Glauben bekennen und ein gemeinsames Verständnis der Sakramente teilen, *dann sind sie berechtigt und verpflichtet, auch strukturierte Gemeinschaft miteinander aufzunehmen.*"[31]

Diese strukturierte Gemeinschaft wird von der Kommission *Dienstgemeinschaft* genannt und umfaßt mehrere Phasen, Formen und Konkretionen, zu denen die Begrenztheit und die sich daraus ergebende notwendige Solidarität unter den einzelnen Ortskirchen nötigt. Denn wie die Eucharistie den ganzen Christus und nicht lediglich einen Teil seines Leibes darbietet, so stellt die Ortskirche nicht nur eine partielle Kirche dar, sondern die volle Verwirklichung der Kirche Gottes, und so vertritt in analoger Weise auch die Einzelkonfession die Fülle und nicht nur einen Teil der Kirche. Aber wenn auch die Ortskirche und die einzelne Konfession in vollem Sinne Kirche sind, so ist doch weder die Lokalkirche noch die konfessionelle Einzelgemeinschaft die *ganze* Kirche Gottes. Dem Wesen der Kirche entspricht also eine auf Solidarität abzielende Struktur. Die Kommission fügt ausdrücklich hinzu, daß die Applikation dieses ekklesiologischen Grundsatzes auf die katholisch-lutherische Beziehung nur möglich sei, wenn „die beiden Kirchen zu einer Gemeinschaft im Glauben und zu einem gemeinsamen sakramentalen Leben zurückgefunden haben"[32].

Die notwendige Strukturierung kirchlicher Einheit kann wie gesagt vielgestaltig sein und den Dienst des ganzen Gottesvolkes umfassen, aber eines

darf der Gemeinsamen Kommission zufolge bei der Gestaltung kirchlicher Gemeinschaft unter keinen Umständen fehlen, nämlich die Gemeinschaft im kirchlichen Amt. Die gegenseitige Anerkennung der Ämter, die diese Gemeinschaft freilich konstituiert, genüge nicht zu ihrer vollen Verwirklichung. „Das Nebeneinander wechselseitig sich anerkennender Ämter muß überführt werden in eine gemeinsame Ausübung des kirchlichen Amtes."[33] Dabei komme einer gemeinsamen Ausübung des Amtes der Episkopé und der kirchlichen Leitung besondere Aufmerksamkeit zu, und eine teilweise Verwirklichung einer derartigen gemeinsamen Amtsausübung sei bereits heute „möglich, wünschenswert und sogar notwendig"[34]. Um den Weg von der gemeinsamen Episkopé zum gemeinsamen kirchlichen Amt zu ebnen, bedarf es allerdings einer entscheidenden Annäherung in bislang höchst kontroversen Fragen, die einmal den katholischerseits behaupteten, dem Amt der lutherischen Kirchen angeblich anhaftenden *defectus sacramenti ordinis*[35], zum zweiten das Problem des asymmetrischen Stellenwertes des Amtes im lutherischen und katholischen Zusammenhang betreffen. Es geht hier, wie die Kommission meint, um eng zusammengehörende und tief ineinander greifende Probleme, die nicht auf dem Wege des theologischen Konsensus oder kirchenrechtlicher Entscheidungen einer Lösung nähergeführt werden können. Die Gemeinsame Kommission kann sich die mögliche Lockerung des Konflikts folgendermaßen vorstellen: „Vielmehr bedarf es dazu (sc. zur Beseitigung des katholischen Vorwurfs des *defectus sacramenti ordinis)* zugleich einer Aufnahme der Gemeinschaft im kirchlichen Amt, und *das heißt letztlich: einer Aufnahme der Gemeinschaft in dem in apostolischer Sukzession stehenden Bischofsamt. Zu einer solchen Aufnahme der Gemeinschaft im Bischofsamt fühlen sich die Lutheraner grundsätzlich frei und offen,* allerdings mit einer Auffassung von diesem Bischofsamt, die dessen Stellenwert oder Bedeutung für Katholizität, Apostolizität und Einheit der Kirche in mancher Hinsicht anders akzentuiert als die katholische Auffassung es tut."[36]

Selbst mit dem letzten Vorbehalt ist dies in der Tat eine für lutherische Ohren verblüffende und frappante Aussage, die doch wohl nichts anderes implizieren kann als eine möglicherweise totale Annahme römisch-katholischer Amtstheologie von seiten der lutherischen Kirchen. Ob auch eine Anerkennung der obersten hierarchischen Spitze des römischen Amtes, des Papstes, mit gemeint ist, geht nicht eindeutig aus dem Text hervor, obwohl ausdrücklich unterstrichen wird, daß eine gemeinsame Ausübung der Episkopé oder gar eine auf volle Amtsgemeinschaft abzielende Entscheidung katholischerseits nie ohne Einbeziehung des Gesamtepisko-

pats und des Papstes geregelt werden könne. „... der Prozeß, der über eine gemeinsame Ausübung der Episkopé zu einem gemeinsamen kirchlichen Amt führen soll, (erfordert) notwendigerweise die Mitwirkung des Papstes. Er kann vor der gesamten katholischen Kirche für die Berechtigung dieses Prozesses bürgen. Er kann dazu beitragen, daß die an einer Stelle wiedergefundene Einheit nicht an anderer Stelle neue Trennungen hervorruft."[37]

Nach meinem Urteil betreibt die Gemeinsame Kommission hier die Wiedervereinigung im Bereich des geistlichen Amtes um den im Luthertum insgesamt kaum akzeptablen Preis der faktischen Unterwerfung unter Rom und den Papst. Im Gegensatz hierzu hätte man von den lutherischen Dialogteilnehmern erhofft, daß sie ihren katholischen Kollegen einleuchtend zu machen vermocht hätten, daß der Vorwurf des *defectus sacramenti ordinis* zu Unrecht erhoben wird und daß die lutherischen Kirchen daher ein volles kirchliches Amt besitzen. Es wäre ferner wünschenswert gewesen, daß die Lutheraner hätten plausibel machen können, daß das Luthertum nicht am Defizit der *successio apostolica* leidet, sondern sehr wohl sachlich in und aus der apostolischen Nachfolge lebt. Die lutherischen Kirchen hätten ja gar keine ekklesiale Qualität, wäre dies nicht der Fall. Dabei scheint mir das Bedenkliche nicht die Betonung der *successio apostolica* zu sein. Sie ist ja wie aufgezeigt notwendig und auch in den lutherischen Kirchen vorhanden. Viel besorgniserregender kommt mir das mit dem römischen Verständnis der apostolischen Nachfolge eng verbundene Akzept des päpstlichen Primats vor, ohne daß man sich im Dialog der Frage ernstlich gestellt hat, ob und eventuell in welchem Sinne man evangelischerseits das Papsttum anerkennen kann und wie man gegebenenfalls die Fragen der Infallibilität und des Jurisdiktionsprimats lösen würde. Überhaupt scheinen die Überlegungen der Gemeinsamen Kommission zu den Fragen des Petrus-Amtes viel zu dürftig zu sein, als daß man so unbekümmert das historische Bischofsamt akzeptieren kann und dabei vielleicht Konsequenzen die Bahn ebnet, denen man bei näherer Reflexion lieber weit aus dem Weg gehen möchte.

In diesem Zusammenhang fällt auf, daß der neue *Codex Iuris Canonici* mit seiner im Vergleich zum Konzil betonten Aufwertung des päpstlichen Amtes anscheinend gar keine Rolle bei der Ausarbeitung des Dokuments „Einheit vor uns" gespielt hat. Das Kirchenrecht ist ein authentischer Kommentar zum Konzil und zeigt, wie man in der Praxis die ökumenische Wende der katholischen Kirche handhabt. Und leider muß man feststellen, daß das neue kirchliche Gesetzbuch durch seine restaurative Hervorhebung

des Papalismus auf Kosten der ökumenisch offenen, konziliaristischen Bewegung eine erhebliche interkonfessionale Belastung nicht scheut. Diese Tatsache bleibt natürlich nicht ohne beträchtliche Tragweite auch für die lutherisch-katholischen Beziehungen; und man wundert sich, daß sich die Kommissionsmitglieder nicht veranlaßt gefühlt haben, sich dem Problem in irgendeiner Weise zu stellen und entsprechende Überlegungen anzustellen, zumal der neue Kodex für die Prognosen katholisch-lutherischer Einheit von so überragender und weittragender Bedeutung ist.[38]

Unter dem Vorzeichen der im oben erörterten Sinne positiven Annahme des historischen Bischofsamtes und im Rückgriff auf das Amtsverständnis der Alten Kirche entwickelt die Gemeinsame Kommission ihre Vorstellungen von dem Weg und den Phasen auf ein gemeinsames lutherisch-katholisches Amt hin. Sie beschreibt dabei diesen Weg als einen korrelativen und ganzheitlichen, nicht sukzessiven Prozeß, in dem die wechselseitige Ämteranerkennung ihrem Wesen nach die gemeinsame Ausübung der Episkopé und (später) das gemeinsame kirchliche Amt ermöglicht. „Eine wechselseitige Anerkennung der Ämter, die nicht die gemeinsame Ausübung der Episkopé und das daraus erwachsende gemeinsame kirchliche Amt initiiert, ist ungenügend für die Verwirklichung gestalteter kirchlicher Gemeinschaft; und eine gemeinsame, den Ordinationsvollzug einschließende Ausübung der Episkopé ist ohne den Akt der wechselseitigen Anerkennung der Ämter, der seinem Wesen nach die Ermöglichung und Initiierung der gemeinsamen Ausübung der Episkopé ist, nicht denkbar."[39] Wechselseitige Ämteranerkennung und gemeinsame Ämterausübung bedingen sich gegenseitig.

Abgesehen von gewissen möglichen Vorformen gemeinsamer Ämterausübung erfolgt nach Feststellung von Glaubens- und Sakramentsgemeinschaft der Akt der kirchlich verbindlichen Ämteranerkennung, die auch die Anerkennung mit einschließt, daß in der jeweils anderen Kirche die Kirche Jesu Christi verwirklicht ist. Dies ermöglicht nach Auffassung der Kommission die konkrete Gestaltung katholisch-lutherischer Kirchengemeinschaft in der Form der kollegial ausgeübten Episkopé (einschließlich des Ordinationsvollzugs) an Orten, wo Katholiken und Lutheraner zusammenleben. Diese einzige Episkopé in kollegialer Gestalt garantiert „zugleich die notwendige Einheit und die legitime Verschiedenheit"[40] und wehrt die Absorption der beteiligten Kirchen ab. „Eine solche Form gemeinsam ausgeübter Episkopé ergibt sich am ehesten aus dem Duktus der vorausgegangenen Überlegungen, legt sich aufgrund der Art der wachsenden Verständigung und Annäherung zwischen Katholiken und Lutheranern nahe und

entspricht am klarsten und unmißverständlichsten der beschriebenen wechselseitigen Anerkennung der Ämter."[41] Die Bewältigung des Problems des *defectus sacramenti ordinis* und die damit verknüpfte Abhilfe des sogenannten Mangels an der Vollgestalt des geistlichen Amtes in den lutherischen Kirchen bleiben weiterhin durchzuführenden Lehrgesprächen überlassen.

Aus der Ausübung der gemeinsamen Episkopé und den im Zusammenhang damit vollzogenen Ordinationen wird nach der Vorstellung der Kommission nach und nach ein gemeinsames kirchliches Amt überhaupt entstehen. „Die Gesamtheit der Nachbarbischöfe, Lutheraner und Katholiken, würden kraft der gemeinsam ausgeübten Episkopé die Ordination (eines) neuen Amtsträgers vollziehen. Am Ende dieses zeitlich absehbaren Prozesses stände dann das gemeinsame kirchliche Amt."[42] Dies heißt doch im Klartext, daß der Vollzug von Neuordinationen durch katholische Bischöfe und unter (grundsätzlich) bloßer Anwesenheit lutherischer Bischöfe, die ja nicht in apostolischer Nachfolge stehen, den Ordinierten die entscheidende Teilhabe an der *successio apostolica* verleiht und sie so für römisches Amtsdenken annehmbar macht. Die Vorstellung ist offensichtlich, daß nach einer gewissen Zeit sämtliche lutherischen Pastoren (und Bischöfe) in dieser Weise der in katholischer Sicht so entscheidenden *successio apostolica* teilhaftig sein werden. Der Vorwurf des *defectus sacramenti ordinis* kann dann offenbar, obwohl es nirgends ausdrücklich erwähnt wird, von selber entfallen, zumal das Dokument eigens unterstreicht, daß die gemeinsam ausgeübte Episkopé ihrem Wesen gemäß sich prozessual in das gemeinsame kirchliche Amt entwickeln wird.[43] Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß hier ein Modell versöhnter Verschiedenheit ersonnen wurde, das – selbstverständlich entgegen der bewußten Intention der gemeinsamen Kommission – die Versöhnung an einem außerordentlich wesentlichen Punkt um den Preis der totalen Preisgabe der Identität des *einen* Dialogpartners erringt und dabei implizit schwindelerregende Konsequenzen in bezug auf eine mögliche Totalübernahme römischer Amtstheologie einschließlich des Petrus-Amtes durch die Lutheraner beschwört. Diese mögliche Implikation des Textes dürfte seine Rezeption nicht gerade fördern.

(d) Unteilbarkeit der Koinonia

Diese kritischen Überlegungen gehören mit den Reflexionen der Gemeinsamen Kommission zur Unteilbarkeit der Koinonia aufs engste zusammen. Sie unterstreicht die umfassende christliche Einheit als Ziel und Aufgabe

ihrer Bemühungen, so sehr sie in dem Dokument „Einheit vor uns" um die spezifische Gestaltung lutherisch-katholischer Kirchengemeinschaft ringt. Demgegenüber betont die Kommission: Es stellen *einerseits* lutherische Kirchen, wenn sie mit der katholischen Kirche in volle Gemeinschaft eintreten, nicht *ipso facto* auch Kirchengemeinschaft mit den mit Rom verbundenen Kirchen her. Umgekehrt müssen sie Verbindung zu ihren mit Rom nicht in Gemeinschaft stehenden lutherischen Schwesterkirchen oder zu Kirchen anderer denominationeller Provenienz nicht aufgeben, während diese ihrerseits weder den die Einheit mit Rom suchenden lutherischen Kirchen gegenüber ihre Loyalität aufkündigen müssen noch in eine ungewünschte Gemeinschaft mit Rom hineingezwungen werden. *Andererseits* wird die katholische Kirche, wenn sie mit lutherischen Kirchen Kirchengemeinschaft einzuleiten gedenkt, darauf achten müssen, daß diese nicht in Gemeinschaft mit Drittkirchen stehen, die eindeutig im Widerspruch zu zentralen Glaubenswahrheiten stehende Lehren vertreten; ebenso daß deren Glieder, selbst wenn diese Voraussetzung erfüllt ist, nicht *eo ipso* zur Kommunion in der gesamten katholischen Kirche zugelassen werden.[44]

Bei aller Unteilbarkeit der Koinonia sind die Dialogpartner hier doch bemerkenswert zurückhaltend, restriktiv und exklusiv. Die wechselseitige Beziehung der Dialoge zweier miteinander im Lehrgespräch sich befindlicher Kirchen stellt gewiß ein brenzliges Problem dar, das – bei allen positiven Ergebnissen – die Schwäche der bilateralen Dialoge aufdeckt und die beiden Gesichter des ökumenischen Janus-Kopfes demaskiert. Es ist dies eine Schwierigkeit, die man in der ökumenischen Bewegung noch lange nicht bewältigt hat, und sie zeigt sich auch deutlich im Abschlußdokument der Gemeinsamen Kommission. Die lutherische Position in der Amtstheologie ist in den Verhandlungen mit dem Katholizismus eine eindeutig andere als in den Leuenberger Gesprächen, was an sich schon – wie bereits angedeutet – die Rezeption der Vorschläge der katholisch-lutherischen Kommission erschweren wird. Die Diskrepanz zwischen einer katholischen Amtstradition und einem reformatorischen Amtsverständnis ist von zu großer Tragweite, als daß man ohne Bedenken dem Versöhnungsvorschlag der Kommission zustimmen könnte. Hier ist die Suche nach katholisch-lutherischer Kirchengemeinschaft auf Abwege geraten und hat einen Bund mit einer zutiefst unreformatorischen Denkart geschlossen, mit der sich eine evangelische Christenheit kaum wird versöhnen können, die doch immerhin – und nicht weniger als andere Konfessionen auch – ein halbes Jahrtausend hindurch nachgewiesen hat, daß es christliche Kirche ohne Papsttum geben kann.

In der Leuenberger Tradition kommt dies Anliegen beispielsweise folgendermaßen zum Ausdruck: „Weil lutherische und reformierte Kirchen trotz unterschiedlicher Ämterstrukturen Kirchengemeinschaft praktizieren, haben sie an die ganze Ökumene die Frage, ob nicht eine gegenseitige Anerkennung der Ämter trotz unterschiedlicher Strukturen möglich werden kann. Die in ökumenischen Dialogen angestrebte Konvergenz stößt aus reformatorischer Sicht allerdings dann an eine Grenze, wenn gefordert wird, nachbiblische Ordnungen als unerläßlich für das Sein der Kirche anzusehen. Wo die Ordination als eine seinsmäßige Überhöhung des Trägers eines besonderen Dienstes in der Kirche verstanden wird, werden die reformatorischen Kirchen einwenden müssen, daß dann die alleinige Autorität Jesu Christi eher verdunkelt als erhellt wird. Die reformatorischen Kirchen sehen sich aber von ihren theologischen Voraussetzungen her nicht gehindert anzuerkennen, daß auch durch das historische Weihepriestertum bei anderen Kirchen der ‚Dienst der Versöhnung' (2Kor 5,19f) geschieht."[45] Diesem Standpunkt ist die Gemeinsame Kommission bei weitem nicht gerecht geworden; und überhaupt wäre ein tragbares und rezeptionsfähiges Ergebnis nur dann zu erzielen gewesen, wenn sich die verantwortlichen Träger des Dialogs von vornherein entschieden hätten, die Leuenberger Gemeinschaft am Gespräch zu beteiligen. Die Leuenberger Konkordie hat gewiß nur auf europäischer Ebene Kirchengemeinschaft hergestellt. Es sind aber bereits Pläne unterwegs, die Implikationen der Leuenberger Kirchengemeinschaft für das weltweite Luthertum zu prüfen[46]; und auf alle Fälle haben die europäischen Ergebnisse entscheidende Bedeutung für die Identitätsgewinnung des Weltluthertums. Es müßte deshalb eigentlich selbstverständlich sein, daß Verhandlungen des Luthertums mit der römisch-katholischen Kirche über zu etablierende Kirchengemeinschaft nur unter Einbeziehung der Leuenberger Gemeinschaft durchgeführt würden – wenn anders man lutherischerseits überhaupt die Leuenberger Konkordie ernst nimmt.

Sollte man seinen Eindruck von den Ergebnissen des bisherigen katholisch-lutherischen Dialogs in wenigen Sätzen *zusammenfassend* formulieren, so müßte man etwa sagen: Die Gemeinsame Kommission hat eine gute Arbeit geleistet und damit Luthertum und Katholizismus der Kirchengemeinschaft und der Wiedervereinigung gewiß nähergebracht. Man merkt dem Dokument „Einheit vor uns" sowie den übrigen früher veröffentlichten Dialogtexten an, daß die Kommissionsmitglieder eine arbeitsfähige und arbeitsfreudige Gruppe gebildet haben, die gewiß auch ein hohes Maß an Glaubensgemeinschaft entwickelt hat. Genau diese Tatsache hat

sie aber ziemlich weit von den sie entsendenden und tragenden Gemeinschaften entfernt, denen bis jetzt eine entsprechende vergleichbare ökumenische Erfahrung weithin fehlt. Die Kommission ist im Vergleich mit ihren Auftraggebern zu ungeduldig und zu vorpreschend, so vorsichtig und zurückhaltend sie auch z. B. im Blick auf die Einheitsvorstellung sein mag. Sie will auf einmal zuviel und zuwenig: In der Amtstheologie und bei der konkreten Gestaltung der zu etablierenden Kirchengemeinschaft wagt sie sich viel zu weit hervor und sollte sich nicht über den Vorwurf des Verrates am reformatorischen Erbe wundern. In der Frage nach dem Einheitskonzept wird die Kommission zu restriktiv und letztlich zu restaurativ, und ihre Einheitsvision bedarf noch weiterer theologischer Klärung. Durch dieses Zuviel und Zuwenig gerät die katholisch-lutherische Kirchengemeinschaft auf Abwege und deshalb letztlich in Gefahr. Die Rezeption der von der Gemeinsamen Kommission präsentierten Ergebnisse und Vorschläge wird noch dazu von der Tatsache erschwert, daß eine tiefgehende Erörterung kontroverser, für lutherisch-katholische Beziehungen höchst bedeutsamer Fragen (wie etwa des Petrus-Amtes und der Mariologie) noch aussteht. So bewundernswert der Wille der Kommission zur Strukturierung des erreichten Konsensus auch sein mag, so voreilig und daher rezeptionsunfähig sind also wahrscheinlich ihre konkreten Strukturvorschläge. Dazu kommt, daß die Kommission in ihren Bemühungen im ganzen doch eine zu hohe Konzentration auf die Lehrfragen aufweist und darüber die im Grunde längst gewonnene Einsicht unterbewertet, daß das Problem der kirchlichen Einheit in den Horizont der gemeinsamen Sendung in die Welt gehört. So läuft man einerseits in lehrmäßige Schwierigkeiten hinein, die gerade im Lichte der heutigen gemeinsamen säkularen Sendung eventuell einen anderen Stellenwert hätten; und so versäumt man andererseits, die in eben dieser Sendung möglicherweise bereits vorhandene Einheit aufzudecken.

1 *Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission,* Einheit vor uns. Modelle, Formen und Phasen katholisch/lutherischer Kirchengemeinschaft, Paderborn und Frankfurt 1985 (im folgenden abgekürzt: Evu).

2 Die Texte finden sich bei *Harding Meyer, Hans Jörg Urban und Lukas Vischer (Hrsg.),* Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1931–1982, Paderborn und Frankfurt 1983, S. 271ff.

3 *Heinrich Fries und Karl Rahner,* Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit. Quaestiones Disputatae Bd. 100, Freiburg/Basel/Wien 1983.

4 Vgl. *Zweites Vatikanisches Konzil,* Dogmatische Konstitution über die Kirche, Nr. 26 und *Werner Elert,* Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens, Berlin 1954.

5 Evu Nr. 7.

6 Vgl. die Verfassung des Lutherischen Weltbundes, in der es (III,1) zum Wesen der Organisation heißt: „Der Lutherische Weltbund ist eine freie Vereinigung von lutherischen Kirchen. Er handelt als ihr Organ in solchen Angelegenheiten, die sie ihm übertragen. Er übt nicht aus eigenem Recht kirchliche Aufgaben aus. Ebensowenig ist er befugt, für die ihm angehörenden Kirchen Gesetze zu erlassen oder sonst die Selbständigkeit irgendeiner Mitgliedskirche zu beschränken. Die Mitgliedskirchen des Lutherischen Weltbundes wissen sich als in gegenseitiger Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft befindlich."

7 Evu Nr. 47.

8 Evu Nr. 9.

9 Evu Nr. 17.

10 *J. Ratzinger,* Die Kirche und die Kirchen, in: Reformatio, 1964, S. 105.

11 Evu Nr. 30.

12 Daressalam 1977. In Christus – eine neue Gemeinschaft. Offizieller Bericht der Sechsten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, Frankfurt 1977, S. 205.

13 Evu Nr. 40.

14 Evu Nr. 44.

15 Zum integrierten Einheitskonzept siehe *Harding Meyer,* Das Konzept der Versöhnten Verschiedenheit als ökumenische Strategie, in: *Friedrich-Otto Scharbau (Hrsg.),* Einheit der Kirche. Klausurtagung der Bischofskonferenz der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) 1984, Referate und Kundgebung, Hannover 1985, S. 35–68, bes. S. 51ff.

16 Budapest 1984. In Christus – Hoffnung für die Welt. Offizieller Bericht der Siebenten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, LWB-Report Nr. 19/20, Stuttgart 1985, S. 183.

17 Vgl. hierzu *Harding Meyer,* a.a.O. sowie meinen Artikel: Die umstrittenen Einheitsvisionen. Anfragen an das Konzept der versöhnten Verschiedenheit, Lutherische Monatshefte, 20. Jg. 1981, S. 370ff. Mit *Ulrich Duchrow,* Konflikt um die Ökumene. Christusbekenntnis – in welcher Gestalt der ökumenischen Bewegung?, München 1980, bes. S. 164–179, ist man m.E. zu schnell und oberflächlich fertig geworden.

18 Das geistliche Amt in der Kirche Nr. 78, in: *Meyer, Urban, Vischer (Hrsg.),* a.a.O. S. 354.

19 So die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in ihrer Sitzung in Bangalore 1978; der Text findet sich bei *Günther Gassmann und Harding Meyer,* The Unity of the Church. Requirements and Structure, LWF-Report 15, Stuttgart 1983, S. 40ff, bes. S. 46.

20 *Harding Meyer,* a.a.O., S. 57.

21 Ebd., S. 66.

22 Evu Nr. 50.

[23] Evu Nr. 55ff.
[24] Evu Nr. 49.
[25] Evu Nr. 63.
[26] *Harding Meyer,* a.a.O., S. 58.
[27] Der Terminus stammt von *Harding Meyer,* ebd., S. 60.
[28] Evu Nr. 67.
[29] Evu Nr. 69.
[30] Das Problem der ökumenischen Ambivalenz konfessionaler Assertionen durch die Behauptung lösen zu wollen, die *assertio* und die *condemnatio* besitzen einen je verschiedenen Grad der Gültigkeit, wie *Harding Meyer* in seinen Überlegungen zu „Konfessionalität und ökumenische Gemeinschaft" (Konfessionalität. Sinn und Grenze der Konfession, Jahrbuch des Evangelischen Bundes XVI, Göttingen 1973, bes. S. 68ff) es tut, scheint mir nicht einleuchtend zu sein, weil dies doch letzten Endes auf eine Verharmlosung der *assertio* als einer *bekenntnishaft* vertretenen Überzeugung hinausläuft. Zum Problem der Entkräftung von Lehrverurteilungen siehe auch *Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands,* Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament, Paderborn/Hannover 1984, Nr. 80.
[31] Evu Nr. 87; hier kursiv.
[32] Evu Nr. 89, Anm. 129.
[33] Evu Nr. 92.
[34] Evu Nr. 93.
[35] Vgl. *Zweites Vatikanisches Konzil,* Dekret über den Ökumenismus, Nr. 22.
[36] Evu Nr. 98; hier kursiv.
[37] Evu Nr. 103.
[38] Vgl. zur ökumenischen Bedeutung des *Codex Iuris Canonici* meinen Artikel: Das Papstamt bleibt bestimmend. Zur Revision des katholischen Kirchenrechts, Lutherische Monatshefte, 24 (1985), 5. 129ff.
[39] Evu Nr. 119.
[40] Evu Nr. 127.
[41] Evu Nr. 128.
[42] Evu Nr. 133.
[43] Evu Nr. 136.
[44] Evu Nr. 147–148.
[45] Reformatorische Kirchen und Ökumenische Bewegung. Ein Memorandum der Ökumenischen Institute in Bensheim, Bern, Kopenhagen, Prag, Straßburg, epd-Dokumentation Nr. 49a/1984, Frankfurt, Nr. 69.
[46] Vgl. Budapest 1984, a.a.O., S. 225 und 227.

Die Konvergenzerklärungen über Taufe, Eucharistie und Amt der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung als Ansporn zur intensiveren ökumenischen Arbeit der Kirchen*

VON GRIGORIOS LARENTZAKIS

Das Thema, das mir vorgeschlagen wurde, soll sich nicht primär mit dem Inhalt der Konvergenzerklärungen befassen. Es soll nicht eine theologische Analyse und Beurteilung aus orthodoxer Sicht sein, sondern vielmehr der Rahmen berücksichtigt werden, durch den das Dokument in einen größeren kirchlichen Zusammenhang eingebettet wird, der auch für dessen Rezeption relevant ist. Denn die theologischen Aussagen dieses Dokuments können nicht vom kirchlichen Rahmen isoliert betrachtet und beurteilt werden. Schließlich werden die Kirchen, die konkreten Kirchen es sein, die ihr Urteil abgeben, die die Erklärungen rezipieren werden oder auch nicht, natürlich nachdem klar wird, was man in diesem Zusammenhang mit Rezeption meint.

Bevor ich näher darauf eingehe, möchte ich kurz die Frage erläutern, warum die Lima-Texte Aufforderung und Ansporn auch für die orthodoxe Kirche sein können, und zwar in dem Sinne, daß dieses Dokument nicht nur etwas ist, was von außen her an die orthodoxe Kirche herangetragen wird, sondern daß dieses Dokument – letzten Endes als ein von orthodoxen Theologen und Vertretern der orthodoxen Kirchen mitgetragenes und mitgestaltetes Dokument – die orthodoxen Kirchen von innen her betrifft. Denn der Ökumenische Rat der Kirchen ist auch der ÖRK der orthodoxen Kirchen.

Auf der Sitzung der Bewegung für „Praktisches Christentum" in Genf 1920 wurden die Orthodoxen von Erzbischof Nathan Söderblom begrüßt, wobei er ein ganz wichtiges Dokument der orthodoxen Kirche, d.h. des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel, in der Hand hatte. Es war die Enzyklika dieses Patriarchats vom selben Jahr 1920, gerichtet „an alle Kirchen Christi überall". Tatsächlich war diese Enzyklika der erste offizielle Vorschlag einer Kirche zur Gründung eines Kirchenrates auf Weltebene, trotz der vorhandenen dogmatischen Schwierigkeiten mit einem

* In gekürzter Form als Referat bei der theol. Konsultation der Konferenz Europäischer Kirchen in Iserlohn vom 10. bis 14. Dezember 1984 gehalten.

ganz konkreten Programm als Ansporn für die schrittweise Verwirklichung der kirchlichen Communio[1]. Das war eine Initiative der Kirche von Konstantinopel, „die bislang in der Kirchengeschichte ohne ihresgleichen war"[2]. Sie hat Söderblom selbst in seinem Vorhaben sehr ermutigt.[3] Für das Ökumenische Patriarchat und ganz allgemein für die Orthodoxie bildet dieses Dokument die Grundlage für eine intensive Zusammenarbeit aller Kirchen mit der ekklesiologisch sehr wichtigen Konsequenz, daß trotz des ekklesiologischen Selbstverständnisses der orthodoxen Kirche dieses Dokument an „alle Kirchen Christi" gerichtet war. Die natürliche Folge daraus ist, daß die Gründung des Ökumenischen Rates 1948 in Amsterdam von der Orthodoxie mitgetragen wurde, womit dieser ÖRK nicht nur eine „panprotestantische" Bewegung blieb, sondern ein Treffpunkt aller christlichen Traditionen wurde[4], trotz der damals völligen Absenz der römisch-katholischen Kirche. Durch die Teilnahme der orthodoxen Kirche in der ökumenischen Bewegung fühlten sich sogar viele Katholiken vertreten.[5]

Seit Neu-Delhi 1961 wurde die aktive Teilnahme aller orthodoxen Kirchen erreicht, womit der ÖRK nicht mehr etwas Fremdes für die Orthodoxie darstellt, sondern als eine eigene Organisation betrachtet werden kann. Aus diesem Grunde, wenn Probleme oder Mißverständnisse entstanden, war die Stimme der Orthodoxie, sei es als Enzyklika des Ökumenischen Patriarchats zum 25jährigen Bestehen des ÖRK, sei es als Schreiben des russisch-orthodoxen Patriarchats, doch eine Stimme aus den eigenen Reihen, voll Sorge und Interesse für die Fortsetzung der Arbeit des Rates, ohne das eigentliche Ziel – die Verwirklichung der vollen Communio der Kirchen auf der Basis des rechten Glaubens und der Liebe – aus den Augen zu verlieren. Und obwohl die Dominanz der evangelischen Kirchen im ÖRK in Theologie und Sozialpolitik nicht zu übersehen ist, wodurch oft Probleme entstehen, kann man doch auch die Herausforderung des Rates an die orthodoxen Kirchen deutlich feststellen[6], wie man umgekehrt auch die Rolle oder die Möglichkeiten der orthodoxen Kirche nicht unterschätzen darf – und dies sowohl außerhalb als auch innerhalb der Orthodoxie.

Dies zur Information, weil ich glaube, daß damit das Dokument in seinen ökumenischen und ekklesiologischen Rahmen gestellt wird.

Es hat sich als richtig erwiesen, daß das Lima-Dokument nicht als Konsens-, sondern als Konvergenzdokument bezeichnet wurde; denn tatsächlich wurde in diesem Dokument, was mehrfach festgestellt wird, bei den erarbeiteten Themen kein Konsens im eigentlichen Sinne erreicht. Diese Realität schafft aus der Natur der Sache zusätzliche Schwierigkeiten für die angestrebte Rezeption und deren Charakter. Aus diesem Grunde ist

eine Feststellung im Vorwort des Dokuments mißverständlich: „Daß Theologen aus so unterschiedlichen Traditionen in der Lage sind, so einmütig über Taufe, Eucharistie und Amt zu sprechen, ist in der modernen ökumenischen Bewegung ohne Beispiel. Besonders erwähnenswert ist die Tatsache, daß die Kommission auch Theologen der römisch-katholischen Kirche und anderer Nichtmitgliedskirchen des ÖRK zu ihren vollen Mitgliedern zählt."[7] Es ist sehr erfreulich, wenn römisch-katholische Theologen und andere als volle Mitglieder der Kommission mitgearbeitet haben, denn es stellt die effektive und intensive Mitwirkung der römisch-katholischen Kirche in der allgemeinen ökumenischen Bewegung sehr positiv heraus.

Wenn aber gesagt wird, daß in diesem Dokument zu Taufe, Eucharistie und Amt „Theologen aus so unterschiedlichen Traditionen in der Lage sind, so einmütig... zu sprechen", dann klingt das so, als ob es sich in diesem Dokument tatsächlich um eine Einstimmigkeit handelt. Es ist bewundernswert, daß dieses Dokument in der vorliegenden Form verabschiedet wurde; von Einmütigkeit oder Konsensus kann aber nicht ohne weiteres gesprochen werden, was im selben Vorwort auch entsprechend vermerkt ist.[8] Die Einmütigkeit besteht darin, daß Theologen der verschiedenen Traditionen die oft traditionell unterschiedlichen Auffassungen innerhalb ein und desselben Dokuments respektiert haben und daß eine *gewisse* Übereinstimmung erreicht wurde. Und das ist sehr viel. Lukas Vischer formuliert etwas vorsichtiger im Vorwort des Accra-Textes: „Es ist nicht selbstverständlich, daß Theologen verschiedenster Traditionen in so vieler Hinsicht über Taufe, Eucharistie und Amt gemeinsam zu sprechen vermögen."[9] Die Anlehnung des Lima-Vorwortes an den soeben zitierten Text ist in diesem Punkt ersichtlich.

Was heißt: Rezeption?

Was die Rezeption betrifft, möchte ich von orthodoxer Seite einige kurze persönliche Bemerkungen machen: Rezeption kann hier nicht das gleiche bedeuten wie für die Entscheidungen der ökumenischen Konzilien des ersten Jahrtausends oder konkreter für das „Große Glaubensbekenntnis" von Konstantinopel (381), das übrigens in der orthodoxen Kirche als einziges Glaubensbekenntnis verwendet wird. Die Lima-Erklärungen können als Ganzes auch nicht die Bedeutung der „symbolischen Bücher" erlangen.

Wie schwierig es ist, über Rezeption im Zusammenhang mit diesen Erklärungen zu sprechen, zeigt auch eine Feststellung des katholischen

Theologen Peter Neuner, der meint: „Wie Rezeption möglich ist, was sie bedeutet, darüber herrscht allerseits große Ratlosigkeit. Dies gilt auch für das Lima-Papier des ÖRK. Hier sind die Schwierigkeiten vielleicht noch größer als bei vergleichbaren Texten, denn das literarische Genus dieses Dokuments ist keineswegs einheitlich."[10] Mit der letzten Bemerkung wird ein Punkt erwähnt, der sicherlich nicht ohne Bedeutung ist: das sprachliche Problem, das die Rezeption des Textes nicht gerade erleichtert, muß in Angriff genommen werden. Es ist mir vollkommen klar, daß es nicht einfach zu lösen und diese Tatsache auch der Kommission bekannt ist. Im Vorwort steht ja auch, daß die Sprache des Dokuments nicht die unserer Zeit sei und deshalb „zu vielen Neuformulierungen des Textes in die verschiedenen Sprachformen unserer Zeit anregen"[11] sollte. Das sprachliche Problem bezieht sich aber nicht nur auf das Verhältnis von Vergangenheit und Gegenwart, sondern besteht auch zwischen den verschiedenen Ausdrucksformen in theologisch-kirchlichen Themen innerhalb der Kirchen der Gegenwart, z.B. in der griechischen Übersetzung des Dokuments, die vom Orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchats in Chambésy besorgt wurde. Darin wird bereits im Titel ein Begriff gewählt, der m.E. die Intention der Konvergenzerklärung über das Amt nicht adäquat wiedergibt und der sicherlich in den Auffassungen mancher unserer Mitbrüder aus den evangelischen Kirchen kaum positive Reaktionen hervorruft. Der Begriff „Amt" wird nämlich mit ἱερωσύνη wiedergegeben. Natürlich gibt es auch in der griechischen Sprache einen Entsprechungsbegriff für „Amt", etwa: Λειτούργημα, ἀρχή, ὑπηρεσία usw. Wenn aber einer von diesen Begriffen oder ein ähnlicher verwendet würde, gäbe es überhaupt keinen theologisch-kirchlichen Zusammenhang mit dem, was im Dokument gemeint ist. Mit ἱερωσύνη aber wird nur *ein* Aspekt des Amtes berücksichtigt, der zwar im Dokument behandelt, aber im Titel des Dokumentes bzw. des entsprechenden Kapitels nicht exklusiv gemeint ist: das ordinierte oder das priesterliche Amt. Denn mit dem Begiff „Amt" wird etwas Breiteres und Vielfältiges, ja Vieldeutiges angesprochen. Wenn aber dem Titel gemäß nur vom priesterlichen, ordinierten Amt die Rede sein sollte, würde das eben die theologisch-kirchlich bedingten Proteste aus einigen Kirchen hervorrufen. Prof. Konidaris übersetzt z.B. „Amt" mit Δειτούργημα, setzt aber in Klammern ἱερωσύνη.[12] Und wenn er in seiner griechischen Arbeit über die ἱερωσύνη im Zusammenhang mit unserem Dokument schreibt, setzt er in Klammern: Priesteramt.[13]

Mit diesem markanten Beispiel wollte ich zeigen, daß der theologisch-ekklesiologische Hintergrund jeder Kirche auch eine ganz wichtige Rolle

spielt und bei der Rezeption nicht übersehen werden darf. Genau darin bildet aber das Dokument einen Ansporn und eine Herausforderung für eine intensivere Beschäftigung mit der Sprache und mit dem geschichtlichen Hintergrund dieser Sprache, mit den Denkformen und auch den nichttheologischen und nichtkirchlichen Faktoren[14] in den verschiedenen Kirchen, damit wir unsere Mitbrüder besser verstehen, entweder im Beibehalten der differenzierten Sprache, wenn klar wird, daß das gleiche gemeint ist; oder mit einer neuen Sprache, die, wenn auch in einer ungewohnten Ausdrucksweise, das zum Ausdruck bringt, was gemeinsam erarbeitet und verstanden wurde. Das erste ökumenische Konzil von Nizäa benutzte den Begriff ὁμοούσιος nicht, weil dieser vom Konzil erfunden wurde; auch nicht, weil er bei den Rechtgläubigen üblich war, sondern weil Arius sagte, daß der Logos nicht ὁμοούσιος mit dem Vater sei. Das Konzil hat also die Sprache des Arius berücksichtigt und mit dieser Sprache, die nicht biblisch und auch nicht üblich war, den rechten Glauben zum Ausdruck gebracht. Eines dürfen wir also nicht tun: Gefangene einer Sprache werden und somit nur über Begriffe und Termini streiten und die Einheit der Kirche gefährden oder verhindern.

Die Kirchenväter mahnen uns auch diesbezüglich. Athanasius von Alexandrien ist sehr deutlich. Jeder Streit um die Wörter allein bringt keinen Nutzen; deshalb darf man nicht streiten, sondern soll in der Gesinnung desselben Glaubens übereinstimmen[15], ohne damit freilich das Eigengewicht der Begriffe gänzlich zu verwerfen. Auch der hl. Gregor von Nazianz richtete in seiner Abschiedsrede[16] an die Synodalen des 2. ökumenischen Konzils in Konstantinopel 381 einen „kräftigen Friedensappell und mahnte, den grundlosen Streit um ‚Namen' endlich zu begraben und zu erkennen, daß man beiderseits das gleiche meine, ob man nun von drei ‚Hypostasen' oder drei ‚Personen' rede'"[17]. Dieser Appell gilt auch für uns heute, und das Dokument der Konvergenzerklärungen gerade mit seinem sprachlichen und literarischen Genus fordert uns auf, unsere Ausdrucksweise zu hinterfragen und gemeinsam deren Inhalt zu besprechen, um diesbezüglich eine Verständigung zu erreichen. Dies gilt für alle Kirchen, auch für die orthodoxe. Das bedeutet jedoch keineswegs, daß es dabei nur um eine sprachliche Verständigung geht, sondern auch um den Inhalt dieser drei Themenbereiche und darüber hinaus um ihre Einbeziehung in die Kirche. Mit dem letzten Satz ist ein Punkt angesprochen, der vor allem innerhalb der orthodoxen Kirche und Theologie von besonderer Bedeutung ist. Es handelt sich um die Einbeziehung der Sakramente ins Ganze der Kirche, d.h. um dasjenige Sakramentsverständnis, das auch bei

der Rezeption dieser Konvergenzerklärungen berücksichtigt werden muß.

Ja noch mehr. Im Vorwort der Lima-Erklärungen heißt es: „Wenn aber die getrennten Kirchen die sichtbare Einheit, die sie suchen, erreichen wollen, dann ist eine der wichtigsten Vorbedingungen, daß sie im Verständnis von Taufe, Eucharistie und Amt grundsätzlich übereinstimmen sollten."[18] Natürlich stimmt es, daß eine grundsätzliche Übereinstimmung in diesen Themen erforderlich ist, doch dürfen sie dabei nicht vom Gesamtzusammenhang der Ekklesiologie isoliert werden. Die verschiedenen Formen des sakramentalen Lebens, d.h. die einzelnen Sakramente, zentriert um das eine Mysterium-Sakrament Christi, bilden eine Einheit innerhalb seines Leibes, des „Mysterium Ecclesiae". Es geht also nicht primär darum, wie viele Sakramente es in der Kirche gibt, um deren Gültigkeit, deren Charakter, deren Ausführung bis ins Detail. Es geht primär um die sakramentale Existenz des Christen innerhalb der Kirche als einer Heilsgemeinschaft.[19]

Wegen dieser orthodoxen Auffassung vom Ganzheits- und Gemeinschaftscharakter der Kirche und des kirchlichen Lebens bestehen natürlich für die Rezeption solcher einzelnen Untersuchungen und Darstellungen zusätzliche Schwierigkeiten, die sukzessiv überwunden werden müssen. Es ist darum auch hilfreich, daß die Lima-Konvergenzen den Ganzheitscharakter der Kirche weitgehend berücksichtigen.

Ekklesiologischer Neuansatz

Bevor man aber beginnt, das Dokument Zeile für Zeile und Punkt für Punkt genauestens zu analysieren und zu vergleichen, damit dann alle Einzelheiten akzeptiert oder verworfen werden, ist es m.E. notwendig, daß die Kirchen diese Erklärungen als das Produkt und das Ergebnis langjähriger Beratungen von Theologen, also Vertretern ihrer *Kirchen* betrachten, die darauf bedacht sind, die Eintracht und die Communio des Leibes Christi, der Kirche, wiederherzustellen – also 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", wie die Basis des ÖRK lautet und womit das Dokument im Vorwort beginnt; von *Kirchen,* die einen Grundsatz akzeptieren, der auch für die orthodoxe Kirche so fundamental und teuer ist. Schließlich sind es die Kirchen, an die das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel die bereits erwähnte Enzyklika vom Jahre 1920 sandte, d.h. „an alle Kirchen Christi überall", trotz des spezi-

fischen Selbstverständnisses der orthodoxen Kirche. Das bedeutet, daß wir uns allmählich bewußt machen müssen, wer unser Partner ist; denn, wie Nikos Nissiotis bemerkt: „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."[20] In einem anderen Zusammenhang, und zwar zur Frage der Interkommunion, machte der Metropolit von Myra, Chrysostomos Konstantinidis, eine Feststellung, die m.E. auch hier allgemeine Geltung hat: „Die ökumenische Diskussion hat die Bedeutung der Ekklesiologie erwiesen. Blieben wir nämlich bei der herkömmlichen starren ekklesiologischen bzw. häresiologischen Position, wäre ein Gespräch über Interkommunion nicht denkbar; die theologische und kanonistische Literatur alter Art erweist sich in beiden Kirchen (damals sprach er über das Verhältnis zwischen der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche) als negativer Faktor. Erst auf Grund des ekklesiologischen Neuansatzes ergaben sich in unseren Kirchen Aufgeschlossenheit und Bedürfnis für eine Diskussion der Interkommunion."[21] Genau darum geht es mir bei unserer Fragestellung: um den ekklesiologischen Neuansatz.[22]

Das bedeutet natürlich keineswegs, daß alle Probleme zwischen den Kirchen gelöst sind; das bedeutet noch weniger, daß man bereits Abendmahlsgemeinschaft voraussetzungslos praktizieren muß. Der ekklesiologische Neuansatz bedeutet eine neue Haltung und eine neue Einstellung dem Partner gegenüber mit ihrer ekklesiologischen Bedeutung. Und wenn die vorhandenen Probleme die Verwirklichung der vollen Communio nicht gestatten, werden dennoch diese Probleme nicht als fremde Probleme betrachtet, die die eine oder andere Kirche überhaupt nichts angehen, sondern sie werden als gemeinsame, ja als eigene schmerzliche Probleme innerhalb der einen Familie Christi betrachtet. Diese Sicht erlaubt es und fordert dazu auf, nicht mehr das Trennende, sondern das Gemeinsame in den Vordergrund zu stellen; und ich glaube, daß es niemanden gibt, der nicht anerkennt, daß zwischen den verschiedenen Kirchen Christi doch die Gemeinsamkeiten größer sind als das Trennende. Diese Sicht erlaubt aber auch und erleichtert die Durchführung eines intensiven theologischen Dialogs, wodurch die *vorhandenen* schwierigen Probleme behandelt und gelöst werden. Die Kommission von Glauben und Kirchenverfassung hat doch eindeutig gezeigt, daß ihre Hauptaufgabe die Wiederherstellung und die Manifestation der christlichen Einheit ist, eine Hauptaufgabe, die vielleicht da und dort nicht immer so deutlich gesehen wurde. Die Konvergenzerklä-

rungen von Lima scheinen uns, um mit Alexander Papaderos zu sprechen, „zunächst und vor allem eine Frucht der treuen Durchführung der Aufgabe zu sein, die der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung durch ihre Satzung ausdrücklich aufgetragen worden ist ... Nun hat die Kommission einen konkreten Vorschlag den Kirchen vorgelegt, der, explizit oder implizit, allen Aufgaben Rechnung trägt, die der Kommission per Satzung aufgetragen worden sind. Dafür gebührt der Kommission und dem ÖRK unser aufrichtiger Dank!“[23] Tatsächlich erkennt man sehr deutlich das intensivere Wahrnehmen der theologisch-kirchlichen Aufgabe durch die Kommission und den Ökumenischen Rat, wie das auch der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel Dimitrios I. unmißverständlich geäußert hat.[24]

Hier möchte ich noch die Erkenntnis der Kommission hervorheben, daß „der volle Konsensus seine Wurzeln in der Gemeinschaft hat, die auf Jesus Christus und auf dem Zeugnis der Apostel aufbaut“[25]. Auch diesem Grundsatz blieb die Kommission treu und startete ein neues Projekt, das diesem Grundsatz ganz gerecht wird und den Lima-Erklärungen das absolut notwendige Fundament gibt, aber auch den Kirchen eine enorme Hilfe anbietet zum besseren Verstehen und schließlich zur Rezeption der Lima-Konvergenzen. Ich meine das Projekt: „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens heute“[26].

Die erste Konsultation zu diesem konkreten Projekt (und vielleicht auch die wichtigste, weil dabei der Rahmen dieses Projekts entwickelt werden sollte) fand auf Einladung des Ökumenischen Patriarchats 1981 in Chambésy statt. Dort wurde nach intensiven Beratungen von allen Teilnehmern (aus ca. 15 verschiedenen Teilen der Welt) der Vorschlag angenommen, „nicht auf einen neu zu formulierenden, ‚zeitgemäßen‘ Bekenntnistext als zusammenfassende Erklärung des christlichen Glaubens heute zuzuarbeiten, sondern den Mitgliedskirchen des ÖRK eine neue Besinnung auf das Bekenntnis von Nicaea-Konstantinopel zu empfehlen“[27]. Wolfhart Pannenberg, der in Chambésy ein entschiedener Verfechter dieses Vorschlags war, begründet die Entscheidung folgendermaßen: „Dadurch eröffnet sich eine umfassende Perspektive für eine Verständigung der getrennten Kirchen der Christenheit über die Basis ihres Glaubens“[28]; denn das Nizänokonstantinopolitanum hat als „das einzige eigentlich ökumenische Bekenntnis der Christenheit zu gelten“[29] und ist „durch keine spätere Deklaration überholbar, es sei denn, man wollte einen anderen Glauben verkünden“[30].

Nach der Konsultation in Odessa vom 9.-15. Oktober 1981 befaßte sich die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Lima (2.-16. Januar 1982) tatsächlich auch mit diesem Projekt, dessen Ergebnisse für die weitere ökumenische Arbeit der Kommission und des ÖRK, aber auch für das Näherrücken der Einheit der Kirchen von größter Bedeutung geworden sind. Auch der enge Zusammenhang zwischen den Lima-Konvergenzen und dem „Nicänum"[31] wird sehr deutlich gemacht.[32]

So hoffe ich mit den Worten von Lima (I.10) auch, „daß alle Kirchen das nicäno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis als gemeinsamen Ausdruck des Glaubens der Kirche anerkennen"[33], und zwar in der Originalfassung, d.h. ohne „filioque", wie die Studie es auch fordert (I,16).[34] Damit würde ein sehr schwerwiegendes Problem und Hindernis auf dem Weg zur Einheit beseitigt werden. In Vancouver hat dieses Thema zwar „noch keine tragende Rolle gespielt", wie Hans-Georg Link feststellt[35], es wird aber gemäß Beschluß der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung weiter verfolgt als ein Hauptstudienprojekt. Auch die Vollversammlung in Vancouver bestätigte die Arbeit von Lima und empfahl deren Fortsetzung.[36]

Damit wurde in Vancouver noch einmal sehr deutlich, daß als Hauptthema im ÖRK die christliche Einheit im Vordergrund steht und die Schritte zu dieser Einheit – die Konvergenzerklärungen über Taufe, Eucharistie und Amt – ohne das gemeinsame Aussprechen des apostolischen Glaubens durch das NC gar nicht getan werden können.[37] Wie gesagt stellt diese Erkenntnis einerseits einen Ansporn für die weitere Arbeit der Kirchen, andererseits eine Hilfe für eine umfassendere Rezeption der Konvergenzerklärungen dar. De facto haben in den Kirchen bereits die Diskussionen zu den einzelnen Themen begonnen, und der sichtbare Einfluß der Konvergenz-Erklärungen auf andere ökumenische Dokumente läßt sich bereits feststellen.

Als Beispiel möchte ich im Anschluß ein wenig die Frage der apostolischen Sukzession verfolgen, weil dieses Thema zentrale theologisch-kirchliche Bedeutung hat und weil dadurch u.a. auch an die Orthodoxen direkte Forderungen gestellt werden.

Die apostolische Sukzession

Zunächst muß allgemein festgestellt werden, daß mit der Einbeziehung der gesamten Kirche, wie schon der Titel „Die Berufung des ganzen Volkes Gottes"[38] anzeigt, das Amt in einen größeren Zusammenhang gestellt

wird. Dies entspricht eigentlich auch der Ansicht orthodoxer Theologie, nach der der gemeinschaftliche Charakter des Priesteramtes innerhalb der Kirche und konkreter in der Ortskirche im Vordergrund steht, ohne die das Priesteramt nicht denkbar ist. Zur apostolischen Sukzession selbst nimmt das Konvergenzdokument gleichfalls Stellung, und es ist erfreulich, daß dieses Kapitel (IV) „Sukzession in der apostolischen Tradition" heißt und daß sein erster Absatz der „apostolischen Tradition in der Kirche" gewidmet ist.[39] Genau darin liegt die fundamentale Bedeutung der apostolischen Sukzession, nämlich in der Kontinuität des apostolischen Glaubens, wodurch auch die Identität des rechten Glaubens gewährleistet wird. Das Dokument vermeidet die einseitige Auffassung der apostolischen Sukzession im nur juridischen Sinne der Übertragung der Ämter, also als eine Kette von Amtsträgern von rein individuellem Charakter, was vielfach zu Mißverständnissen und Protesten geführt hat. Die breitere Fundierung auf dem apostolischen Glauben, auf der apostolischen Tradition, in Gemeinschaft mit der Kirche und unter der Wirkung des Hl. Geistes sind einige Aspekte der apostolischen Sukzession, die zum weiteren Studium zwecks Rezeption sehr anspornen. Auch die im Kommentar zu Nr. 36 erwähnten clementinischen und ignatianischen Vorstellungen zur Sukzession nehmen orthodoxe Hinweise auf.[40]

Ich möchte mich hier nicht ausführlicher mit dem Inhalt dieses wichtigen Kapitels beschäftigen. Erwähnen möchte ich indessen noch, daß viele Kirchen die apostolische Sukzession der Bischöfe annehmen wollen, daß aber die Methode bzw. die Art und Weise dieser Übernahme Probleme bereitet. Sicherlich wird ein Weg gefunden werden.

Von daher verstehe ich auch die Formulierungen in Nr. 38:
„Heute erklären sich Kirchen einschließlich solcher, die an Unionsverhandlungen beteiligt sind, bereit, die bischöfliche Sukzession als ein Zeichen der Apostolizität des Lebens der ganzen Kirche zu akzeptieren. Gleichzeitig können sie jedoch keinem Vorschlag zustimmen, der darauf hinausläuft, daß das Amt, das in ihrer eigenen Tradition ausgeübt wird, nicht gültig sein sollte bis zu dem Augenblick, wo es in eine bestehende Linie der bischöflichen Sukzession eintritt. Ihre Annahme der bischöflichen Sukzession wird die Einheit der ganzen Kirche am besten fördern, wenn sie Teil eines umfassenderen Prozesses ist, durch den auch die bischöflichen Kirchen selbst ihre verlorene Einheit wiedergewinnen."[41]

Tatsächlich muß diese Annahme ein Teil des umfassenden Prozesses sein, der jedoch klar und deutlich sein und Gewinn für die ganze christliche Familie bringen soll. Für die konkrete Annahme werde ich zwei Forderun-

gen der evangelischen Seite an uns Orthodoxe kurz behandeln. Sie sind natürlich ebenso auf die römisch-katholische und anglikanische, d.h. auf alle „katholischen" Kirchen bezogen.

Der lutherische Theologe Ulrich Kühn hat wiederholt den Wunsch geäußert: „Es wäre ein echter und wünschenswerter ökumenischer Fortschritt, wenn auch die römisch-katholische Kirche (und die orthodoxen Kirchen) bei sich einen, durch die Kirchenspaltung verursachten, Mangel an Katholizität zugestehen und entsprechend auch im Blick auf ihr Amt von einem ‚Mangel an der Vollgestalt des kirchlichen Amtes' (77) sprechen könnten."[42] Auch bei seinem Grazer Vortrag „Taufe – Eucharistie – Amt, Stationen auf dem Weg zur Einheit der Kirche" im Januar 1984[43] sprach er ähnlich, mit einer inhaltlichen Erweiterung noch auf andere Bereiche: „...daß auch die ‚katholischen' Kirchen einen Mangel ihrer Amts-, Kirchen- und Eucharistiewirklichkeit zugeben."

Ich verstehe voll den von mir sehr geschätzten Prof. Kühn und seine angedeuteten Schwierigkeiten in bezug auf die Annahme der apostolischen Sukzession, die, wie er meint, durch eine solche Erklärung der „katholischen" Kirche erleichtert würde. Auch soll man voll Respekt und Achtung diesen Willen zur Annahme der apostolischen Sukzession unterstützen und erleichtern. Man soll – und das ist ein inhaltlicher Ansporn aus dem Lima-Prozeß mit Bezug auf die apostolische Sukzession – zugestehen, offen erklären und bekräftigen, daß an den Spaltungen in der Kirche nicht nur ein Teil der Christenheit die Schuld trägt und daß die Katholizität der Kirche auf der ganzen Erde sehr gelitten hat und leidet. Nicht zuletzt *auch* aus diesem Grund ist es gut, daß von der orthodoxen Kirche das nächste Gesamtorthodoxe Konzil nicht von vornherein als „ökumenisch" bezeichnet wird. Der Schmerz der zerstrittenen christlichen Familie ist leider fast nicht vorhanden, und das Fehlen der Brüder aus dem Familien-Haus wird fast nicht registriert oder als ein natürlicher Zustand leichtfertig hingenommen. Auch die Bewußtmachung der vorhandenen Zerrüttung und des Schmerzes wegen des Fehlens der Brüder wäre dringlicher denn je und ein Akt von höchster ökumenischer Bedeutung. Für meine christliche Existenz und für das sakramentale Leben innerhalb meiner Ortskirche hätte ich jedoch große Schwierigkeiten, die mein Selbstverständnis als Christ betreffen, der bei den Sakramenten Christus selbst empfängt, nun zu meinen, daß dieser Christus defizient wäre. Bei jeder Eucharistiefeier in jeder Ortskirche wird nicht nur ein Teil Christi, sondern der ganze Christus empfangen, der schließlich selbst der Gebende und die Gabe ist. Weil in der orthodoxen Theologie die Eucharistiefeier mit der konkreten Wirklichkeit der

Ortskirche sehr eng verbunden ist, wären die gleichen Schwierigkeiten auch in bezug auf die „defiziente" Amts- und Kirchenwirklichkeit anzumelden. Dies schließt selbstverständlich nicht aus, daß wir Christen oder die Amtsträger Mängel und Sünden haben und daß die Kirche nicht nur ein Platz der Vollkommenen und der Heiligen ist, sondern auch der Sünder, wie wir es sind.

Die apostolische Dignität anerkennen

Prof. Lazareth sieht ebenfalls eine Bereitschaft seiner Kirche, die apostolische Sukzession anzunehmen, er stellt jedoch eine andere Bedingung. Die „katholischen" Kirchen, d.h. nach Lazareth die Katholiken, die Anglikaner und die Orthodoxen, sollen die apostolische Dignität des Glaubens der lutherischen Kirche anerkennen, also nicht, wie Kühn sich wünscht, einen gewissen negativen, sondern einen positiven Akt setzen. Lazareth sagte in einem Interview wörtlich: „Die ökumenische Aufgabe für Katholiken, Orthodoxe und Anglikaner wird sein, die apostolische Wertigkeit der lutherischen Verkündigung und Sakramente öffentlich anzuerkennen. Wenn unsere apostolische Dignität durch Wort und Sakrament anerkannt würde, könnten wir auch intern eine bischöfliche Sukzession akzeptieren, um die Brüche in der Kirchenordnung zu beheben, die im 16. Jahrhundert vollzogen wurden. Wenn die anderen nicht darauf bestehen, daß die Sukzession eine Garantie der Apostolizität der Kirche ist, können wir sie als ein Zeichen, nicht für das bene esse, sondern für das plene esse, die Fülle der Gaben, in der sich die Einheit sichtbar zeigt, akzeptieren."[44]

Betrachten wir diese Aussage näher. Zunächst muß gesagt werden, daß es eine wichtige Aussage ist, die auf alle Fälle einige Diskussionen zu dieser Frage ermöglicht. Diese Aussagen, die Lazareth auch in seinem Vortrag in Budapest bei der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes machte, stellen eine lutherische Amtstheologie dar, die „auch für die Aufnahme des ‚Zeichens' der apostolischen Sukzession im Bischofsamt offen ist"[45]; die aber innerevangelisch und vor allem für den Dialog mit anderen Konfessionen (gemeint sind die Freikirchen) als belastend betrachtet werden könnte.[46] Wenn nun Lazareth uns (Katholiken, Orthodoxe, Anglikaner) auffordert, „die apostolische Wertigkeit der lutherischen Verkündigung und Sakramente öffentlich anzuerkennen", kann hier gesagt werden, daß dies nicht in erster Linie eine Sache der öffentlichen Anerkennung – als äußerer Akt – allein ist.

Ich glaube, daß die Aufforderung von Lazareth, „die apostolische Wertigkeit der evangelischen Verkündigung" anzuerkennen, nicht nur an die

Orthodoxen, Katholiken und Anglikaner gerichtet werden soll, sondern auch an die eigenen Reihen. Die Lima-Konvergenzen werden in spezifisch lutherischen Kirchen positiver als im evangelikalen Bereich beurteilt. Der Vorsitzende der hannoverschen „Kirchlichen Sammlung", Superintendent Malte Haupt, schrieb, daß man die Konvergenzerklärungen als Herausforderung versteht, „das im lutherischen Bekenntnis vorhandene, in der landeskirchlichen Realität aber verlorene oder verleugnete ‚katholische' Erbe hervorzuheben"[47]. Hans-Martin Barth betonte sogar, daß solche Grundsätze wie „Apostolizität", „Sukzession" nicht nur in der Realität verloren oder verleugnet werden, sondern überhaupt mit der Reformation nichts zu tun hätten.[48] Eine Klarstellung zu dieser und ähnlichen Positionen, die innerhalb der evangelischen Kirche in Theorie und Praxis vorhanden sind, wäre wünschenswert. Es darf aber andererseits nicht außer acht gelassen und gering bewertet werden, daß es auch innerhalb der evangelischen Kirche sehr viele Stimmen gibt, die immer deutlicher und intensiver von der großen Bedeutung der Apostolizität und der Katholizität für die evangelische Kirche sprechen und damit dem Anliegen von Lazareth entgegenkommen.

Dafür ist die Formulierung von Pannenberg sehr charakteristisch, der meint: „Wir Protestanten sind häufig in Gefahr, die Bedeutung der Einheit und Gemeinschaft der Kirche durch die Zeiten hin zu unterschätzen, obwohl doch auch wir uns zu der einen, katholischen und apostolischen Kirche bekennen. Wenn es uns mit diesem Bekenntnis (d. h. von 381, d. Verf.) ernst ist, dann können wir uns nicht so verhalten, als ob zwischen der Zeit der Apostel und der Reformation nichts von bleibender Bedeutung geschehen wäre."[49]

Diese grundsätzliche Erklärung fördert tatsächlich das ökumenische Klima auch mit der orthodoxen Kirche und ermöglicht eine ernstzunehmende offene Überprüfung vieler theologischer Fragen, die für die Wiederherstellung der christlichen Einheit von eminenter Bedeutung sind, wie z.B. die apostolische Sukzession. Über die Relevanz eines solchen Bekenntnisses zur Einheit der Kirche sagte er: „Erforderlich ist ... die Übereinstimmung im wesentlichen Inhalt des Glaubens, und zwar nicht nur zwischen den heutigen Kirchen in ihrer heutigen Mitgliedschaft, sondern auch mit der Kirche der Vergangenheit und ihrem apostolischen Ursprung. Das Bekenntnis von Nicaea und Konstantinopel ist das Symbol dieser Einheit im Glauben."[50]

Diese Äußerung des evangelischen Theologen Pannenberg könnte genauso von einem Theologen der orthodoxen Kirche stammen. Über die große Bedeutung des hier erwähnten Glaubensbekenntnisses sowohl für die

Kontinuität als auch die Identität in der Katholizität der evangelisch-lutherischen Kirche spricht sich eindeutig auch Wolf-Dieter Hauschild aus. Er betont, daß die evangelisch-lutherische Kirche „ihre Katholizität auch als geschichtliche Kontinuität und damit als Verpflichtung gegenüber den Lehrentscheidungen der Väter ernst" zu nehmen hat. „Auf unser Thema gewandt: Den Text des Dogmas von 381 (als Credo und als trinitarische Lehrformel) beizubehalten, gehört unabdingbar zu dieser Kontinuität, auch wenn damit noch nichts über die praktischen Formen entschieden ist, in denen die Bindung sich vollzieht. Andernfalls verlöre unsere Kirche ein erhebliches Stück ihrer beanspruchten Katholizität. Sie verlöre jedoch ihr Sein als Kirche Jesu Christi, wenn sie die in dem Dogma formulierte Sache, die spezifisch christliche Gotteslehre, nicht mehr akzeptierte und überzeugend zur Darstellung brächte. Dafür ist die gelebte kirchliche Praxis mindestens genauso entscheidend wie die formale Rezeption der Symbola in den Bekenntnisschriften."[51] Als orthodoxer Theologe kann ich nur die Übereinstimmung der orthodoxen Kirche mit dieser Auffassung zum Ausdruck bringen und nachdrücklich betonen, daß die Wiederentdeckung und häufigere Benutzung des Glaubensbekenntnisses von Konstantinopel in der Originalfassung auch bei den Gottesdiensten im Westen eine eminente Bedeutung für die Identität und Kontinuität im apostolischen Glauben hat, und zwar auch für die Schaffung von theologisch fundierten Voraussetzungen der kirchlichen Communio.

Durch die Äußerung von Pannenberg oder Hauschild u. a. wird sicherlich die von Lazareth geforderte Anerkennung der „apostolischen Wertigkeit der lutherischen Verkündigung und Sakramente" nur gefördert; denn diese Anerkennung wird zunächst innerhalb der eigenen Kirche gefordert und gefördert.

Und was bedeutet der Satz von Lazareth: „könnten wir auch *intern* eine bischöfliche Sukzession akzeptieren"? Wenn dieses Akzeptieren deshalb geschieht, „um die Brüche in der Kirchenordnung zu beheben, die im 16. Jahrhundert vollzogen wurden", wie Lazareth selbst feststellt, kann es doch nicht nur eine „interne" Sache sein, sondern hat gesamtkirchliche, über die eigenen konfessionellen Grenzen hinausgehende Bedeutung. Wegen der Ereignisse des 16. Jahrhunderts betrifft es zwar direkt das Verhältnis der evangelisch-lutherischen zur römisch-katholischen Kirche, bleibt jedoch nicht ohne Bedeutung auch für ihr Verhältnis zur orthodoxen bzw. zur anglikanischen Kirche. Also keine „interne" Angelegenheit.

Auch der nächste Satz Lazareths ist sehr interressant. „Wenn die anderen nicht darauf bestehen, daß die Sukzession eine Garantie der Apostolizi-

tät der Kirche ist, können wir sie als ein Zeichen, nicht für das *bene esse,* sondern für das *plene esse* ... akzeptieren." Eine „Garantie" für den apostolischen Glauben eines jeden Bischofs oder im allgemeinen jedes Gläubigen kann die apostolische Sukzession sicherlich nicht sein. Wenn aber die apostolische Sukzession richtig verstanden wird, ist sie doch für die Kontinuität und Identität des apostolischen Glaubens unerläßlich und wichtig. Nachdenklich macht mich die Unterscheidung „ nicht für das *bene esse*, sondern für das *plene esse*". Wenn Lazareth von der Voraussetzung ausgeht, daß die apostolische Sukzession nur äußerlich und mechanisch verstanden wird, verstehe ich seine Reaktion und seine Unterscheidung. Wenn aber die apostolische Sukzession als gemeinschaftsbezogen, als den apostolischen Glauben und die Kirchlichkeit überhaupt integrierend verstanden wird, dann sehe ich für seine Unterscheidung keinen Anlaß, und es zeichnet sich tatsächlich eine mögliche Verständigung in dieser schwierigen Frage ab. Denn die apostolische Sukzession ist tatsächlich ein notwendiges Zeichen „der Fülle der Gaben, in der die Einheit sichtbar" wird. Diese Einheit verstehe ich nicht nur als eine äußere kirchliche Einheit, sondern zugleich und vor allem als Einheit im apostolischen Glauben. In diesem Sinne sehe ich das *bene esse* im *plene esse* enthalten.

Der allgemeine Eindruck, der uns ermutigt, uns mit diesen Erklärungen intensiver zu beschäftigen, ist, daß der Inhalt dieses Dokuments sogar als ein „Schritt für die Annäherung des Weltkirchenrates an die Tradition des Glaubens und der kanonischen Ordnung der orthodoxen Kirche" angesehen wird, wie die Teilnehmer einer orthodoxen Tagung zu diesen Erklärungen in Boston Anfang Dezember 1983 feststellten.[52]

Die endgültige und offizielle Stellungnahme der Kirchen wird Ende 1985 erwartet. Die langjährige intensive Vorbereitung des Dokuments, die Teilnahme und Mitverantwortung von Theologen aller Kirchen, auch von Nichtmitgliedskirchen des ÖRK, die ehrliche und sorgfältige Artikulierung der Konvergenzen zu den drei Themen und schließlich der Inhalt dieser wichtigen Bereiche: Taufe, Eucharistie und Amt; unser Glaube – all das fordert eine intensive und verantwortungsvolle Beschäftigung, Analyse, Beurteilung und konkrete Würdigung dieses Textes. Es wäre von uns nicht verständlich zu machen, wenn wir nicht eine ernsthafte Beschäftigung auf breiter Ebene in Angriff nehmen würden.

Für die orthodoxen Kirchen ist zu überlegen, ob nicht eine gesamtorthodoxe Beurteilung durch ein entsprechendes, dafür einzurichtendes Gremium sinnvoll wäre. Mit einem *Ja* oder gar einem *Nein* wird niemandem geholfen; abgesehen davon daß man zu diesem Text überhaupt nicht

mit einem *Ja* oder mit einem *Nein* reagieren kann. Wie auch immer die Beurteilung der Kirchen offiziell ausfallen wird, die Konvergenzerklärungen von Lima werden für die Theologen, aber auch für die Kirchen bezüglich der Wiederherstellung der vollen kirchlichen Communio immer ein Ansporn und eine nicht mehr zu überhörende Herausforderung bleiben.

ANMERKUNGEN

1 Vgl. G. Larentzakis, Die Orthodoxie im ökumenischen Dialog, in: Der christliche Osten, 38 (1983) 151f.

2 W. A. Visser 't Hooft, Ursprung und Entstehung des Ökumenischen Rates der Kirchen (Beiheft zur ÖR 44) Frankfurt am Main 1983, S. 7.

3 Ebd. S. 30

4 Vgl. W. A. Visser 't Hooft, Rückblick auf Lausanne 1927, in: ÖR 26 (1977) 257: „Die Teilnahme der Orthodoxen ... war der Beweis dafür, daß diese (d. h. die ökumenische Bewegung) sich nicht als westliche oder pan-protestantische, sondern als universale Bewegung verstand."

5 G. Tavard dazu: „Der theologische Beitrag der Orthodoxen zum ökumenischen Gespräch ist aus katholischer Sicht betrachtet sehr wertvoll ... Gegenüber der protestantischen Welt und inmitten des Weltökumenismus halten sie damit das katholische Anliegen wach ... Wie auch immer die Vergangenheit gewesen sein mag, heute muß der Katholizismus der Orthodoxie dankbar sein für ihr mutiges und standhaftes Zeugnis für die Glaubenslehre. Die Treue der Orthodoxie zur alten Tradition ist ein Garant für die Zukunft der ökumenischen Sache", Geschichte der ökumenischen Bewegung, Mainz 1964, S. 208f.

6 Vgl. Alexandros Papaderos, Die „Pferdebremse" vor Gericht. Zum Streit um das „politische" Engagement des ÖRK, in: ÖR 30 (1981) 409f.

7 Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen mit einem Vorwort von William H. Lazareth und Nikos Nissiotis, Paderborn/Frankfurt am Main 1982, S. 6.

8 Lima-Konvergenzerklärungen, S. 5.

9 Eine Taufe, eine Eucharistie, ein Amt, hrsg. v. Geiko Müller-Fahrenholz, Frankfurt am M. ^{2}1976, S. 3.

10 Peter Neuner, Konvergenzen im Verständnis des geistlichen Amtes - Möglichkeiten der Rezeption. Eine katholische Überlegung zum Amts-Papier der Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, in: Una Sancta, 38 (1983) 198.

11 Lima-Konvergenzerklärungen, S. 5

12 Vgl. J. Konidaris, Über das Problem der Einheit der Kirchen. Ist eine Verständigung im Amt (ἱερωσύνη) in der hl. Eucharistie in der ökumenischen Begegnung möglich? Athen 1978 (griech.).

13 Vgl. a.a.O. S. 8.

14 In Bukarest wurde in der ersten Konsultation der Konferenz Europäischer Kirchen über das Lima-Dokument (25. bis 27. Juni 1984) das Thema „Einfluß der europäischen Philosophie und Geistesgeschichte auf die Rezeption des Lima-Dokuments in den verschiedenen Kirchentraditionen" behandelt und festgestellt, daß tatsächlich bei den verschiedenen kirchlichen Traditionen ein solcher Einfluß vorhanden ist.

[15] Vgl. Athanasius, Tom. ad Antiochenos, 8, PG 26, 805 C; Darüber mehr vgl. G. Larentzakis, Einheit der Menschheit, Einheit der Kirche bei Athanasius (Grazer Theologische Studien 1) Graz [2]1981, S. 270.

[16] Gregor von Nazianz, Συντακτήριος, 16, PG 34, 476f.

[17] Adolf-Martin Ritter, Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol, Göttingen 1965, S. 117, Anm. 1.

[18] Lima-Konvergenzerklärungen, S. 3.

[19] Jean Meyendorff, Initiation à la théologie byzantine, Paris 1975, S. 253; Georg Galitis, Das Problem der Interkommunion in orthodoxer Sicht. Eine biblisch-ekklesiologische Untersuchung, in: ÖR 16 (1967) 277.

[20] Nikos Nissiotis, Glauben und Kirchenverfassung – eine theologische Konsensus-Gemeinschaft im Lichte des Textes „Taufe, Eucharistie und Amt", in: ÖR 33 (1984) 322.

[21] Chrysostomos Konstantinidis, Interkommunion aus der Sicht der Orthodoxie, in: Eucharistie – Zeichen der Einheit, Erstes Regensburger Symposion, hrsg. v. E. Chr. Suttner, Regensburg 1970, S. 89f.

[22] Vgl. dazu Theodoros Nikolaou, Die Grenzen der Kirche in der Sicht der Orthodoxen Katholischen Kirche, in: ÖR 21 (1972) 316–332, bes. 325ff.

[23] Alexandros Papaderos, Vancouver 1983, (Beiheft zur ÖR 48) Frankfurt am Main 1984, S. 149.

[24] Vgl. in: Ekklesia 60 (1983) 344: Wir freuen uns, weil wir heute feststellen, daß seit einigen Jahren eine lobenswerte Rückkehr des ÖRK bezüglich der Suche nach der christlichen Einheit zu beobachten ist.

[25] Vorwort, Lima-Konvergenzerklärungen, S. 8.

[26] Vgl. Hans-Georg Link, Apostolischer Glaube heute, in: Schritte zur sichtbaren Einheit. Lima 1982, (Beiheft zur ÖR 45) Frankfurt am Main 1983, S. 55ff.

[27] Wolfhart Pannenberg, Die Arbeit von Faith and Order im Kontext der ökumenischen Bewegung, in: ÖR 31 (1982) 52f.

[28] Ebd. S. 54.

[29] Ebd. S. 53.

[30] Wolfhart Pannenberg, Die Bedeutung des Bekenntnisses von Nicaea-Konstantinopel für den ökumenischen Dialog heute, in: ÖR 31 (1982) 130.

[31] In diesem Studienobjekt wird das Nizäno-Konstantinopolitanum gekürzt als Nicänum bezeichnet.

[32] Einführung: Die Bedeutung dieser Studie als ein ökumenisches Projekt, in: Hans-Georg Link, Schritte zur sichtbaren Einheit, S. 65.

[33] Ebd. S. 67.

[34] Ebd. S. 70.

[35] In: Vancouver 1983, in: ÖR 33 (1984) 32.

[36] Vgl. ebd. S. 34.

[37] Einen wichtigen Beitrag dazu stellt die dritte gemeinsame ökumenische Europäische Konferenz in Riva del Garda der Konferenz Europäischer Kirchen und des Rates der Bischofskonferenzen Europas (CCEE) vom 3. bis 8. Oktober 1984 dar.

[38] Lima-Konvergenzerklärungen, S. 29.

[39] Lima-Konvergenzerklärungen, S. 42.

[40] Vgl. Johannes Zizioulas, Zwei alte Traditionen über die apostolische Sukzession und deren Bedeutung, in: Antidoron Pneumatikon, FS für G. Konidaris, Athen 1981 (griech.) S. 683ff.

[41] Lima-Konvergenzerklärungen, S. 44.

[42] Ulrich Kühn, Das geistliche Amt in der Kirche, in: Una Sancta, 37 (1982) 329.

[43] Veröffentlicht in: Ökumenisches Forum 7 (1984) 19.

[44] Evangelische Katholiken, Gespräche mit William Lazareth, in: Evangelische Kommentare 17 (1984) 498.

[45] Hans Norbert Janowski, Ökumene der Konfessionen? Der lutherische Weltbund tagte in Budapest, Redaktionsartikel in: Evangelische Kommentare 17 (1984) 483.

[46] Vgl. ebd.

[47] In: MD des Konfessionskundlichen Instituts 35 (1984) 61.

[48] Hans-Martin Barth, „Apostolizität" und „Sukzession" in den Konvergenzerklärungen von Lima, in: ÖR 33 (1984) 339.

[49] W. Pannenberg, Die Bedeutung des Bekenntnisses von Nicaea-Konstantinopel für den ökumenischen Dialog heute, in: ÖR 31 (1982) 133f. Zur Frage der Patristik und der Tradition vgl. etwa auch W. Schneemelcher, Die Patristische Tradition in orthodoxer und in evangelischer Sicht, ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΑ 1 (1969) 227. G. Fitzer, Die Heilige Schrift und die Tradition, in: Ökumenisches Forum, Graz, 3 (1980) 14f.: „Die neuere protestantische Beachtung der Tradition ..."

[50] W. Pannenberg, a.a.O. S. 132.

[51] Wolf-Dieter Hauschild, Das trinitarische Dogma von 381 als Ergebnis verbindlicher Konsensusbildung, in: Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft. Das Modell des Konzils von Konstantinopel (381), hrsg. von K. Lehmann und W. Pannenberg, Freiburg / Göttingen 1982, S. 48.

[52] In: Ekklesia 61 (1984) 172.

25 Jahre theologische Gespräche zwischen Evangelischer Kirche in Deutschland und Moskauer Patriarchat*

VON REINHARD SLENCZKA

Mit der zehnten Begegnung, die vom 25. bis 29. September 1984 in Kiew stattgefunden hat, vollendete sich ein Vierteljahrhundert seit dem ersten theologischen Gespräch zwischen Evangelischer Kirche in Deutschland und der Russischen Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats in der Evangelischen Akademie Arnodshain vom 27. bis 29. Oktober 1959. Dieses Jubiläum stellt uns vor die Aufgabe, im Überblick einen Bericht zu geben und eine Bewertung zu versuchen, was im folgenden aus der Sicht eigener Beteiligung geschehen soll. Darüber hinaus kommt es aber auch darauf an, die Gesprächsergebnisse den Kirchen zu vermitteln, die durch ihre Bischöfe und Theologen diese Gespräche führen.[1] Ferner ist es wichtig, eine Koordination zwischen den vielen bilateralen Gesprächen herbeizuführen, die inzwischen von einer ganzen Anzahl von evangelischen mit orthodoxen Kirchen geführt werden. Ein erster Anfang in dieser Richtung wurde im März 1970 mit einer orthodox-lutherischen Konferenz der Nordischen Ökumenischen Institute in Raadelma bei Turku in Finnland gemacht. Wenige Jahre später wurde im März 1974 vom Lutherischen Weltbund auf dem Liebfrauenberg im Elsaß eine „Auswertungskonsultation über die bisherigen ökumenischen Kontakte zwischen lutherischen und orthodoxen Kirchen" abgehalten.[2] Schließlich besteht inzwischen seit 1978 auf der Basis von Lutherischem Weltbund und der Vorbereitungskommission für ein panorthodoxes Konzil eine orthodox-lutherische Kommission, die auf beiden Seiten die Koordination fördern soll. Unter dem Auftrag und mit der Unterstützung des Lutherischen Weltbundes wird seit drei Jahren beim Lehrstuhl für Geschichte und Theologie des Christlichen Ostens in Erlangen ein Archiv für die Dokumentation der Gespräche aufgebaut.

* Vortrag auf dem Vorbereitungsseminar für die theologischen Gespräche zwischen der Evangelisch-Lutherischen Kirche Finnlands und dem Moskauer Patriarchat in Helsinki am 15. Oktober 1984 sowie auf der Konfessionskundlichen Arbeitstagung des Evangelischen Bundes, Landesverband Bayern, zum Thema „Orthodoxie" am 14. Mai 1985 auf dem Hesselberg.

Der folgende Bericht kann sich natürlich nur auf wenige Hinweise beschränken; doch damit soll eine Anregung zu einer breiteren Auswertung gegeben werden.

1. Beobachtungen zur Situation

Ein Vierteljahrhundert regelmäßiger kirchlicher Kontakte und theologischer Gespräche, das ist ein langer Zeitraum. In der bisherigen Geschichte der Begegnung von orthodoxen und reformatorischen Kirchen gibt es kein vergleichbares Beispiel. Zwar hat es zu allen Zeiten kirchliche Kontakte und auch viele theologische Gespräche gegeben.[3] Doch wie sie durch äußere politische Umstände ermöglicht oder gar gefordert wurden, so wurden sie oft auch sehr abrupt durch den Wechsel der äußeren Verhältnisse wieder abgebrochen. Kirchen begegnen sich nicht in einem Vakuum. Das gilt zu allen Zeiten; es gilt im besonderen auch bei der Begegnung mit der Russischen Orthodoxen Kirche.

Ich selbst habe von der ersten Zusammenkunft an, die im Oktober 1959 in der Evangelischen Akademie Arnoldshain stattfand, regelmäßig teilgenommen. Nach dem Ort der ersten Zusammenkunft bekamen die Gespräche – übrigens von der russischen Seite – die Bezeichung „Arnoldshain I–X". Bei dem ersten Gespräch war ich, damals junger Assistent bei Professor Edmund Schlink am Ökumenischen Institut in Heidelberg und frisch promoviert, als Sekretär und Protokollant beteiligt. Ich war damals 28 Jahre alt und erwähne das deshalb, weil es heute außerordentlich wichtig ist, in ökumenischen Gesprächskommissionen möglichst früh jüngere Theologen heranzuziehen, damit diese Arbeit nicht an einer Generation hängenbleibt, während die nachfolgende Generation wegen mangelnder Gelegenheit das Interesse verliert und weder Kenntnisse noch eigene Erfahrung sammeln kann.

25 Jahre sind in einem Menschenleben eine lange Zeit. Viele von den Teilnehmern, die am Anfang dabei gewesen waren, haben inzwischen ihren irdischen Lebensweg vollendet und sind heimgerufen worden. Auf der deutschen Seite ist nur noch der Münchner Kirchenhistoriker Georg Kretschmar von Anfang an bis heute Mitglied in der Gesprächskommission. Die Namen der inzwischen verstorbenen Teilnehmer haben in Kirche und Theologie einen guten Klang und Gewicht: Hans Joachim Iwand, der Systematiker (1899–1960), Ernst Wolf, der Kirchenhistoriker und Systematiker (1902–1971), der praktische Theologe Götz Harbsmeier (1910 bis

1979), der Neutestamentler Leonhard Goppelt (1911–1973), der langjährige Präsident des Kirchlichen Außenamtes Adolf Wischmann (1908 bis 1983), die Ostkirchenreferentin des Kirchlichen Außenamtes Hildegard Schaeder (1902–1984), der Systematiker Edmund Schlink (1903–1984) sowie Bischof Hermann Dietzfelbinger (1908–1984), der an der ersten Tagung teilgenommen hatte.

Auf russischer Seite hat die Zusammensetzung der Kommission stärker gewechselt als bei uns. Jüngere Bischöfe und Theologen werden öfter im Wechsel herangezogen, und nicht zu unterschätzen ist, daß bei den Begegnungen in Rußland meistens Theologiestudenten oder jüngere Priester die technischen Hilfsdienste leisten und dadurch unmittelbar den Gesprächen folgen können. Von den regelmäßigen russischen Gesprächsteilnehmern sind inzwischen heimgegangen die beiden Systematiker Vladimir Talysin und Vassilij D. Sarytschew von der Moskauer Geistlichen Akademie und Metropolit Nikodim (Rotow) von Leningrad und Nowgorod (1929–1978), der als Leiter des Kirchlichen Außenamtes des Moskauer Patriarchats von Anfang an diese Gespräche wie auch die übrigen ökumenischen Beziehungen seiner Kirche energisch gefördert und geschickt ausgebaut hat.[4]

Die Namen der Verstorbenen werden nicht nur in verehrungsvoller Erinnerung erwähnt. Vielmehr liegt darin auch ein Hinweis darauf, daß sich das christliche Leben in dem Übergang vom Glauben zum Schauen (1Kor 13,12) vollendet. Die Trennungen unter den Kirchen in dieser Zeit werden zweifellos durch die selige Schau von Angesicht zu Angesicht für die zum Reich Gottes Berufenen in die Ewigkeit aufgehoben. Wo wir bei unseren Gesprächen immer wieder mit den Trennungen der Vergangenheit, aber doch auch mit den Konflikten in der Gegenwart zu tun haben, sollte diese eschatologische Ausrichtung nicht in Vergessenheit geraten. Ein russischer Bischof des vorigen Jahrhunderts hat gesagt, daß „die Grenzen zwischen den Konfessionen nicht bis zum Himmel reichen“[5], und das sollte auch für unsere theologischen Gespräche eine hilfreiche geistliche Einsicht sein, vielleicht verbunden mit einer Warnung vor Illusionen von einer innergeschichtlichen sichtbaren Einheit der Kirchen. Unser Glaube aber lebt auch aus der Verheißung, daß Gott sein Volk aus allen Völkern und allen Kirchen beruft und sammelt.

25 Jahre sind aber auch eine lange Zeit im Wechsel der politischen Verhältnisse. Ende der fünfziger Jahre setzten in der Evangelischen Kirche in Deutschland die Begegnungen mit der Russischen Orthodoxen Kirche zu einer Zeit ein, als die weltanschaulich-politischen Blöcke noch scharf voneinander getrennt waren. Die Aufnahme diplomatischer Beziehungen mit

der Sowjetunion war erst durch den Besuch Adenauers in Moskau im September 1955 eingeleitet worden. In der Öffentlichkeit meldete sich immer wieder die Sorge vor einer kommunistischen Unterwanderung. Vor allem war auf beiden Seiten die Erinnerung an den Zweiten Weltkrieg noch unmittelbar lebendig, und die Zeichen der großen Zerstörungen waren in unseren Ländern noch überall zu sehen.

Auf diesem nur kurz angedeuteten Hintergrund haben wir damals in unvergeßlicher Weise erlebt, was die Begegnung von Christen in den Gegensätzen der kriegerischen Fronten von Siegern und Besiegten, von Ideologien, aber auch in der Erfahrung von Trauer und Not bedeutet. Heute müssen wir uns das erst wieder in Erinnerung rufen, weil bei diesen kirchlichen Begegnungen so vieles leicht zur Routine wird oder manches in Überdruß und Enttäuschung versinkt.

Das politische Engagement von Christen und Kirchen für die Probleme der Welt rückt heute immer wieder sehr stark in den Vordergrund. In unseren theologischen Gesprächen hat es mit der Zeit auch einen festen Ort gefunden. Vielleicht vergessen wir darüber aber viel zu schnell, daß die christliche Aufgabe nicht einfach darin besteht, in diesen oder jenen Fragen Stellung zu beziehen und entsprechende Erklärungen an die Öffentlichkeit zu bringen. Die besondere Möglichkeit christlicher Gemeinschaft, und das ist ja die Gemeinschaft in dem einen Herrn Jesus Christus, besteht vielmehr gerade darin, daß sie auch in den menschlichen und politischen Zertrennungen erhalten bleibt und deshalb Verbindungen herstellen, erneuern und heilen kann. Denn der Friede Christi, und das zeigt sich gerade hier, ist doch immer etwas anderes als der Friede dieser Welt in seiner Vorläufigkeit und Hinfälligkeit. Ausgerechnet Christen pflegen das aber am leichtesten zu vergessen.

In den 25 Jahren hat es immer wieder Veränderungen auf der weltpolitischen Ebene im Verhältnis zwischen den Machtblöcken gegeben. Es hat aber auch immer wieder Veränderungen im innenpolitischen Verhältnis von Staat und Kirche in der Sowjetunion gegeben. Zwar wurde es 1961 zur dritten Vollversammlung des ÖRK in Neu-Delhi einer ganzen Reihe von Kirchen aus den sozialistischen Ländern möglich, in den ÖRK einzutreten. Zu gleicher Zeit verschärften sich aber innenpolitisch unter Chruschtschow die Maßnahmen gegen die Kirchen. Vier geistliche Seminare wurden damals geschlossen (Kiew, Luzk, Stawropol, Saratow); eines der vier großen Wallfahrtszentren, das Kloster Počaev, wurde mit massiven Übergriffen der Miliz gegen Pilger und Mönche geschlossen – inzwischen ist es wieder geöffnet worden. Ereignisse dieser Art, die damals durch die Presse

gingen, sind aber immer nur Symptome für viele kleine Einzelfälle, die einzelne Gemeinden und Christen betreffen. In diese Zeit des Anfangs fällt auch die auf den Bau der Berliner Mauer vom 13. August 1961 folgende Zertrennung zwischen den damals noch zusammengehörenden evangelischen Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik und der Bundesrepublik Deutschland. Die Tatsache, daß die Bezeichnung „Evangelische Kirche in Deutschland" von den evangelischen Kirchen in der Bundesrepublik beibehalten wurde, führte bei den folgenden Begegnungen immer wieder bei der Abfassung der Resumées zu größeren Schwierigkeiten, weil der Eindruck entstehen konnte, die Teilung der beiden deutschen Staaten werde nicht respektiert.

Was weltpolitisch im Verhältnis der Machtblöcke geschieht und was innenpolitisch das Verhältnis von Staat und Kirche betrifft, läßt sich aus den theologischen Gesprächen nicht ausklammern. Wer an den Gesprächen teilnimmt, wird wissen, daß er dabei keineswegs nur Beobachter der Verhältnisse ist, sondern unweigerlich in sie hineingezogen wird. Man wird hineingezogen in die vielfältigen Kompromisse, unter denen eine christliche Kirche in einem atheistischen Staat existiert und unter denen auch die zwischenkirchlichen Beziehungen nur möglich sind. Die Naivität von öffentlichem Protest und Demonstration, wie wir sie im Westen gewohnt sind, zerbricht sehr rasch an den Realitäten dieser Situation eines militant atheistischen Staates, für den die Kirche einerseits ein Relikt aus der Feudalzeit und andererseits ein Instrument der Außenpolitik ist.

2. Ursprung und Ziel der Gespräche

Theologische Gespräche mit orthodoxen Theologen sind von der EKD nach 1945 bereits in den fünfziger Jahren geführt worden. Gesprächspartner waren damals bei drei Begegnungen – 1950 in Frankfurt, 1951 wieder in Frankfurt und 1953 in Bièvres bei Paris – Professoren des Orthodoxen Theologischen Instituts St. Serge in Paris, zu denen einzelne Griechen aus Athen sowie russische Theologen aus den USA kamen. Gleichwohl bildeten die „Arnoldshainer Gespräche" im Jahr 1959 einen Neuanfang, der gleichzeitig als Vorbild für weitere Gespräche mit orthodoxen Kirchen gewirkt hat. Innerhalb der EKD gibt es inzwischen noch zwei andere bilaterale Gesprächskommissionen für die Begegnung mit der Orthodoxie, nämlich mit dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel, der sogenannte „Dialog des Glaubens und der Liebe", in dessen Rahmen seit 1969 inzwischen sieben Gespräche stattgefunden haben; außerdem seit 1967 mit

bisher vier Begegnungen die Gespräche mit der Rumänischen Orthodoxen Kirche.

Trotzdem haben die Gespräche mit dem Moskauer Patriarchat ihr eigenes Gewicht und eine besondere theologische Intensität bewahrt. Das ist gar nicht so selbstverständlich, wenn man nur einmal bedenkt, wie eine relativ kleine Zahl russischer Kollegen inzwischen an sehr vielen Gesprächskommissionen und Konferenzen jahraus jahrein mit Referaten und Reisen beteiligt ist. Der Einsatz der russischen Kirche und ihrer Theologen ist in jeder Hinsicht sehr groß.

In den letzten beiden Jahrzehnten haben sich die bilateralen Theologengespräche zwischen vielen Kirchen in aller Welt entwickelt. Dabei gibt es viele Übereinstimmungen sowohl in der Auswahl der verhandelten Themen wie auch in der Formulierung der Ergebnisse. Es gibt aber auch eine Übereinstimmung in den Krisen und Grenzen, die mit Regelmäßigkeit an solchen Stellen aufbrechen, wo im theologischen Gespräch Entscheidungsfragen berührt werden. Wir haben das gerade bei den lezten Verhandlungen im Zusammenhang des Themas Amt und Bischofsamt sehr deutlich wieder gemerkt.

Für die Begegnung der Kirchen haben die Gespräche ihre Bedeutung bereits in sich selbst, also nicht erst durch die Ergebnisse. Das muß immer wieder betont werden, denn das Gegenteil der Begegnung wäre, daß man auseinandergeht und nicht mehr miteinander redet. Theologische Gespräche sind ein Teil praktizierter Kirchengemeinschaft. Allerdings geraten die bilateralen Gespräche unvermeidlich immer wieder bei den Beteiligten, vor allem aber bei den Außenstehenden, unter die Zwangsvorstellung, die Annäherung an kirchliche Einheit sei der einzige Maßstab für Erfolg bzw. Mißerfolg.

Wenn das bei anderen Gesprächen vielleicht nicht in dieser Deutlichkeit hervortritt, so war doch bei den Gesprächen mit dem Moskauer Patriarchat von Anfang an Aufgabe und Ziel ganz klar formuliert. Den bis heute gültigen, wenn freilich oft vergessenen Ansatzpunkt bildet ein Fragebogen, der 1956 von dem wenig später verstorbenen Leningrader Professor L. N. Parijskij an Professor H. J. Iwand übergeben worden war.[6] Darin wurde die Frage gestellt: „Welche Grundunterschiede bestehen zwischen der Orthodoxie und dem Protestantismus?" Wie der weitere Text zeigt, zielte diese Frage aber nicht zuerst auf die Überwindung bestehender theologischer Differenzen, sondern auf Verständigung und gegenseitiges Kennenlernen im Blick auf kirchliche Begegnung und theologischen Unterricht. Sehen wir uns gegenseitig überhaupt richtig, und werden bei uns im

theologischen Unterricht, besonders in der Konfessionskunde, die jeweils anderen Seiten sachgemäß, d.h. ohne polemische Verzerrung, dargestellt? Das ist die bis heute leitende Frage der Gespräche und eine noch längst nicht ausreichend bewältigte Aufgabe. In der gegenseitigen Information, wozu besonders auch eine Einführung in Quellen und nicht nur in theologische Probleme gehören, gibt es noch sehr viel zu tun.

In dem Fragebogen von Parijskij wurden zunächst die klassischen Kontroverspunkte erwähnt, darunter in erster Linie das Verhältnis von Schrift und Überlieferung, dann das Thema der kirchlichen Hierarchie und das reformatorische Verständnis der Rechtfertigung. Diese Themen wurden dann nacheinander in den anschließenden Gesprächen behandelt.

Ausdrücklich wurde in dem Fragebogen auch auf einen Punkt hingewiesen, der bei den weiteren Begegnungen eine besondere Rolle gespielt hat, nämlich das Verhältnis von theologischer Lehre und kirchlicher Wirklichkeit, d.h. die Wirklichkeit des christlichen Lebens. Dafür ein Beispiel: „Die Protestanten lehren die Rechtfertigung allein durch den Glauben", aber, so Professor Parijskij, „in Wirklichkeit [aber] sehen wir in der Praxis der Protestanten keine Befolgung dieser Lehre. Die kolossale Hilfe, welche die Protestanten im Unterhalt von Krankenhäusern, Wohltätigkeitsanstalten, Heimen leisten, verbieten uns ein formales Verständnis der Rettung ohne Beteiligung guter Werke."

Mehr als viele theologische Debatten zu diesem Thema hat die russischen Gesprächspartner immer wieder die Begegnung mit der Diakonie in unserem Lande beeindruckt. Dadurch bildeten sich Brücken zum gegenseitigen Verstehen auch im theologischen Gespräch.

Umgekehrt wird man Entsprechendes von unseren Erfahrungen in der Begegnung mit russischen Gemeinden sagen dürfen. Vielleicht muß man sich dann allerdings daran erinnern lassen, daß die Rechtfertigung allein aus dem Glauben an Christus eben nicht eine reformatorische Sonderlehre ist, die als besonderes Lehrstück zu vertreten wäre, sondern daß es dabei ursprünglich für Luther wie überhaupt in der ganzen Kirche um die Frage geht, in welcher Form und unter welchen Bedingungen die Vergebung der Sünden im Namen Jesu Christi zugesprochen wird. In der gottesdienstlichen Praxis der orthodoxen Kirche erschließt sich dann unter Umständen vieles, was in dogmatischen Lehrbüchern auf beiden Seiten lediglich in einer abstrahierenden und z.T. polemischen Verkürzung erscheint. Selbstverständlich wird in der orthodoxen Beichte die Vergebung der Sünde im Namen Jesu Christi und nicht aufgrund von Werken zugesprochen.

Beobachtungen zu dem Verhältnis von Theologie und kirchlicher Wirklichkeit waren dann der Anlaß dafür, in die Planung der einzelnen Gespräche, beginnend mit der vierten Begegnung in Leningrad 1969, Darstellungen aus dem christlichen Leben und der Frömmigkeit unserer Kirchen in Geschichte und Gegenwart aufzunehmen. Im Gesprächsverlauf selbst haben gerade solche Informationen immer wieder ein besonderes Gewicht gehabt und die Verständigung ganz erheblich gefördert.

Das Ziel der Gespräche liegt nach diesem Ursprung also nicht einfach in der Überwindung theologischer Differenzen, sondern im umfassenden Sinne in der kirchlichen Begegnung, in der Begegnung mit dem kirchlichen Leben.

Wenn aber der Zusammenhang von Theologie und kirchlicher Wirklichkeit angesprochen ist, dürfen auch die Schattenseiten nicht übersehen werden. Im Gespräch, zumal wenn es auf die Vergangenheit bezogen wird, entsteht sehr leicht eine Idealisierung, die mit der gegenwärtigen Wirklichkeit von Theologie und Kirche nur wenig zu tun hat. Was aber geschieht bei der kirchlichen Begegnung mit den Widersprüchen zwischen Lehre und Leben, die uns hier wie dort begegnen? Wie können wir z.B. in rechter Weise über Abendmahl bzw. Eucharistie reden, wenn unsere russischen Gesprächspartner bei einem Besuch in einer evangelischen Kirche erleben, wie der Gottesdienst in Predigt und Gebet weitgehend säkularisiert ist und wenig oder gar nichts vom Evangelium zu hören ist, und wie bei einem Abendmahl, das „im Anschluß an den Gottesdienst" gefeiert wird, kaum noch jemand von der Gemeinde anwesend ist?

Man muß sich gut kennen und vor allem Vertrauen zueinander gefaßt haben, wenn auch diese Schattenseiten in der zwischenkirchlichen Begegnung zur Sprache gebracht werden können. Im Laufe der Zeit ist das möglich geworden.

3. Themen und Ergebnisse

Für den Aufbau des Gesprächsprogramms hat sich im Laufe der Jahre eine gewisse Regel herausgebildet, die aber durchaus für Änderungen offen bleibt. Danach haben wir jeweils 1. ein theologisches Hauptthema, das exegetisch, historisch und systematisch in jeweils ein oder zwei Beiträgen von beiden Seiten behandelt wird; 2. gibt es ein sozialethisches Thema, das seit der dritten Tagung vor allem den Friedensfragen gewidmet ist; 3. ein Thema aus dem Bereich von Frömmigkeit und christlichem Leben in den jeweiligen Kirchen; 4. schließlich wurde, beginnend mit dem siebten Gespräch in Odessa 1979, auch die Zusammenarbeit im Ökumenischen Rat

der Kirchen einbezogen, und das betraf damals beim siebten Gespräch, wie auch jetzt wieder beim zehnten, die Verständigung über die kirchliche Beurteilung der Konvergenztexte zu Taufe, Eucharistie, Amt (Lima-Dokumente). Trotz bester Vorsätze ist es allerdings regelmäßig so, daß die Zeit für Vorträge und Gespräche zu knapp bemessen ist, was besonders bei der letzten Zusammenkunft in Kiew wieder der Fall gewesen ist.

Zu Form und Verlauf der Gespräche gehört, daß regelmäßig ein Resumée des gesamten Gesprächsverlaufs und der kirchlichen Begegnungen von beiden Kommissionen verfaßt und angenommen wird.

Zu den einzelnen Referaten und den anschließenden Diskussionen werden hingegen von den Referenten gemeinsame Thesen formuliert, die bei den ersten Gesprächen von beiden Delegationen, jetzt allerdings nur noch von den jeweiligen Referenten abgestimmt und unterzeichnet werden. Schließlich wird von der deutschen Seite vollständig, von der russischen Seite soweit dies möglich ist, in Teilen ein Bericht mit den Referaten, Resumée und Thesen sowie mit einem Gesprächsprotokoll und anderen Begleittexten veröffentlicht.[7] Das ist zwar mit einigem Aufwand verbunden, doch nur durch eine solche Auswertung und Veröffentlichung kann man den wichtigen Schritt von der individuellen Begegnung zur kirchlichen Verbindung einleiten.

Allmählich wäre es an der Zeit, eine systematische Gesamtauswertung in Angriff zu nehmen, was durchaus im Rahmen einer Dissertation geschehen könnte.

Die Abfolge der Hauptthemen im Laufe der zehn Tagungen entspricht weitgehend dem üblichen Gang bilateraler Gespräche. Bei dem ersten Gespräch 1959 ging es um „Tradition und Glaubensgerechtigkeit". Vom Ergebnis sei nur ganz kurz festgehalten, daß an entscheidenden Punkten für beide Seiten wichtige Einsichten gewonnen wurden. Es konnte gemeinsam gesagt werden: „Beide Kirchen erkennen *eine* Quelle der Rettung an: die Offenbarung Jesu Christi, die durch die Apostel den Menschen gegeben ist durch mündliche Predigt und Schrift." Ebenso konnte man sich rasch verständigen, daß es „eine Rechtfertigung aufgrund von guten Werken" nicht gibt. Vor allem wurde festgehalten, daß das Anliegen der reformatorischen Rechtfertigungslehre eine „weitgehende Entsprechung in der orthodoxen Liturgie und Aszetik findet"[8]. Das sind Einsichten, die durchaus noch weiter verfolgt werden könnten.

Die zweite Tagung in Sagorsk 1963 stand unter dem Oberthema „Vom Wirken des Heiligen Geistes im Gottesdienst, in den Sakramenten und in den Synoden". In dieser ekklesiologischen Gesamtthematik wurde ver-

sucht, Sakramentalität und Wort Gottes im reformatorischen Verständnis in Beziehung zu setzen. Wie groß die Verständigungschwierigkeiten gerade an diesem Punkt nicht nur in der Begegnung mit Orthodoxen, sondern durchaus auch unter den evangelischen Theologen sein können, brauche ich nicht auszuführen. Allerdings hat eine Empfehlung in der Thesenreihe zu den Hauptreferaten der Professoren Harbsmeier und Uspenskij eine zunächst völlig überraschende Auswirkung gehabt. In den Thesen war von evangelischer Seite vorgeschlagen worden, die Bedeutung des Herrenwortes Joh 15,3 zu klären: „Ihr seid schon rein um des Wortes willen, das ich zu euch geredet habe“[9], um von hier aus die genaue Bedeutung des Wortes Gottes zu bestimmen, das in der Predigt verkündigt wird. Bei der folgenden Begegnung, die 1967 in Höchst im Odenwald unter dem Hauptthema „Das christliche Verständnis der Versöhnung“ stattfand, hielt der russische Delegationsleiter, Metropolit Nikodim, ein Referat zu diesem Text.[10] Dabei ging er ausführlich auf die Zuordnung von Wort und Sakrament sowie auf die Frage nach der sakramentalen Wirkung des Wortes Gottes ein. Zwar kann man nicht behaupten, daß damit schon volle Klarheit für die Verständigung erzielt worden wäre. Die – vermeintlich – reformatorische These, „die Reinigung werde ausschließlich durch das Wort Gottes vollbracht“, wird ausdrücklich abgelehnt. Doch es wird auch gesagt, „daß die Reinigung durch das Wort nur eines der möglichen Mittel der Reinigung sei, die es in der Kirche gibt“[11]. Trotzdem enthält dieser Vortrag einen Einstieg, um diesen bis heute unerledigten Gesprächspunkt weiterzuführen.

Die vierte Zusammenkunft 1969 in Leningrad hatte als Thema „Taufe, neues Leben, Dienst“. Damit wurde der Schritt vom Wort zum Sakrament vollzogen. Im Verlauf des Gesprächs unterhielten wir uns über die verschiedenen Probleme bei der Taufpraxis in einem sozialistischen Land und in einer säkularisierten westlichen Gesellschaft. Es wurde erwähnt, daß ohne die Zustimmung der Eltern ein Kind nicht getauft werden darf, wenn es nicht von den Eltern selbst zur Taufe gebracht wird; ferner müsse dafür gesorgt werden, daß ein getauftes Kind an seine Taufe erinnert wird. Daneben wurde die Beobachtung erwähnt, wie solche, die die Taufe empfangen haben, in ihrem späteren Leben auf oft überraschende Weise zur Kirche geführt werden.[12] Wenig unterscheidet sich das von der Taufpraxis, ihren Problemen und Aufgaben in einer volkskirchlichen Situation im Westen.

Auch das Thema Amt kam unter dem Stichwort „Dienst“ ins Gespräch. Wie es dabei trotz aller dogmatischen Gegensätze in der geistlichen Erfahrung zu einer Verständigung kommen kann, zeigt ein Gesprächsbeitrag von

Erzbischof Michail (Mudjugin) von Astrachan und Enotaevk (jetzt: Erzbischof von Vologda und Velikij Ustjug), der berichtete, „wie er den Starez Simion in Pskov besuchte, als er im Begriff war, seinen bisherigen Beruf aufzugeben (er war Dozent für Wärmetechnik), um Geistlicher zu werden: ‚Ich wollte beten und jemand um Rat bitten. Als ich zu diesem Greis kam, erzählte ich sehr viel von mir selbst. Ich sagte, meiner Meinung nach bin ich nicht würdig.' Er antwortete mir sehr kühl: ‚Von dem Augenblick an, wo Du Dich für würdig hältst, wirst Du unwürdig sein.'"[13] – Das ist ein praktisches Beispiel für die Rechtfertigung des Sünders aus Glauben und nicht aus seinen eigenen Werken. Das reformatorische „simul iustus et peccator" kann kaum besser verständlich gemacht werden. Für evangelische Theologen ist es wichtig, diese Wirklichkeit der Rechtfertigung zu erkennen, wo wir leicht in Gefahr sind, in einer „Rechtfertigungslehre" ein konfessionelles Privileg zu sehen.

Das fünfte Gespräch im Kloster Kirchberg bei Horb 1971 stand unter der Überschrift „Der auferstandene Christus und das Heil der Welt". Zum erstenmal tauchte damit die „Weltverantwortung" im Gesamtthema auf, und damit ist eine Entwicklung angedeutet, auf die später noch einmal zurückzukommen ist. Das Verhältnis von Staat und Kirche damals in der Sowjetunion wirkte sich bis in die abgeschiedene Einsamkeit des Klosters Kirchberg aus. Über die Presse waren neue Verfolgungen und Namen von Verfolgten bekannt geworden. Als die russische Delegation spät abends auf einer Waldstraße zum Kloster fuhr, wurde sie von einer Jugendgruppe mit einem Spruchband in russischer Sprache empfangen: „Kain, wo ist dein Bruder Boris Talantov?" Der Delegationsleiter, Metropolit Nikodim, war davon sichtlich zutiefst betroffen und bemerkte nur: „Falsche Adresse." Was Reden und Schweigen bedeutet, wann Reden und wann Schweigen geboten ist, haben wir auch damals wieder erfahren. Kann man überhaupt für andere, deren Situation man nicht teilt, festlegen, wann Reden und wie lange Schweigen geboten ist?

Im Rückblick kann wohl gesagt werden, daß die Gespräche mit der fünften Tagung in eine neue Phase eingetreten sind. Denn unvermeidlich konzentrierten sich nunmehr die Hauptthemen auf Zentralpunkte nicht nur der Theologie, sondern vor allem der Kirchengemeinschaft. Die sechste Zusammenkunft in Sagorsk im Jahre 1973 bildete dazu den ersten Einstieg mit dem Thema „Eucharistie". Bei der folgenden Tagung 1976 in Arnoldshain wurde das unter der Überschrift „Das Opfer Christi und das Opfer der Christen" fortgesetzt und kreiste nun vor allem um das Verhältnis von Eucharistie und Opfer. Die achte Begegnung in Odessa 1979 war vielleicht

eine gewisse Digression mit ihrem Hauptthema „Die Hoffnung auf die Zukunft der Menschheit unter der Verheißung Gottes", dies mit der ausdrücklichen Absicht, den unvermeidlichen Fixierungen in der Thematik von Eucharistie und Amt auszuweichen.

Mit der neunten Tagung auf Schloß Schwanberg bei Würzburg im Oktober 1981 und mit der zehnten in Kiew 1984 sind wir aber nun unmittelbar und unvermeidlich zu dem Thema gekommen, das den Endpunkt bilateraler Theologengespräche, doch hoffentlich nicht das Ende der Gespräche bildet. 1981 ging es um „Das kirchliche Amt und die apostolische Sukzession", und zuletzt wurde in Kiew über „Den bischöflichen Dienst in der Kirche" gesprochen.

Faßt man den Gang der Gespräche in der Retrospektive zusammen, dann zeigt sich nicht nur in der Formulierung der Themen, sondern auch im Verlauf der Diskussionen und in den jeweiligen Thesenreihen ein charakteristisches Gefälle. Man kann es als den Gang von der Erscheinung zum Wesen beschreiben. Das bedeutet, daß wir uns von den äußeren Differenzen oder Unterschieden auf den Bereich hin bewegen, bei dem es nicht nur deskriptiv, sondern für den Christen existentiell um Gemeinschaft oder Trennung geht. Beim Abendmahl und bei der Abendmahlsgemeinschaft ist es ohne weiteres einzusehen, wie theologischer Konsens und sakramentale Communio untrennbar zusammengehören. Zu dem, was theologisch besprochen wird, tritt aber dann ganz unmittelbar hinzu, was im Gottesdienst geschieht, zumal wenn beide Seiten des Abendmahl feiern in der getrennten Communio, aber doch bei den Tagungen in betender und hörender Gemeinschaft.

Das Thema Amt steht trotz der beiden bisherigen Anläufe noch am Anfang der Behandlung. Wer die Berichte liest, wird spüren, wie vieles an Information von beiden Seiten fehlt. Außerdem werden manche Probleme angerührt, die sich aus den gegenwärtigen kirchlichen Verhältnissen, aus den Aufgaben und Schwierigkeiten der kirchlichen Amtsführung heute ergeben.

Allerdings ist bei der Behandlung dieses Themas auch von Bedeutung, daß wir nicht nur über die Geschichte des kirchlichen Amtes und seine theologische Begründung reden, sondern daß wir uns als Amtsträger unserer Kirchen begegnen. Dafür ist bezeichnend, daß nun neuerdings von der evangelischen Seite in den Resumées der Hinweis auf die Ordination zum Pfarramt bei den Delegationsmitgliedern ausdrücklich hervorgehoben wird, wo er sonst hinter akademischen Titeln und Würden zu verschwinden pflegt.

Der wichtigste Ertrag der theologischen Gespräche mit der Russischen Orthodoxen Kirche ist darin zu sehen, daß die Gespräche durch die Jahre hindurch mit aller Regelmäßigkeit stattfinden. Auf diese Weise ist Verständnis gewachsen, was freilich nicht in allen Fällen schon Verständigung bedeuten muß. Es ist Vertrauen gewachsen, und dafür ist eine gewisse Konstanz in der Zusammensetzung der Kommission hilfreich. Vor allem ist Gemeinschaft gewachsen. So haben die theologischen Gespräche ihren Sinn bereits in sich selbst, nicht erst in den formulierten Ergebnissen, die unter Umständen viel weniger von der Gemeinschaft in der Begegnung und Zusammenarbeit widerspiegeln können.

Einem ungeduldigen Drängen auf „greifbare" Ergebnisse muß jedoch entgegengehalten werden, daß es überhaupt nicht um Kirchenvereinigung oder gar sichtbare Einheit geht, sondern um christliche Gemeinschaft zwischen Kirchen, die in ihrer Erscheinung, in ihrer Geschichte und nicht zuletzt in ihrer gegenwärtigen Situation unter verschiedenen politisch-ideologischen Verhältnissen sehr verschieden sind. Aus dem Gang der Gespräche ist auch zu lernen, daß christliche Gemeinschaft geistlich sehr viel mehr ist als Kirchengemeinschaft im Sinne theologischer Formulierung und jurisdiktioneller Vereinbarung. Vielleicht ist das Drängen auf Ergebnisse ökumenischer Begegnung in der Gefahr, Wesen und Wirklichkeit der Kirche mit ihrer äußeren Gestalt zu verwechseln und damit zugleich die geistliche Gabe und Wirklichkeit christlicher Gemeinschaft zu verlieren.

Zum Schluß sollen ein paar Punkte herausgegriffen werden, bei denen eine Verständigung besonders unter den evangelischen Teilnehmern an diesen Gesprächen mit den orthodoxen Kirchen wichtig scheint.

– 1. Verbindlichkeit und Geschichtlichkeit der Lehre

Bei den Gesprächen ist immer wieder zu erkennen, wie wir auf beiden Seiten eine sehr verschiedene Auffassung von der Aufgabe der Theologie und ihrer Stellung in der Kirche haben. Wo Theologie an staatlichen Fakultäten von Professoren gelehrt wird, die Staatsbeamte sind, entwickelt sich leicht eine Diastase zwischen theologischer Wissenschaft und kirchlichem Lehramt bzw. kirchlicher Lehraufgabe. Die theologische Wissenschaft verselbständigt sich, und selbst wenn man sich persönlich um die Verbindung von Theologie und Kirche bemüht, wird durch die organisatorische Trennung die Unabhängigkeit und damit bisweilen eine gewisse Unverbindlichkeit festgehalten. Der Theologieprofessor in der Russischen Orthodoxen

Kirche hingegen steht eindeutig unter dem episkopalen kirchlichen Lehramt. Daher wäre es völlig ausgeschlossen, die Freiheit und Unabhängigkeit der Wissenschaft gegen die Bindung an das kirchliche Lehramt, die sachlich und persönlich geprägt ist, auszuspielen.

Diese Verbindung betrifft nicht allein die Jurisdiktion, sondern auch das Verhältnis von Theologie und Gottesdienst, und hier hat sie ihren eigentlichen Ort. Das sind Zusammenhänge, die wir uns auf der evangelischen Seite ins Bewußtsein rufen sollten, da sie durchaus in der reformatorischen Theologie enthalten sind, wenn sie nicht allzuleicht durch äußere Umstände in Vergessenheit gerieten.

Von dieser Beobachtung her ist eine weitergehende Überlegung anzustellen. Wir sind in der evangelischen Theologie gewöhnt, kirchliche Lehre unter dem Gesichtspunkt einer Entwicklung im geistesgeschichtlichen und gesellschaftlichen Kontext zu betrachten und darzustellen. In Mitteleuropa ist dieser Ansatz vor allem nachhaltig durch die religionsgeschichtliche Schule in sämtlichen Disziplinen durchgesetzt worden. Seine faktische Allgemeingültigkeit macht es schwer, ihn zu hinterfragen; aber es ist auch nicht möglich, hier auf alle damit verbundenen Gesichtspunkte einzugehen. Wichtig für diese Überlegungen ist vielmehr, daß dieser Ansatz eine ekklesiologische Komponente hat, deren Ursprung zweifellos in der Reformation selbst zu suchen ist. Denn Reformation ist als geschichtliches Ereignis ein Vorgang kirchlicher Erneuerung unter gleichzeitigem Zerbrechen bestehender Kirchengemeinschaft. Man muß es noch schärfer sagen: Die kirchliche Gemeinschaft, und das ist für den Theologen unmittelbar das Vertrauens- und Gehorsamsverhältnis zur Kirchenleitung, zerbricht unter dem Grundsatz, daß man Gott und seinem Wort mehr gehorchen muß als Menschen und ihren Wörtern.

Daraus ergibt sich bei uns jenes kritische Gegenüber von Theologie und Kirche, aus dem im Laufe der weiteren Geschichte die wissenschaftliche Verselbständigung der Theologie erwachsen konnte.

Auf der orthodoxen Seite hingegen ist die Verbindung von Theologie und kirchlichem Lehramt gleichzeitig Ausdruck dafür, daß die Geschichte der Kirche nicht in einer Lehrentwicklung oder Lehrentfaltung zu sehen ist, sondern in der beständigen Wahrung der Identität der Lehre durch die Sukzession des Bischofsamtes, konzentriert auf den Gottesdienst.

Dieser Unterschied ist hinreichend bekannt. Nur wäre zu überlegen, welche Konsequenzen das für unsere Gespräche hat. Denn beide Seiten gehen hier an entscheidenden Punkten von völlig verschiedenen Voraussetzungen aus.

Zumal bei der historischen, aber auch bei der systematischen Thematik ist in den Referaten und Diskussionen regelmäßig folgendes zu beobachten: Auf der orthodoxen Seite wird von der Identität der kirchlichen Lehre im Wechsel der geschichtlichen Verhältnisse her argumentiert. Identität der wahren Kirche impliziert die Abgrenzung gegenüber der falschen Kirche und der Irrlehre. Anders ausgedrückt: Die Einheit der Kirche ist die Voraussetzung und zugleich das Kriterium für die Wahrheit und die Reinheit ihrer Lehre.

Auf der evangelischen Seite wird die Geschichtlichkeit, mithin auch die Wandelbarkeit und Pluralität theologischer Lehrentwicklung und kirchlicher Traditionen in den Vordergrund gerückt. Die Unterscheidung und Scheidung von wahrer und falscher Kirche wird auf diese Weise relativiert, was freilich zugleich bedeutet, daß die Grenzen zwischen wahrer und falscher Kirche nicht ohne weiteres mit den Grenzen der bestehenden Kirchengemeinschaft zusammenfallen, sondern daß diese Auseinandersetzung sich auch innerhalb der jeweiligen Kirchengemeinschaft vollzieht.

Selbst nach langen Jahren gemeinsamer Gespräche reden wir an dieser Stelle oft aneinander vorbei, selbst wenn wir uns in aller Freundlichkeit anhören. Auf der einen Seite stehen dann die dogmatischen Argumente, die von der notwendigen Identität der Lehre im Wandel der Zeiten ausgehen; auf der anderen Seite erscheinen in reicher Fülle historische Argumente, deren Kennzeichen allerdings eine gewisse Zufälligkeit und Vieldeutigkeit ist. Denn aus dem weiten Feld des Geschichtlichen läßt sich alles und jedes beweisen.

Auch bei den jüngsten Gesprächen über das Bischofsamt zeigte sich das in den Referaten und Diskussionen. Auf der orthodoxen Seite wurde die Sukzession des Episkopats als dogmatische Voraussetzung für Einheit und Wahrheit der Kirche vertreten. Auf der evangelischen Seite wurde einmal auf die Vielfalt der geschichtlichen Entwicklungen und zum anderen auf die besonderen Umstände der Reformationsgeschichte hingewiesen, um Verständnis für das zu erreichen, was aus orthodoxer Sicht immer als geschichtliche Diskontinuität bzw. als Bruch der Kirchengemeinschaft verstanden wird.

So bleibt es nicht aus, daß die reformatischen Bekenntnisse von evangelischen Theologen nicht mehr nach deren ursprünglicher Intention als Nachweis für die volle Übereinstimmung mit der ecclesia catholica aufgefaßt werden, sondern als eine, wenn auch bedeutsame, geschichtlich bedingte Lehrformulierung, wo es gerade darauf ankommt, den Anspruch, ecclesia catholica in vollem Sinne zu sein, für die Kirchen der Reformation festzuhalten.

Das dogmatische Problem, vor dem wir als evangelische Theologen stehen, kann in folgender Frage zusammengefaßt werden: *Ist mit dem Hinweis auf die Geschichtlichkeit der Lehre – hier im weitesten Sinne zu verstehen – auch schon die Entscheidung über die Wahrheit der Lehrinhalte gefällt?*

– 2. Schriftprinzip und Exegese

Nach guter Regel wird in den Gesprächen von Anfang an darauf Wert gelegt, die theologischen Themen von der biblischen Grundlage her zu erfassen. In den meisten Fällen geschah dies durch ein besonderes exegetisches Referat. Hier brachen jedoch mehrfach tiefgreifende Schwierigkeiten auf. Vordergründig mochten sie darin liegen, daß die bei uns übliche exegetisch-historische oder auch historisch-kritische Arbeitsweise bei den russischen Theologen nicht in der Selbstverständlichkeit und Subtilität angewendet wird, wie das bei uns der Fall ist, obwohl es in Rußland seit dem vorigen Jahrhundert durchaus eine historisch arbeitende Exegese gibt. Allerdings besteht gewiß nicht in dem Maße ein exegetischer Methodenkonsens, wie er etwa bei den bilateralen Gesprächen mit römisch-katholischen Theologen zu beobachten ist.

Bei genauerem Zusehen jedoch zeigt sich, daß die auftretenden Schwierigkeiten keineswegs im Methodischen, sondern im Theologischen liegen. Wenn man es einmal kurz zusammenfaßt, liegt für uns das Ziel der exegetisch-historischen Arbeit an den biblischen Texten darin, das Ursprüngliche als das Wirkliche zu erfassen und zu erschließen. Den Bezugsrahmen bildet die immanente Geschichte mit ihren Entwicklungen und Wandlungen, aber auch in ihrer prinzipiellen seinsmäßigen Gleichartigkeit und Wechselbeziehung (Analogie und Korrelation).

Daß diese im vorigen Jahrhundert ausgeprägte Betrachtungsweise ebenfalls ihren theologischen Ursprung in der reformatorischen Gegenüberstellung von Wort Gottes und menschlichen Überlieferungen hat, ist selbst evangelischen Theologen kaum noch bewußt. Das tiefgreifende Problem für evangelische Theologie aber liegt wohl darin, daß wir die Wirkung des Wortes Gottes, die nach reformatischem Verständnis unter Gesetz und Evangelium als Erkenntnis der Sünde und Zueignung der Vergebung zu verstehen ist, verwechseln oder gleichsetzen mit der Wirkung von historischen Texten, deren Gegenwartsbedeutung für Erfahrung und Handeln erschlossen werden soll. Wie aber verhält sich historische Ursprünglichkeit zu pneumatischer Wirklichkeit?

Im Gespräch mit den orthodoxen Theologen brechen tiefgreifende Probleme in dem Augenblick auf, wo Ergebnisse historisch-kritischer Exegese im Gegensatz zur geschichtlichen Identität der Kirche treten.

An einem Beispiel läßt sich das illustrieren: Bei dem siebten Gespräch über „Das Opfer Christi und das Opfer der Christen" 1976 referierten der Neutestamentler Peter Stuhlmacher und der Kirchenhistoriker Vitalij Borovoj über „Das Opfer Christi und das Opfer der Gemeinde nach dem Neuen Testament". Der dabei hervortretende sachliche und methodische Differenzpunkt wurde in den Thesen sehr präzis festgehalten: „Die eng mit dem Eucharistieverständnis verbundenen Fragen des kirchlichen Amtsverständnisses, des Priestertums und Amtes des Bischofs und des Priestertums aller Getauften sowie der Bedeutung von Ordination und apostolischer Sukzession bedürfen noch eingehender Erörterung. Über die biblischen Befunde und die Bedeutung der kirchlichen Traditionen konnte in den jetzigen Gesprächen bei der Kürze der Zeit keine Einigkeit erzielt werden. Was die Fragen des kirchlichen Amtsverständnisses anbelangt, so kommt für die lutherische Seite dem Zeugnis der Heiligen Schrift ausschlaggebende Bedeutung zu, während die Orthodoxen diese Fragen im Licht der Heiligen Schrift und der heiligen apostolischen Tradition verstehen und ihr Festhalten an der Lehre und Praxis der alten Kirche für ein Kennzeichen der ununterbrochenen Wirksamkeit des Heiligen Geistes in der Kirche halten."[14] Das beim ersten Gespräch 1959 bereits verhandelte Thema Schrift und Tradition brach im praktischen Zusammenhang unvermutet wieder auf.

Hinter dieser These steht eine heftige Kontroverse zwischen beiden Referenten, die deshalb für unser Problem so bezeichnend ist, weil Borovoj durchaus als Vertreter der historischen Schule anzusehen ist, ganz zu schweigen von seiner weiten Erfahrung in der ökumenischen Bewegung.

Auslösendes Moment war die Frage, wie sich die Lehre der Kirche zu den exegetisch-historischen Forschungsergebnissen verhält und welche Konsequenzen daraus gezogen werden können. Für Borovoj gilt der Primat der Lehre der Kirche, und gegenüber Stuhlmacher betonte er, daß die exegetisch-historische Forschung sekundär, zufällig und daher im dogmatischen Sinne nichts Verbindliches sein könne. Unverbrüchlichkeit der Wahrheit in der Lehre, daran ist hier zu erinnern, ist die notwendige Voraussetzung für die Gewißheit des Glaubens.

Unter dem unmittelbaren Eindruck dieses mit aller Klarheit, vielleicht mit einer gewissen Schärfe vertretenen Standpunkts wurde aber dann auch von dem evangelischen Theologen die eigene Position bis in die letzte Kon-

sequenz weitergeführt. Denn Stuhlmacher lag nun alles daran zu zeigen, daß seine Arbeitsergebnisse als Exeget keineswegs nur der Zufälligkeit wissenschaftlicher Forschung entspringen, sondern unter dem Anspruch und der Verantwortung für die Verbindlichkeit reiner Verkündigung des Wortes Gottes nach dem Zeugnis der Schrift stehen. Der Professor berief sich mit leidenschaftlichem Ernst auf seine Ordination und sagte: „Als ordinierter Pfarrer einer lutherischen Kirche und als Lehrer der Heiligen Schrift bin ich der Wahrheit verpflichtet. Ich habe nicht darzulegen, was ich oder wie ich mir etwas wünsche, sondern ich habe die Wahrheit wiederzugeben. Das ist der ganze Ansatz meines Referates. Seit Origenes ist es die Verpflichtung kirchlicher Exegese, dem Zeugnis des Geistes, das die Kirche ausrichtet, durch die Wissenschaft zu dienen ..."[15]

Was sich damals als heftiger Konflikt äußerte, war im Grunde ein Höhepunkt der Gespräche, weil sich in dieser Leidenschaftlichkeit der Kontroverse ein entscheidendes Problem abzeichnete, dem wir sonst immer nur ausgewichen sind. Um so mehr ist es zu bedauern, daß damals das Gespräch an dieser Stelle nicht fortgesetzt wurde und Peter Stuhlmacher später aus der Kommission ausschied.

Für den evangelischen Theologen stellen sich folgende Fragen: Wie steht es mit der theologischen Integration und dann vor allem auch mit der ökumenischen Gesprächsfähigkeit unserer Exegese? Vor allem aber: Wie verstehen wir das Verhältnis von Wort Gottes und Exegese im Sinne der historischen Methode und Schriftgemäßheit? Theologisch zu klären und dann auch in die ökumenische Verständigung einzubringen ist dies nur, wenn wir uns auf die Grundkategorien von Geist und Buchstabe sowie von Gesetz und Evangelium besinnen.

– 3. Der politische Kontext

Daß der politische Kontext nicht nur stets präsent ist, sondern daß durch ihn Möglichkeiten, Grenzen, in mancher Hinsicht vielleicht auch die Zielsetzung solcher Gespräche bestimmt wird, braucht nicht besonders ausgeführt zu werden. Allerdings ist das in der Geschichte kirchlicher Begegnung ohnehin kein Novum. Bei den Gesprächen ist oft genug in Ansprachen von Vertretern des „Rates für religiöse Angelegenheiten" mit aller Deutlichkeit bekundet worden: Die internen kirchlich-theologischen Themen sind uninteressant. Wichtig ist allein der Einsatz für Frieden und Völkerverständigung.

Das ist eine Aufgabe, deren Berechtigung nicht bestritten werden kann, deren Problematik allerdings auch unübersehbar ist. Denn Friede, Völker-

verständigung und, um auch das noch einzubeziehen, Freiheit und Befreiung werden durch unterschiedliche ideologische Einstellungen und politische Interessen sehr gegensätzlich bestimmt. Über diese Gegensätze in der Weltpolitik hinaus haben wir als Theologen aber auch zu bedenken, daß der Friede, wie ihn die Welt gibt und braucht, etwas anderes ist als der Friede, den Christus gibt (Joh 14,27); „der Friede Gottes, welcher höher ist als alle Vernunft ...“ (Phil 4,7).

Seit der dritten Begegnung in Höchst/Odenwald 1967 hat ein Thema zur christlichen Weltverantwortung seinen festen Ort in der Tagesordnung. Leicht könnte das als eine Art von Pflichtübung aufgefaßt werden, die man schweigend hinnimmt, um zu anderen Tagesordnungspunkten überzugehen. Doch diese Thematik sollte aus verschiedenen Gründen sehr ernst genommen werden, weil es in diesem Zusammenhang eine wichtige theologische Verantwortung gibt.

Zunächst ist zu unterstreichen, daß die Beiträge zu diesem Thema, selbst wo sie eine gewisse Einseitigkeit zeigten, immer eine gute Form gewahrt haben. Zum anderen unterscheidet sich dieses Thema in keiner Weise von dem, was im Westen in unseren eigenen Kirchen und vor allem auch in der ökumenischen Bewegung ständig verhandelt und in Erklärungen an die Öffentlichkeit gebracht wird. Die Frage, was zum kirchlichen Auftrag gehört und damit zu dem, was in geistlicher Vollmacht unter der Berufung auf das Wort Gottes auszurichten ist, stellt sich überall und jederzeit. Bei anderen ökumenischen Konferenzen und Veröffentlichungen ist oft genug festzustellen, daß z.B. die Unterscheidung zwischen dem Frieden Christi und dem Frieden der Welt oder auch zwischen der Gerechtigkeit Christi und der Gerechtigkeit in der Welt von orthodoxen Theologen wesentlich deutlicher gesehen wird als von manchen evangelischen Theologen.

An zwei Stellen aber sind wir uns einen – und das sei ausdrücklich betont – *gegenseitigen* Dienst schuldig.

Einmal ist es wichtig, daß wir uns gegenseitig als Brüder in Christus auf unsere Fixierung durch unseren politischen und ökonomischen Kontext aufmerksam machen. In sehr eindrucksvoller Weise ist das bei dem achten theologischen Gespräch in Odessa 1979 in einem Gesprächsgang gelungen. Metropolit Filaret von Minsk und Weißrußland hatte referiert über „die Hoffnung auf die Zukunft der Menschheit in der Diskussion der Neuzeit in Europa“. Von deutscher Seite war damals kein Korreferat vorgesehen gewesen. Dadurch ergab sich eine gewisse Einseitigkeit, zumal der Metropolit in sehr direkter Weise auf die Phänomene der „kapitalistischen Staaten“ und des „Kolonialismus im Westen“ eingegangen war. In der Diskus-

sion ergriff Edmund Schlink das Wort. Mit ruhiger Freundlichkeit erinnerte er daran, daß unsere Position nicht dargestellt worden sei, bei der manches anders erscheine. „Den Begriff ‚kapitalistische Staaten' würden wir freilich bei der Behandlung eines solchen Unterthemas als Gegensatz zu den kommunistischen Staaten ablehnen, weil der Begriff ‚kapitalistisch' keine Selbstbezeichnung ist; wir würden diese Staaten vielmehr als Demokratien verstehen, die die Freiheit sichern, die in den verschiedensten Gebieten – z.B. in der freien Marktwirtschaft und in der Pressefreiheit – in einer Weise in Erscheinung tritt, wie wir es in den Staaten der kommunistischen Welt nicht kennen. – Konkreter müßte m.E. dann auch in unserem Kreis jener ganze Komplex besprochen werden, der heute mit ‚Kolonialismus' umschrieben wird. Es könnte sich dann herausstellen, daß heute viele Menschen der Meinung sind, daß die stärkste Kolonialmacht auf der Erde nicht in den Vereinigten Staaten, sondern in der Sowjetunion zu suchen sei. Dann müßten wir auch darüber ausführlich diskutieren. Doch dafür fehlt uns, wie gesagt, auf unserer Seite die Voraussetzung an Hand eines Referates, in dem ebenfalls genauere Daten vorliegen würden ..."[16]

Das andere betrifft die Erklärungen und Thesen. Um das Kommuniqué, aber auch um einzelne Thesen kommt es gelegentlich zu einem Tauziehen bei der Entscheidung, in welcher Form und in welchem Umfang Stellungnahmen zu aktuellen politischen Angelegenheiten aufgenommen werden. Bisher ist sorgfältig vermieden worden, die Gespräche zur Plattform für politische Verlautbarungen zu machen, wie das bisweilen bei kirchlichen Verlautbarungen im Westen vorzukommen pflegt. Manchmal ist es aber gar nicht leicht, das durchzuhalten, und bei dem Kommuniqué des letzten Gesprächs ist das wohl auch nicht in dem Umfang wie früher gelungen.

Von großer Wichtigkeit ist jedoch, daß über solchen Themen und über der Auseinandersetzung darum das Proprium des kirchlichen Auftrags nicht verdeckt wird oder gar ganz verlorengeht. Es wäre beispielsweise schlimm, wenn der Beschreibung der Pflichten eines Bischofs zwar nachdrücklich „die Sorge für den sozialen Frieden im eigenen Land und in der Welt (oder: zwischen den Völkern)" herausgestellt wird, während seine Aufgabe, Arme, Kranke und auch Gefangene zu besuchen, überhaupt nicht erwähnt wird.

Dies zeigt, daß wir hier nicht nur wichtige Aufgaben, sondern auch große Möglichkeiten im Gespräch haben, und ich kann aus der eigenen Erfahrung sagen, daß gerade an diesen heiklen Stellen die Aufmerksamkeit besonders groß ist.

Es ließe sich noch manches andere Thema ins Gespräch bringen, doch soll es bei diesen drei genannten Punkten bleiben. Sie sind schwierig genug und können sicher nicht in einem Gesprächsgang zureichend geklärt werden. Sie zeigen aber, daß es bei den Gesprächen mit russischen Theologen nicht nur Ergebnisse der Verständigung zwischen den Kirchen gibt, sondern auch Einsichten für die eigene theologische Arbeit im Dienst der Kirche. Es ist, und das sei zum Schluß nur ganz vorsichtig angedeutet, vielleicht auch eine Überlegung wert, ob wir theologisch noch den breiten Konsens unserer Kirchen vertreten oder lediglich einen bestimmten theologischen Flügel am Rande.

ANMERKUNGEN

1 Vgl. dazu den „Bericht der drei Orthodoxie-Ausschüsse der EKD über die bilateralen theologischen Gespräche der Evangelischen Kirche in Deutschland mit orthodoxen Kirchen". epd-Dokumentation Nr. 39a/80 vom 15. September 1980; Informationen aus der Orthodoxen Kirche. Sondernummer II, 1980, hrsg. vom Kirchlichen Außenamt der EKD; Heinz Joachim Held, Der Zusammenklang von kirchlichem Besuch und theologischem Gespräch im Dialog zwischen der EKD und der Russischen Orthodoxen Kirche, in: KuD, 2/1983; Heinz Ohme, Die theologischen Gespräche der EKD mit orthodoxen Kirchen, in: Kirchliches Jahrbuch für die EKD 1979.

2 Bericht als Manuskript beim LWB.

3 Weitere Informationen: R. Slenczka, Ostkirche und Ökumene. Die Einheit der Kirche als dogmatisches Problem in der neueren ostkirchlichen Theologie, (FSÖTh 9) Göttingen 1962; ders., Lehre und Bekenntnis der Orthodoxen Kirche vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart, in: C. Andresen (Hrsg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte Bd. II, Göttingen 1980, S. 499–559.

4 R. Slenczka, Ökumenische Beziehungen der Russischen Orthodoxen Kirche, in: W. Kasack (Hrsg.), Die Russische Orthodoxe Kirche in der Gegenwart. Beiträge zu einem Symposium der Deutschen Gesellschaft für Osteuropakunde (= Arbeiten und Texte zur Slawistik 21), München 1979, S. 33–46.

5 Das Wort wird Bischof Feofan Zatvornik (der Klausner) von Tambov (1815–1894) zugeschrieben. Es findet sich aber in verschiedenen ähnlichen Wendungen häufiger bei russischen Theologen und Bischöfen.

6 In „Tradition und Glaubensgerechtigkeit" (s. u. Anm. 7) S. 76–79 sowie in dem Anm. 1 erwähnten Bericht, S. 56–58.

7 Die bisher vorliegenden Berichte zu den Gesprächen:
1) Arnoldshain 1959: Tradition und Glaubensgerechtigkeit. Studienheft Nr. 3, hrsg. vom Außenamt der EKD, Witten 1961.
2) Sagorsk 1963: Vom Wirken des Heiligen Geistes. Sagorsker Gespräch über Gottesdienst, Sakramente und Synoden. Studienheft Nr. 4, hrsg. vom Außenamt der EKD, Witten 1964.
3) Höchst/Odenwald 1967: Versöhnung. Das deutsch-russische Gespräch über das christliche Verständnis der Versöhnung. Studienheft Nr. 5, hrsg. vom Außenamt der EKD, Witten 1967.

4) Leningrad 1969: Taufe – Neues Leben – Dienst. Das Leningrader Gespräch über die Verantwortung der Christen für die Welt. Studienheft Nr. 6, hrsg. vom Außenamt der EKD, Witten 1970.

5) Kirchberg 1971: Der auferstandene Christus und das Heil der Welt. Das Kirchberger Gespräch über die Bedeutung der Auferstehung für das Heil der Welt. Studienheft Nr. 7, hrsg. vom Kirchlichen Außenamt der EKD, Witten 1972.

6) Sagorsk 1973: Die Eucharistie. Das Sagorsker Gespräch über das Heilige Abendmahl. Studienheft Nr. 8, hrsg. vom Kirchlichen Außenamt der EKD, Bielefeld 1974.

7) Arnoldshain/Taunus 1976: Das Opfer Christi und das Opfer der Christen. Das Arnoldshainer Gespräch über die Bedeutung des Opfers im Heiligen Abendmahl. Studienheft Nr. 10 (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau Nr. 34), hrsg. vom Kirchlichen Außenamt der EKD, Frankfurt/Main 1979.

8) Odessa 1979: Die Hoffnung auf die Zukunft der Menschheit und der Weisung Gottes. Eine Dokumentation über das 8. Theologische Gespräch mit der Russischen Orthodoxen Kirche in Odessa 1979. Studienheft 12 (Beiträge zur Ökumenischen Rundschau Nr. 41), hrsg. vom Kirchlichen Außenamt der EKD, Frankfurt 1981.

9) Schloß Schwanberg: Das kirchliche Amt und die apostolische Sukzession. 9. Bilateraler Theologischer Dialog zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland. Studienheft 16 (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau Nr. 49), hrsg. vom Kirchlichen Außenamt der EKD, Frankfurt/Main 1984.

[8] Bericht Arnoldshain 1959, S. 10 und 11.

[9] Bericht Sagorsk, S. 23.

[10] Bericht Höchst 1967, S. 93–101.

[11] A.a.O. S. 101.

[12] Bericht Leningrad 1969, S. 209ff.

[13] A.a.O. S. 207.

[14] Bericht Arnoldshain 1976, S. 53.

[15] A.a.O. S. 221f.

[16] Bericht Odessa 1979, S. 173.

Die Konvention von Treysa

Ein Rückblick nach vierzig Jahren

VON JOACHIM MEHLHAUSEN

1. Die Ausgangssituation im August 1945 in Treysa

Vorgeschichte und Verlauf der „Konferenz der evangelischen Kirchenführer" in Treysa vom 27. bis 31. August 1945 sind durch die neuere kirchliche Zeitgeschichtsforschung so weit erhellt worden,[1] daß die wesentlichen Elemente des Kompromisses zu erkennen sind, den die *Konvention von Treysa* ohne Zweifel darstellt. Doch wegen der äußerst unbefriedigenden Quellenlage sind viele Detailfragen über den Gang der Verhandlungen und das Zustandekommen der einzelnen Beschlüsse immer noch unbeantwortet. Keineswegs zum Abschluß gekommen ist die theologische Interpretation dessen, was damals unter schwierigsten äußeren Bedingungen geleistet worden ist; insbesondere die Frage nach der Beurteilung und Bewertung der „Vorläufigen Ordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland"[2] ist und bleibt aktuell. Gewiß wird man auch nach vierzig Jahren mit Karl Barth generell sagen können: „Die Vorgänge in Treysa ... waren nicht eben erbaulich. Es hat aber in der Kirchengeschichte sicher im Ergebnis schlechtere Kompromisse gegeben als den, den man dort schließlich gefunden hat."[3] Welche Optionen durch die damaligen Weichenstellungen ausgeschlossen worden sind, welche Entwicklungsmöglichkeiten eröffnet und welche verbaut wurden, das sind Fragen, die fern von jeder hypothetischen Geschichtskonstruktion die gegenwärtige Situation der Evangelischen Kirche in Deutschland immer noch ganz unmittelbar betreffen. Die von Hermann Diem bereits ein halbes Jahr nach der Treysaer Versammlung gestellte programmatische Frage „Restauration oder Neuanfang in der Evangelischen Kirche?"[4] bleibt wichtig, weil es – zumal nach dem Scheitern der EKD-Reform im Jahre 1976 – keinem Beteiligten gleichgültig sein kann und gleichgültig sein darf, welchem Erbe er verpflichtet ist. Es könnte ja sein, daß in Treysa aus höchst anerkennenswerten Gründen bestimmte neue ekklesiologische Konzeptionen nicht aufgenommen wurden, die noch heute darauf warten, weitergedacht und nach Möglichkeit in die kirchlichen Entscheidungen der Gegenwart eingebracht zu werden.

In der bisher veröffentlichten Literatur über die Treysaer Versammlung herrscht in einem Punkt Einmütigkeit: Der Treysaer Kompromiß war realistisch und in hohem Maße situationsbezogen. Er berücksichtigte die nahezu hoffnungslos erscheinende Notlage der deutschen Bevölkerung vor dem ersten Nachkriegswinter, in der eine zu diakonischen und humanitären Hilfsleistungen grundsätzlich immer noch fähige Großinstitution wie die Evangelische Kirche ihre Handlungsfähigkeit nach innen wie nach außen nicht aufs Spiel setzen durfte und deshalb zur Einheit geradezu verpflichtet war. Ein neuer „Kirchenkampf" mit hochtheologischen Streitpunkten wäre gerade bei den Christen auf völliges Unverständnis gestoßen, die nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches von ihrer Kirche mit neuer Dringlichkeit seelsorgerlichen Beistand, Wegweisung für die Zukunft und Hilfe in den Nöten des Tages erwarteten. Diese Grundeinstellung gerade der treuesten Gemeindeglieder stand den in Treysa Versammelten deutlich vor Augen.[5] Ähnlich realistisch konstatierte man in Treysa das vorfindliche Ergebnis der innerkirchlichen Auseinandersetzungen seit Beginn der nationalsozialistischen Ära. Man ließ sich darauf ein, die Konzeptionen jener drei Gruppierungen untereinander zu vermitteln, die sich aufgrund ihres theologischen Selbstverständnisses jeweils durchaus zugetraut hätten, die Frage nach einer neuen Ordnung für die Evangelische Kirche selbständig zu beantworten. Das Wesen dieses Kompromisses hätte darin bestehen müssen, daß jede dieser drei Gruppen eingestandenermaßen auf bestimmte Teilaspekte ihrer eigenen Vorstellungen verzichtete; ob dies so geschehen ist, bleibt zu fragen.

In Treysa begegneten sich die kirchenpolitischen Konzeptionen des „Kirchlichen Einigungswerkes", des „Lutherrates" und des „Bruderrates der Bekennenden Kirche", jeweils repräsentiert durch die hochangesehenen Persönlichkeiten von Landesbischof Theophil Wurm (Württemberg), Landesbischof Hans Meiser (Bayern) und den soeben aus langer KZ-Haft befreiten Pastor Martin Niemöller. Wurm hatte zielstrebig und tatkräftig zu der Treysaer Kirchenführerkonferenz eingeladen; es war ihm gelungen, im Vorfeld der Versammlung bedrohliche Sonderentwicklungen zu verhindern, die das gesamte Unternehmen schon vor der ersten gemeinsamen Sitzung hätten scheitern lassen. Wurm vertrat seit 1941 mit großem Engagement das Projekt eines „Kirchlichen Einigungswerkes"[6], in dem mit Ausnahme der entschiedenen „Deutschen Christen" alle innerprotestantischen Richtungen wieder zusammengeführt werden sollten, die seit den Krisenjahren 1933 und 1935 in tiefe Gegensätzlichkeiten zueinander geraten waren. Hinter diesem Konzept stand die Vorstellung, daß die Polarisierun-

gen in der Deutschen Evangelischen Kirche von einem Konfliktpotential ausgelöst worden waren, das letztlich *außerhalb* der Kirche und ihrer Verkündigung seine – ideologische – Heimat hatte. Es müßte möglich sein, durch konsequente Ausscheidung dieser Fremdeinflüsse die evangelische Einheit wiederherzustellen, wobei eine Anknüpfung an die Erkenntnisse von „Barmen" und eine sorgfältige Besinnung auf die Grundlagen von Schrift und Bekenntnis unentbehrliche Wegweiser zu sein hätten. Der restaurative Charakter[7] dieses Modells ist unverkennbar. Die ihm zugrundeliegende Beurteilung der frühen Phasen des Kirchenkampfes mußte allerdings bei all denen Widerspruch auslösen, die in jenen Ereignissen eine tiefer reichende Störung und eine *innere* Bedrohung von Theologie und Kirche zu erkennen meinten. Martin Niemöller brachte diese Kritik kurze Zeit vor der Treysaer Versammlung so zum Ausdruck: „Eine Bestimmung des Weges der Kirche durch die Neutralen oder gar durch positive Vertreter der Kerrl'schen Kirchenausschußpolitik (wie Gerstenmaier) scheint mir völlig unmöglich und würde das Ende alles dessen bedeuten, wofür die Evangelische Kirche zwölf Jahre hindurch Opfer an Gut und Leben gebracht hat."[8]

Das Konzept des von Hans Meiser geführten „Lutherrates" hatte im August 1945 strukturell manche Ähnlichkeit mit Wurms „Einigungswerk", bis auf den entscheidenden Differenzpunkt, der sich in dem Plan einer möglichst sofortigen Gründung einer „Evangelisch-lutherischen Kirche Deutschlands" manifestierte.[9] In der Beurteilung der zurückliegenden Jahre stand Meiser ganz nahe bei der Einschätzung Wurms. So konnte der „Lutherrat" unter Meisers Leitung am 27. August 1945 – unmittelbar vor Beginn der Treysaer Beratungen – mit erstaunlicher Entschiedenheit behaupten: „Die im ‚Rat der Evang.-Luth. Kirche Deutschlands' zu einem Bund zusammengeschlossenen Landeskirchen haben in dem vergangenen Jahrzehnt im Gehorsam gegen das Bekenntnis der lutherischen Reformation den Irrlehren der Zeit, besonders der Deutschen Christen, widerstanden. Sie wissen sich aufgerufen, die Neuordnung der DEK in der gleichen Gemeinschaft kirchlicher Entscheidung zu beginnen."[10] Hier schien also Anknüpfung an eine der Fortsetzung würdige Tradition bruchlos möglich. Im Blick auf die Ausrufung einer „Evangelisch-lutherischen Kirche Deutschlands" war das Konzept Meisers aber keineswegs restaurativ, sondern revolutionär im Sinne eines herkömmliche Gestaltungen sprengenden Neuansatzes. Denn die Ausrufung einer solchen Lutherischen Kirche hätte im August 1945 die traditionellen landeskirchlichen Gliederungen aufgebrochen. Otto Dibelius spricht in seinen Lebenserinnerungen davon, daß

es „wie ein Schlag durch die Reihen der Unierten gegangen sei, als es bekannt wurde: die Lutheraner tun ihre eigene Vereinigte Lutherische Kirche auf!". Meiser habe gehofft, „daß die Unionskirchen des 19. Jahrhunderts sich jetzt, nach dem neuen, großen Zusammenbruch Deutschlands, auflösen würden ... Diese große lutherische Kirche werde dann mit den übrigbleibenden kleinen reformierten und unierten Resten eine Verwaltungsgemeinschaft bilden; sie selbst aber werde der eigentliche Repräsentant des deutschen Protestantismus sein!"[11] Über die Befürchtungen von Dibelius hinaus wird man sich rückblickend fragen müssen, ob es nicht auch in den bisher rein lutherischen Landeskirchen zur Bildung von konfessionell ausgegrenzten Minoritätsgemeinden oder gar Minoritätskirchen gekommen wäre, und dies nicht zuletzt in Folge der großen Wanderungsbewegungen durch die Flüchtlingsströme in ganz Deutschland. Wurms Veto, mit dem er die sofortige Ausrufung einer Lutherischen Kirche verhinderte, bewahrte nicht nur die organisatorische Einheit des deutschen Protestantismus, sondern zugleich den Bestand der herkömmlich gegliederten und zirkumskribierten Landeskirchen. Der am letzten Tag der Treysaer Versammlung veröffentlichte „Beschluß der vertretenen Provinzialkirchen in der Altpreußischen Union" (APU), der die Umgestaltung der bisherigen Kirchenprovinzen der APU in selbständige, bekenntnisgebundene Landeskirchen bekanntgab bzw. einleitete,[12] hatte dieselbe weitreichende Konsequenz.

Die dritte in Treysa zur Diskussion stehende Konzeption für die Neugestaltung der Evangelischen Kirche in Deutschland wurde vom „Reichsbruderrat der Bekennenden Kirche" vertreten, der sich seit 1937 erstmals wieder zusammengefunden hatte. Martin Niemöller hatte in seinen ersten Äußerungen zur Sache konsequent gefordert, man müsse bei den Bekenntnissynoden von Barmen und Dahlem anknüpfen und aus dem bisherigen kirchlichen „Notrecht" das für die Evangelische Kirche schlechthin verbindliche *Recht der Kirche* entwickeln.[13] Rücksicht auf die „Neutralen" bzw. die sogenannten „intakten Kirchen" sei nicht möglich, wenn man den seinerzeit „feierlich vor Gott übernommenen Anspruch nunmehr durchführen" wolle.[14] Der Neubau der Kirche müsse von unten, von der Gemeinde her erfolgen. Das hätte konkret bedeutet: Zumindest vorläufiger Verzicht auf die Bildung einer für die gesamte Evangelische Kirche in Deutschland zuständigen Dachorganisation. Statt dessen hätten sich die Bekennenden Gemeinden vor Ort neu zusammenfinden müssen, um nach einer erneuten Verpflichtung auf die Bekenntnisentscheidungen von Barmen und Dahlem neue Leitungsgremien zu wählen. Die Übertragung der gesamtkirchlichen Verantwortung wäre dann erst nach dem Zusammentre-

ten einer Reichsbekenntnissynode möglich geworden. Ein solcher Neuaufbau „von unten nach oben", der die Mitwirkung und Zustimmung der einzelnen Gemeinden ermöglichte, ist unmittelbar nach Kriegsende vor allem von Karl Barth der evangelischen Christenheit in Deutschland dringlichst angeraten worden. Es sei der „fundamentale Konstruktionsfehler aller bisherigen deutschen Kirchenverfassungen, der eigentümliche Trugschluß fast alles bisherigen deutschen Nachdenkens und Redens über die Kirche" gewesen, daß man die Kirchen „mit geradezu erschreckender Selbstverständlichkeit immer wieder von oben nach unten" gebaut habe.[15] Martin Niemöller, der in der Zeit unmittelbar vor und nach Treysa mit Karl Barth in intensivem Gedankenaustausch stand,[16] hat dieses auf seine Weise tatsächlich energisch nach vorne weisende Konzept schon in den eigenen Reihen nicht durchsetzen können. Bereits vor Beginn der Treysaer Versammlung verabschiedete der „Reichsbruderrat" bei einer Zusammenkunft am 21. August 1945 in Frankfurt am Main ein erheblich modifiziertes Programm und kam damit der dringlichen Bitte von Wurm entgegen, die Frankfurter Tagung „nicht als eine Gegensynode, sondern als eine Vorsynode für Treysa" zu qualifizieren.[17] Im Frankfurter „Beschluß des Reichsbruderrates" wird nicht mehr ein einheitliches Verfahren für alle evangelischen Kirchen und Gemeinden gefordert, sondern es heißt, die Landesbruderräte hätten die Pflicht, *„wo erforderlich,* die Bildung neuer vorläufiger Kirchenleitungen herbeizuführen, bei ihrer Aufstellung maßgebend mitzuwirken, alsdann auf sie die kirchenregimentlichen Befugnisse zu übertragen und sich ihnen ratend und helfend zur Seite zu stellen"[18]. Ziffer II.5 dieses Beschlusses deutet reichlich vage an, warum anstelle eines einheitlichen Vorgehens eine fallweise Lösung möglich sei: „Mancherlei Schwierigkeiten, die seit der Bekenntnissynode der DEK in Bad Oeynhausen (Februar 1936) zwischen den Notorganen der bekenntnisgebundenen Leitung und der Konferenz der Landeskirchenführer bestanden, sind fortgefallen. Nunmehr ist es geboten, in allen Landeskirchen zu Leitungen zu kommen, die an das Bekenntnis gebunden, ihr kirchliches Reden und Handeln eindeutig vom Bekenntnis bestimmt sein lassen. Alsdann bedarf es einer im gleichen Sinn gebundenen und bestimmten Zusammenfassung der Landeskirchen." Die unübersehbare Verharmlosung des Bruchs in der Bekennenden Kirche seit 1936 („mancherlei Schwierigkeiten") und der verallgemeinernde Rückzug auf ein nur noch formales Bekenntnisverständnis („das" Bekenntnis statt einer Bindung an Barmen und Dahlem) haben der Position des „Reichsbruderrates" schon vor Beginn der Verhandlungen in Treysa die ursprünglich intendierte zukunftsweisende Zielsetzung und

Prägnanz genommen. Der „Bruderrat" beanspruchte zwar, überall dort auch weiterhin Träger von Verantwortung und Pflichten zu sein, wo „aus der gemeinsamen Anerkennung der Sätze von Barmen kraft des kirchlichen Notrechts ... Organe der Leitung" erwachsen seien (II.3); er erklärte sich aber bereit, diese „kirchenregimentlichen Befugnisse" auf neue vorläufige Kirchenleitungen zu übertragen (I).

Auf die Frage nach den Gründen für diese Selbstbeschränkung des „Bruderrats" gibt es eine Reihe von einleuchtenden Antworten. Aus dem Abstand von vierzig Jahren ist die gewichtigste Erklärung die folgende: Durch den Frankfurter Beschluß war die Position des „Bruderrats" überhaupt konsensfähig geworden. Ein Neuaufbau der Deutschen Evangelischen Kirche von der Basis der Bekennenden Gemeinden her hätte mit großer Wahrscheinlichkeit zumindest zwei Evangelische Kirchen in Deutschland zur Folge gehabt: Eine konservativ geprägte große Lutherische Kirche unter bischöflicher oder gar erzbischöflicher Führung und eine Sammlung Bekennender Gemeinden mit charismatischen Persönlichkeiten in ihrer Leitung. Ob man in Frankfurt vor dieser Alternative bewußt zurückschreckte, läßt sich beim derzeitigen Stand der Quellenveröffentlichungen nicht sagen. Martin Niemöller hat in einem Brief an Karl Barth verbittert angemerkt, er sei in Frankfurt „ausgebootet" worden.[19] Aber zu diesen grundsätzlichen Erklärungen für die Kursbestimmung des „Bruderrats" in Frankfurt treten noch etliche weitere, eher pragmatische aber nichtsdestoweniger einleuchtende Hinweise: Es gab sachliche Schwierigkeiten, in kürzester Zeit ein wirklich eindeutiges alternatives Konzept auszuarbeiten und darzulegen; das Maß der Verbindlichkeit der Bekenntnissynoden war auch im „Bruderrat" keineswegs unumstritten;[20] man sah die geistliche Notwendigkeit, sich mit den Kirchenführern der „intakten" Landeskirchen zu arrangieren, denen man weder die Orientierung an der Heiligen Schrift noch an den Bekenntnissen der Kirche pauschal absprechen konnte; ferner sah man die Personalnot in den eigenen Reihen und die ungeheuren Schwierigkeiten, die einer Aktivierung der Gemeinden in jenen Monaten entgegenstanden; und schließlich dürfen die psychologischen Momente nicht übersehen werden, die den in Frankfurt tagenden Mitgliedern des „Bruderrats" zu schaffen machten, „nämlich Erschöpfung durch den Krieg, durch Haft und durch die Arbeit in der Illegalität und Angst vor erneuter Isolierung; die Gefahr der ghettohaften Existenz taucht immer wieder in den Diskussionen auf[21]".

Schärfster Kritiker der Grundsatzentscheidung des „Reichsbruderrats" ist Hermann Diem gewesen. In seinem Vortrag über „Die Problematik der

Konvention von Treysa" sprach er von einer „Methode ... welche man in der Kirchengeschichte immer dann anwandte, wenn man an die Stelle einer nicht vorhandenen Einheit im Glauben eine aus anderen Gründen wünschbare Einigkeit demonstrieren wollte: Man machte die Türen möglichst weit auf und vermied es, die Theologische Erklärung von Barmen mit ihren Abgrenzungen der Einigung zugrunde zu legen; vielmehr einigte man sich auf ein neues Programm, das unter Zurückstellung des ‚Trennenden' das ‚Gemeinsame' betonte". Der Einzug von führenden Mitgliedern der Bekennenden Kirche in die Konsistorien sei kein „Sieg" der Bekennenden Kirche gewesen (im anderen Lager sprach man seinerzeit mit scharfem Unterton sogar von einer „Machtergreifung durch die BK"!). „Mit weit mehr Recht könnte man darin einen Sieg der Konsistorien und eine Selbstauflösung der BK sehen, denn in Wirklichkeit ist nur eine teilweise personelle Auswechslung in den Konsistorien erfolgt, die Organe der BK aber haben mit ihrem Auftrag und ihrer Vollmacht zu existieren aufgehört. Soweit sie noch bestehenblieben ... haben sie ihre kirchenleitenden Befugnisse an ihre Freunde in den Konsistorien abgegeben und haben sich selbst auf die Funktion einer ‚Bußbewegung' reduziert."[22]

Zusammenfassend läßt sich sagen: Schon vor Beginn der „Kirchenführerkonferenz" in Treysa waren die beiden weit nach vorne weisenden Optionen für eine Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse im Nachkriegsdeutschland aus der Diskussion herausgenommen worden. Der Plan zur Gründung einer „Evangelisch-lutherischen Kirche Deutschlands" scheiterte am Veto des württembergischen Landesbischofs; das Konzept eines Neubaus der Evangelischen Kirche von der Basis Bekennender Gemeinden her hatte im „Reichsbruderrat" nicht durchgesetzt werden können. Der Kompromiß von Treysa konnte sich nun im Umfeld jener kirchenpolitischen und theologischen Überzeugungen bilden, die durch das „Kirchliche Einigungswerk" bereits vorgegeben waren. Wurm steuerte hier seinerseits ein Entgegenkommen bei, indem er in Treysa darauf verzichtete, daß „Die 13 Sätze über Auftrag und Dienst der Kirche" zur Gesprächsgrundlage gemacht wurden, mit denen er Ostern 1943 zum „Einigungswerk" aufgerufen hatte.[23] Diese „Sätze" wären wegen ihrer Entstehungszeit und Entstehungsumstände für viele Mitglieder des „Reichsbruderrats" eine kaum zu akzeptierende Vorlage für die Verhandlungen gewesen.

2. Die Grundzüge des Treysaer Kompromisses[24]

In ihrem präambelartigen Abschnitt I gibt die Konvention von Treysa eine außerordentliche harmonisierende Deutung der jüngsten deutschen Kirchengeschichte. Die Evangelische Kirche in Deutschland sei „in Abwehr der Irrlehren der Zeit und im Kampf gegen einen staatskirchlichen Zentralismus zu einer kirchlich gegründeten inneren Einheit geführt worden", die über das hinausreichte, was im Deutschen Evangelischen Kirchenbund von 1922 erreicht worden sei. Diese Einheit sei „zuerst auf den Bekenntnissynoden in Barmen, Dahlem und Augsburg sichtbar geworden", ihr habe die Arbeit des „Kirchlichen Einigungswerkes" und der „Landeskirchenführerkonferenz" gedient. Mit dieser Deutung, die die Brüche von Dahlem und Bad Oeynhausen einfach ausblendet, wird für den neuen Beginn eine entscheidende Weichenstellung vollzogen. Was seinerzeit zu einem Auseinandergehen der einzelnen Gruppierungen der Bekennenden Kirche geführt hatte, erhält in dieser Deutung der Ereignisse nicht mehr den Rang ekklesiologischer Fundamentaldifferenzen. Der gesamte Kirchenkampf wird als Abwehr von „Irrlehren der Zeit" und als Kampf „gegen einen staatskirchlichen Zentralismus" interpretiert. Indem die Konvention von Treysa die Auseinandersetzungen des Kirchenkampfes gleichsam aus dem kirchlichen Binnenraum herausversetzt und sie als gemeinsame Abwehrbewegung gegen äußere Angriffe sehen lehrt, umgeht sie die Notwendigkeit, auch nur eine einzige inhaltliche Aussage darüber machen zu müssen, welche theologischen Streitfragen die so ernst beschworene Einheit der Kirche gefährdet hatten. Schließlich ist es eine äußerst kühne Konstruktion, wenn in der Treysaer Konvention das „Kirchliche Einigungswerk" und die „Landeskirchenführerkonferenz" in die Nähe der Bekenntnisentscheidungen von Barmen und Dahlem gerückt werden.

Der zweite Abschnitt der Konvention von Treysa behandelt grundlegende Rechtsfragen. Hierzu war der Versammlung ein von Wurm angefordertes großes Gutachten von Erik Wolf vorgetragen worden;[25] darüber hinaus lag der Versammlung offensichtlich auch noch eine ebenfalls von Erik Wolf erstellte Beschlußvorlage vor, die nur geringfügig abgeändert worden ist.[26] In ihr werden die drei Alternativen aufgezählt, die man bei einer Neugründung der Evangelischen Kirche in Deutschland ausschließen müsse. Der leitende Gesichtspunkt, der dem oder den Verfassern dieses Textes vor Augen stand, war die Frage nach der Rechtskontinuität der Kirche über die Wirren der jüngsten Vergangenheit hinweg. Eine Anknüpfung der neuen Ordnung an die Verfassung der *Deutschen Evangelischen*

Kirche (DEK) vom 11. Juli 1933[27] sei „abgesehen von allem Grundsätzlichen" deshalb nicht möglich, weil „die Ämter dieser Verfassung unheilbar diskreditiert" seien. Diese Feststellung ist im Blick auf die bisherigen Amtsinhaber gewiß richtig gewesen. Doch durch die Fixierung auf die Amtsträger hat man sich in Treysa die Chance entgehen lassen, wenigstens den theologisch so bedeutsamen Artikel 1 der Verfassung der DEK aufzunehmen, an den bekanntlich auch die Barmer Theologische Erklärung anknüpft. Wäre ein solcher Hinweis aufgenommen worden, dann enthielte die Treysaer Konvention immerhin einen substantiellen theologischen Aussagesatz, der zudem vorzüglich dazu geeignet gewesen wäre, die beschworene Rechtskontinuität inhaltlich aufzuweisen. Es ist leider nicht bekannt, ob diese Möglichkeit in Treysa beraten worden ist.

Die zweite der in Treysa verworfenen Alternativen betrifft den *Deutschen Evangelischen Kirchenbund* von 1922. Auf seine Verfassung zurückzugehen sei schon deshalb unmöglich, „weil arbeitsfähige Organe des Bundes angesichts der veränderten staatsrechtlichen Verhältnisse und der noch unabgeschlossenen Neuordnung der Landeskirchen nicht gebildet werden könnten". Mit dieser nüchternen Feststellung hat man in Treysa auf die Teilung Deutschlands in Besatzungszonen Rücksicht nehmen müssen und zudem – unausgesprochen – den Gebietsverlust im Osten Deutschlands realistisch in die Überlegungen einbezogen. Daß es auch eine Reihe von theologischen und organisatorischen Schwächen der Kirchenbundsverfassung von 1922 gab, die es nicht geraten erscheinen lassen konnten, gerade dort wieder anzuknüpfen, mußte wohl nicht ausdrücklich gesagt werden.

Besondere Aufmerksamkeit verdient die dritte der verworfenen Alternativen, die sich mit dem Rechtsanspruch der „Notorgane" der *Bekennenden Kirche* befaßt. Auf diesen Problembereich, der für das Zustandekommen des „Kompromisses" von größter Bedeutung war, gehen auch die in Treysa zusätzlich verabschiedeten „Erläuterungen zu der vorläufigen Ordnung der EKiD" ein.[28] Der Text der Treysaer Konvention spricht von einer „wachsenden Gemeinsamkeit" zwischen der „Bekennenden Kirche" und den im Amt befindlichen Kirchenleitungen, die eine einfache Bestätigung der Notorgane der BK unnötig mache. Die „Erläuterungen" fügen hinzu: „Die Bestellung eines Rates der EKD durch die Kirchenversammlung in Treysa bedeutet, daß der Bruderrat der Bekennenden Kirche in Deutschland seine kirchenregimentlichen Funktionen diesem Rat als vorläufiger Leitung der EKD für die Zeit des Bestehens dieser vorläufigen Leitung überträgt." Mit dieser Formulierung wird das Angebot der Frankfurter Reichsbruderrats-

Tagung von den Führern der „intakt" gebliebenen Landeskirchen angenommen. Die Betonung der „Vorläufigkeit" der Regelung konnte den Vertretern des „Bruderrats" die Zustimmung erleichtern. Der spätere Kritiker der Treysaer Konvention, Hermann Diem, notierte unmittelbar nach Bekanntgabe des Ergebnisses mit Erleichterung, „... daß noch alle Möglichkeiten offen sind"[29]. Rückblickend fragt man sich allerdings, ob irgendjemand realistisch mit der Möglichkeit rechnen konnte, daß einmal übertragene „kirchenregimentliche Funktionen" auch wieder zurückgenommen würden. Mit dieser Integration des „Bruderrates" und seiner Funktionen in die neue EKiD schloß die Konvention von Treysa den wegweisenden Kompromiß. Personell fand er seinen Niederschlag in der Bestellung Martin Niemöllers zum stellvertretenden Ratsvorsitzenden, – einer Funktion, in der er von Wurm nicht gerade intensiv konsultiert wurde.[30] Doch wichtiger als die Personalentscheidungen sollte für die Zukunft der EKiD das grundsätzliche Problem werden: Indem man unter der These von der „wachsenden Gemeinsamkeit" de facto zu gemeinsamer Arbeit zusammenfand, stellte man die mit guten Gründen so dringlich erwünschte kirchlich-organisatorische Einheit her. Eine Einheit in den theologischen, kirchenpolitischen und gesellschaftsdiakonischen Sachfragen mußte aber erst in den ungezählten Einzelentscheidungen der künftigen Arbeit gesucht werden, – und dies unter Partnern, die während des Kirchenkampfes als Gegner leidvoll erfahren hatten, wie weit ihre theologischen Grundpositionen auseinanderlagen! Der Pluralismus in der EKD, der ihr auf ihrem bisherigen Wege so viel zu schaffen gemacht hat und sie oft bis zum Zerreißen belastete, begann mit der Treysaer Formel von der „wachsenden Gemeinsamkeit". Es ist eine reizvolle – allerdings aus den vorhandenen Quellen kaum zuverlässig zu beantwortende – Frage, ob man sich im August 1945 über die theologischen und insbesondere die ekklesiologischen Schwächen dieser Formel überhaupt unterhalten hat. Pluralismus und Pluralität in der Kirche – zumal einer Volkskirche – signalisieren Chancen *und* Gefahren.[31] Sie fordern dazu heraus, den Konsens in der diskursiven Mitteilung des Glaubens zu suchen und theologische Wahrheitskriterien gerade in der Dialogpraxis zu ermitteln.[32] Derart anspruchsvollen Anforderungen ist die EKD mit ihren verfassungsmäßigen Organen gerade durch den Treysaer Kompromiß bleibend und ernstlich verpflichtet. Aus dem Abstand von vierzig Jahren sei die Behauptung gewagt, daß in dem alternativen Modell einer Lutherischen Kirche und einer neben ihr bestehenden Bekennenden Sammlung viele Einzelentscheidungen jeweils mit größerer Entschiedenheit und Eindeutigkeit zustande

gekommen wären. Aber welchen Belastungen wären die einzelnen Glieder unserer Kirche in diesen vierzig Jahren ausgesetzt worden! Wie oft hätte es Übertritte hin und her gegeben! Und muß man für diesen hypothetischen Fall nicht auch fragen: Wären nicht viele Entscheidungen hüben und drüben oberflächlicher durchdacht worden, als es in der zum kontroversen Diskurs genötigten EKD dann geschehen ist? Nach dem Urteil von Hermann Diem hat man in Treysa den konfliktträchtigen Kompromiß nur wagen können, weil „dieses Einigungswerk in erster Linie von dem Vertrauen zu den führenden Personen" getragen war.[33] Von daher gesehen ist es verständlich, daß es während der wenigen Treysaer Tage in den Einzel- und Gruppengesprächen vor allem um Personalfragen ging. Der hartnäckige Widerstand des „Bruderrats" gegen eine Beteiligung des hannoverschen Landesbischofs August Marahrens[34] hatte über die Person des in seiner Landeskirche von hohem Ansehen getragenen Mannes hinweg exemplarische Bedeutung.

Der dritte Abschnitt der Konvention von Treysa zählt die praktischen Aufgaben auf, vor denen die EKD 1945 stand. Unter nachdrücklicher Betonung der Selbständigkeit der Landeskirchen werden fünf „gemeinsame Anliegen" aufgezählt: Mitarbeit in der Ökumene; Wahrnehmung der kirchlichen Belange nach außen; Durchführung kirchlicher Hilfswerke; Beratung und Unterstützung von Landeskirchen bei der Wiederherstellung bekenntnisgemäßer Ordnungen und die Vorbereitung einer endgültigen Ordnung für die EKD. – Hinsichtlich der ökumenischen Kontakte war schon vor Treysa das Problem eines kirchlichen „Schuldbekenntnisses" beraten worden.[35] Mitglieder des „Reichsbruderrats" hatten bereits in Frankfurt ein „Wort an die Pfarrer" erarbeitet, das sehr entschiedene Sätze zur Schuldfrage enthielt. Wegen Meinungsverschiedenheiten zwischen Niemöller und Meiser konnte es vom neugewählten Rat nicht verabschiedet werden; in der Sache wurde es durch die „Stuttgarter Schulderklärung" vom 19. Oktober 1945 ersetzt.[36] Die „Wahrnehmung der Belange nach außen" hat man in Treysa durch einen drei Punkte umfassenden „Beschluß zur Schuldfrage" erstmals in Angriff genommen.[37] Mit einem „Wort an die Gemeinden" zeigte die Versammlung in Treysa ihre Bereitschaft, über die Grenzen der Landeskirchen hinweg den Öffentlichkeitsanspruch der Gesamtkirche geltend zu machen. In diesem keineswegs unproblematischen „Wort"[38] wird der Versuch unternommen, vor allem seelsorgerlich-tröstend auf die Gemeinden zuzugehen. Alle weiteren Dokumente, die in den zeitgenössischen Quellenveröffentlichungen mit abgedruckt werden, können nicht als Beschlüsse der Kirchenführerkonferenz

oder des neuen Rates angesehen werden.[39] Mit der Errichtung des „Evangelischen Hilfswerkes" unter der geschäftsführenden Leitung von Eugen Gerstenmaier zeigte der Rat in seiner konstituierenden Sitzung an, daß er im Bereich der Diakonie und sozialen Fürsorge gesamtkirchliche Verantwortung zu übernehmen bereit war. Hinsichtlich der „Beratung von Landeskirchen bei der Wiederherstellung bekenntnisgemäßer Ordnungen" ist in Treysa nichts geschehen. Noch einmal sei Hermann Diem zitiert: „Will man ‚bekenntnismäßige' Ordnungen schaffen, so muß erst klar sein, welches Bekenntnis die Grundlage bilden soll."[40] Eben diese Frage ist aber durch den Kompromiß von Treysa nicht beantwortet worden. Erst in der Präambel der *Grundordnung* der EKD vom 13. Juli 1948 konnte ihr Bekenntnisstand umschrieben werden.[41]

3. Ein „neuer Weg" oder „das Neue irgendwie das Alte"?

Der Referent für Religion und Erziehung beim Amerikanischen Hauptquartier in Frankfurt, Major Crumm, begrüßte die Treysaer Versammlung mit den Worten: „Diese Tagung ist ein geschichtlicher Anlaß. Sie haben eine Gelegenheit, wie sie wenige Versammlungen vorher gehabt haben, nämlich die moralische Integrität Ihres Volkes zu sichern. Sie müssen als geschlossene Einheit handeln, um dieses Werk gut zu tun."[42] Der Rückblick auf Treysa nach vierzig Jahren vermittelt den Eindruck, daß die dort versammelten Kirchenführer stärker die Mahnung zur Einheit als den Aufruf zur Sicherung der „moralischen Integrität" unseres Volkes gehört hatten. Doch jeder Bericht über Treysa wäre unvollständig, der nicht die bedeutende Rede Martin Niemöllers erwähnte, in der „ein Ton angeschlagen" wurde, der „in allem, was wir bisher gehört haben, zweifellos zu kurz gekommen ist". Niemöller lehnte es in dieser Rede ab, die Not des Jahres 1945 bloß auf die Tatsache des verlorenen Krieges zurückzuführen, – wie es damals viele taten. Wer könnte denn wünschen, Deutschland hätte diesen Krieg gewonnen? Wo würden wir erst stehen, wenn Hitler gesiegt hätte? „Nein, die eigentliche Schuld liegt auf der Kirche; denn sie allein wußte, daß der eingeschlagene Weg ins Verderben führte, und sie hat unser Volk nicht gewarnt, sie hat das geschehene Unrecht nicht aufgedeckt oder erst, wenn es zu spät war. Und hier trägt die Bekennende Kirche ein besonders großes Maß von Schuld; denn sie sah am klarsten, was vor sich ging und was sich entwickelte ... Deshalb haben wir Buße zu tun und umzukehren im rechten Gehorsam, deshalb mit Ernst zu fragen, wie es nun *anders, ganz anders* werden kann und soll ... Wir werden dazu *neue Wege*

zu beschreiten haben, wir werden anders sprechen müssen, als die Kirche bisher gesprochen hat. Gott helfe uns zu einer entschlossenen Umkehr ...“[43]

Der Ton, den Martin Niemöller mit diesen Worten angeschlagen hat, brachte sicherlich das zum Ausdruck, was nicht nur jener amerikanische Major, sondern mit ihm viele Christen und Nichtchristen im In- und Ausland als Wort der Kirche in jener Stunde erwarteten und erhofften. Weil sorgfältige Protokolle fehlen, wissen wir nicht, welches Echo Niemöllers Ansprache bei den versammelten 120 Männern der Kirche (Frauen waren nur als Hilfspersonal anwesend!) ausgelöst hat. Blickt man nur auf die in der Tat äußerst nüchterne *Konvention von Treysa,* in der auch nicht die leiseste Spur von Buße, Umkehr und „ganz neuem Weg“ zu entdecken ist, so bliebe man bei einer großen Verlegenheit und Ratlosigkeit stehen. Sollte der auf seine Weise so souveräne Pragmatiker Otto Dibelius Recht haben, der bei seinem Rückblick auf Treysa schrieb: „Es mußte etwas Neues geschaffen werden. Und – *dies Neue mußte irgendwie das Alte sein.* Denn darüber war bei niemandem ein Zweifel, daß die deutsche Gesamtkirche im Grunde doch noch bestand. Ihre Organe waren tot, ihre Repräsentanten waren tot. Aber die Kirche lebte ... Als wir uns in Treysa trafen, wußten wir: die Gesamtkirche ist da! Es galt nur, ihr wieder eine Form zu geben und die rechten Männer an die Leitung zu stellen.“[44]

Ein drittes Zitat kann vielleicht den Hinweis zu einer hilfreichen, gerechten Antwort auf die Frage geben, wie dieser Kompromiß von Treysa nach vierzig Jahren zu sehen und zu bewerten ist. Hans Joachim Iwand predigte in der Schlußandacht der Konferenz über 1Kor 6,1– 10 und sagte: „Es muß alles unbegreiflich bleiben, wunderbar, unerklärlich. Auch das, was uns gestern geschenkt worden ist, das einmütige Zeugnis zu der neuen Leitung unserer Evangelischen Kirche in Deutschland hat wieder das eine offenbar gemacht: unsere große Armut. Es ist niemals in der Bekennenden Kirche anders gewesen, *wir mußten immer wieder bis ans Ende unserer eigenen Weisheit geführt werden* und so wird es auch bleiben müssen.“[45] Die große Nüchternheit der „Vorläufigen Ordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland“ vom 30. August 1945 bringt eine theologische und geistliche Erfahrung zum Ausdruck, die nur aus ihrem zeitgeschichtlichen Kontext heraus angemessen verstanden werden kann. Hier spricht eine kirchenleitende Versammlung „nach unerhörten Geschehnissen in einem Augenblick trostloser Zerstörung“[46] ausschließlich von dem, was im Augenblick realistisch getan werden konnte. Den *ganz neuen, den ganz anderen Weg* konnte man herbeisehnen; als eine gemeinsam zu ergreifende

Möglichkeit war er nicht sichtbar. Man stand in vielfacher Hinsicht „am Ende der eigenen Weisheit". Aber weil man nicht nur die eigene Not, sondern auch die Not der Gemeinden sah, wollte man die Hände nicht untätig in den Schoß legen und wagte den kaum berechenbaren Schritt auf die „wachsende Gemeinsamkeit" zu und ließ alle Optionen auf besonders eindrucksvolle Zukunftspläne für die Evangelische Kirche in Deutschland in der Hand dessen, der allein seiner Kirche helfen kann. Noch 1948 in Eisenach, beim Abschluß der verfassunggebenden Kirchenversammlung der Evangelischen Kirche in Deutschland, hat Theophil Wurm bekannt: Was wir gebaut haben „ist zwar kein stolzer Dom, eher eine Baracke, wie wir sie neben den zerstörten Domen in unseren Großstädten auch finden. Aber auch eine Baracke gewährt Schutz gegen Regen, auch in einer Baracke kann man das Wort Gottes verkündigen und hören."[47] Um in diesem Bilde zu bleiben: In Treysa wurde der Grundstein für diese Baracke gelegt; für ein Gebäude, das dem wandernden Gottesvolk wohl angemessener ist als mancher Dom. Wer die jüngste deutsche Kirchengeschichte kennt, weiß, wann dieses Selbstverständnis der Evangelischen Kirche in Deutschland in Vergessenheit geraten ist; jeder aufmerksame Beobachter der kirchlichen Zeitgeschichte kann aber auch sehen, daß viele der in Treysa ausgeklammerten Probleme nicht einfach liegengeblieben sind, sondern daß sie sich selber nach zwanzig oder dreißig Jahren – oft völlig überraschend – wieder zu Worte gemeldet haben. Es geht auch heute nicht darum, die Konvention von Treysa aus kritischer Distanz bloß zu analysieren und zu beurteilen, sondern an den Fragen weiterzuarbeiten, die damals offenbleiben mußten.

ANMERKUNGEN

[1] Hier nur die wichtigsten Titel: Armin Boyens, Treysa 1945 – Die evangelische Kirche nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches, in: ZKG 82 (1971) 29–53. – Annemarie Smith-von Osten, Von Treysa 1945 bis Eisenach 1948. Zur Geschichte der Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland, Göttingen 1980 (= AKiZ.B.9). – Wolf-Dieter Hauschild, Art. Evangelische Kirche in Deutschland, in: TRE 10 (1982) 656–677 (Lit.). –. Gerhard Besier/Gerhard Sauter, Wie Christen ihre Schuld bekennen. Die Stuttgarter Erklärung 1945, Göttingen 1985, 9–15. – Gerhard Besier, Auf dem Weg nach Treysa 1945. Weichenstellungen in der evangelischen Kirche nach der Kapitulation, in: LuM 24 (1985) 306–308. – Demnächst erscheint in der ZThK: Wolf-Dieter Hauschild, „Solidarisch mit des Volkes Schuld und Not". Die Weichenstellungen von Treysa I und die Bedeutung der EKD für die deutsche Geschichte nach 1945.

[2] Textgrundlagen sind z. Z. immer noch die zeitgenössischen Editionen: Fritz Söhlmann (Hrsg.), Treysa 1945. Die Konferenz der evangelischen Kirchenführer 27.–31. August 1945, Lüneburg 1946 (zit.: Söhlmann). – Joachim Beckmann (Hrsg.), Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 1945–1948, Gütersloh 1950 (zit.: KJ 1945–1948). – Zu den Lücken in der Quellenüberlieferung s. A. Boyens, a.a.O. 29f. und A. Smith-von Osten, a.a.O. 102ff.

[3] Karl Barth, Die evangelische Kirche in Deutschland nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches, Zollikon-Zürich 1945, 35.

[4] Hermann Diem, Restauration oder Neuanfang in der Evangelischen Kirche?, Stuttgart [2]1947.

[5] Vgl. Söhlmann 19f.; 25f.; 31f. u.ö.

[6] Jörg Thierfelder, Das Kirchliche Einigungswerk des württembergischen Landesbischofs Theophil Wurm, Göttingen 1975 (= AKiZ.B.2).

[7] Zum Begriff vgl.: Joachim Mehlhausen, Art. Restauration, in: EvSozL [7]1980, 1073–1075.

[8] Zit. nach A. Boyens, a.a.O. 39.

[9] A. Smith-von Osten, a.a.O. 92–101.

[10] Söhlmann 180.

[11] Otto Dibelius, Ein Christ ist immer im Dienst. Erlebnisse und Erfahrungen in einer Zeitenwende, Stuttgart [2]1963, 263. – Vgl. auch Theophil Wurm, Erinnerungen aus meinem Leben, Stuttgart 1953, 180f.

[12] Söhlmann 98–102. Der bereits vollzogene Übergang zu neuen bekenntnisgebundenen Leitungen wird angezeigt für Rheinland, Westfalen, Berlin-Brandenburg und Schlesien. „In den übrigen Provinzen sind solche Leitungen zu bilden", 99.

[13] A. Boyens, a.a.O. 38–40. – Zur Sache ist besonders wichtig: Herbert Wehrhahn, Kirchenrechtliche Vorfragen zur Erneuerung des evangelischen Kirchenwesens in Deutschland, in: Paul Schempp (Hrsg.), Evangelische Selbstprüfung. Beiträge und Berichte von der gemeinsamen Arbeitstagung der Kirchlich-theologischen Sozietät in Württemberg und der Gesellschaft für Evangelische Theologie, Sektion Süddeutschland. Bad Boll 12. bis 16. Oktober 1946, Stuttgart 1947, 155–169.

[14] Zit. nach A. Boyens, a.a.O. 39.

[15] K. Barth, Die evangelische Kirche (s. Anm. 3) 46f.

[16] Vgl. die vorzügliche Dokumentation in: Karl Barth, Gesamtausgabe V.7: Offene Briefe 1945–1968, hrsg. v. Diether Koch, Zürich 1984, 76ff.

[17] Zit. nach A. Boyens, a.a.O. 40; vgl. A. Smith-von Osten, a.a.O. 48–69.

[18] Söhlmann 175 (Hervorhebung von mir).

[19] K. Barth, GA V.7 (s. Anm. 16) 80.

[20] Vgl. Joachim Mehlhausen, Die Rezeption der Barmer Erklärung in der theologischen Arbeit der württembergischen Sozietät, in: Wolf-Dieter Hauschild u. a. (Hrsg.), Die lutherischen Kirchen und die Bekenntnissynode von Barmen, Göttingen 1984, 271–288.

[21] A. Smith-von Osten, a.a.O. 65. – Eberhard Bethge hat mir gelegentlich erzählt, er sei während der Frankfurter Bruderratstagung im Grunde von einem einzigen Problem gefangen gewesen, nämlich der Frage: Wo und wie kann ich Nachricht über das Schicksal von Dietrich Bonhoeffer erhalten? – Eine solche Mitteilung mag eilfertigen Kritikern jener Tagungen (auch der von Treysa) zu denken geben.

[22] Hermann Diem, Die Problematik der Konvention von Treysa, in: P. Schempp (Hrsg.), Evangelische Selbstprüfung (s. Anm. 13) 21–33; 22f.

[23] KJ 1933–1944, 423–425.
[24] Alle Zitate nach Söhlmann 96–98.
[25] Erik Wolf, Gutachten über die rechtmäßige Neuordnung der Leitung der Evangelischen Kirche in Deutschland, in: Söhlmann 181–195. Zu diesem Gutachten ausführlich A. Smith-von Osten, a.a.O. 81–91.
[26] A.a.O. 128–130.
[27] KJ 1945–1948, 16 ist die Jahreszahl „1935" ein Druckfehler.
[28] Söhlmann 98. Das Verhältnis der beiden Texte zueinander bedarf noch der quellenmäßigen Erforschung.
[29] H. Diem, Restauration oder Neuanfang (s. Anm. 4) 8 (Vorwort zur 1. Auflage).
[30] K. Barth, GA V.7 (s. Anm. 16) 80f.
[31] Vgl. Hartmut Löwe, Über Pluralismus und Pluralität in der Kirche. Chancen und Grenzen, in: KuD 24 (1978) 18–31. – Pluralismus in der Kirche. Chancen und Grenzen. Eine Stellungnahme der Arnoldshainer Konferenz, Berlin 1977.
[32] Zu diesem Themenbereich vgl. man die wichtigen Artikel *Consensus* und *Dialogik* von Gerhard Sauter, in: TRE 8 (1981) 182–189 und 703–709.
[33] H. Diem, Die Problematik (s. Anm. 22) 24.
[34] A. Smith-von Osten, a.a.O. 103–105.
[35] Martin Greschat/Christiane Bastert (Hrsg.), Die Schuld der Kirche. Dokumente und Reflexionen zur Stuttgarter Schulderklärung vom 18./19. Oktober 1945, München 1982. – Martin Greschat (Hrsg.), Im Zeichen der Schuld. 40 Jahre Stuttgarter Schuldbekenntnis. Eine Dokumentation. Mit einem Geleitwort von Wolfgang Huber, Neukirchen-Vluyn 1985. – Gerhard Besier, Wie Christen ihre Schuld bekennen (s. Anm. 1) 9–27.
[36] A. Smith-von Osten, a.a.O. 137–140.
[37] Söhlmann 104f.
[38] Vgl. die Kritik von M. Greschat, Die Schuld der Kirche (s. Anm. 35) 60f.
[39] A. Boyens, a.a.O. 30; A. Smith-von Osten, a.a.O. 135–140. Dies gilt auch für die sog. „Kundgebung der Kirchenkonferenz der Evangelischen Kirche in Deutschland zur Verantwortung der Kirche für das öffentliche Leben. Treysa – August 1945" in: Friedrich Merzyn (Hrsg.), Kundgebungen, Worte und Erklärungen der Evangelischen Kirche in Deutschland 1945–1959, Hannover 1959, 3f.
[40] H. Diem, Die Problematik (s. Anm. 22) 26.
[41] A. Smith-von Osten, a.a.O. 360f.; 369ff.
[42] Söhlmann 11.
[43] Söhlmann 23f. (Hervorhebungen hier und Anm. 44/45 von mir).
[44] O. Dibelius, Ein Christ (s. Anm. 11) 257f.
[45] Söhlmann 41f.
[46] Dies die Eingangsworte der Eröffnungsansprache von Wurm; Söhlmann 12.
[47] Eisenach 1948. Verhandlungen der verfassunggebenden Kirchenversammlung der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 9.–13. Juli 1948. Hrsg. im Auftrage des Rates von der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland, Berlin 1951, 195.

Ein neuer Anfang

Die Stuttgarter Erklärung in ökumenischer Sicht, Teil 1

VON HANS-GEORG LINK

Dem Andenken an Willem A. Visser 't Hooft *

Vielleicht ist es doch nicht nur ein historischer Zufall, daß sich an demselben 19. Oktober 1985 zwei ökumenische Ereignisse runden: die Stuttgarter Erklärung vor 40 Jahren und vor 75 Jahren die Gründung der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung in Cincinatti/Ohio, USA. Damals, 1910, rief der Generalkonvent der Episkopalkirche in den Vereinigten Staaten alle Kirchen auf, sich zur Erörterung von Fragen des Glaubens und der Kirchenverfassung zusammenzufinden[1]; 35 Jahre später sprach der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland ein Bekenntnis seines Glaubens in der Form eines Bekenntnisses zu Schuld und neuem Anfang aus, das ihm eine Generation nach ihrer Gründung den Eintritt in die ökumenische Bewegung eröffnete. Mit meinem Beitrag möchte ich diesen Zusammenhängen zwischen der ökumenischen Bewegung und der Stuttgarter Erklärung nachgehen, und zwar im Blick auf (I) ihre Entstehung, (II) ihren Inhalt, (III) ihre Auswirkungen und (IV) ihre heute gebotenen Konsequenzen.

I. *Die Wiederaufnahme eines ökumenischen Gesprächs*

1. *Einsichten Dietrich Bonhoeffers*

Dietrich Bonhoeffer, der sich ungewöhnlich früh in der ökumenischen Bewegung engagiert hatte, schrieb bereits 10 Jahre vor Stuttgart, im August 1935, seinen programmatischen Aufsatz über „die Bekennende Kirche und die Ökumene". Schon damals sah er sich auf dem Hintergrund seiner frühen ökumenischen Begegnungen genötigt, über die Schuld der Bekennenden Kirche nachzudenken. „Die Bekennende Kirche ... trägt in ihrer (öku-

* Nach meinem Gespräch mit Dr. Visser't Hooft am 22. Juni 1985 über die Stuttgarter Erklärung hatte ich die Absicht, ihm diesen Beitrag zur Vollendung seines 85. Lebensjahres am 20. September zu widmen.
Nun, nach seinem plötzlichen, wenn auch nicht überraschenden Tod am 4. Juli bleibt mir nur die Möglichkeit, auf diese Weise meinen Dank an den Initiator der ökumenischen Begegnung vom 17. bis 19. Oktober 1945 in Stuttgart zum Ausdruck zu bringen.

menischen) Begegnung mit an der Schuld der Zerrissenheit der Christenheit, stellt sich in diese Schuld mit hinein ..., und ihr Bekenntnis wird an diesem Ort als erstes ein Sündenbekenntnis sein." Aufgrund seiner eigenen ökumenischen Erfahrungen hatte Bonhoeffer früh erkannt, daß es für die Bekennende Kirche wichtiger ist, auf kritische und mahnende Stimmen aus der weltweiten Christenheit bereitwillig zu hören als ihrerseits mit besserwisserischem Anspruch aufzutreten. „In der Buße wird die Bekennende Kirche der Ökumene begegnen müssen ... Die Bekennende Kirche wird der Ökumene das Recht zu brüderlicher Hilfe, brüderlicher Warnung und brüderlichem Einspruch jederzeit zuerkennen und wird damit bezeugen, daß die Einheit der Christenheit und die Liebe zu Jesus Christus alle Grenzen durchbricht."[2]

Fünf Jahre später, im September 1940, also zu einem Zeitpunkt, als die militärischen Erfolge des ersten Kriegsjahres dem nationalsozialistischen Deutschland eine überragende Machtstellung in Europa gewonnen hatten, konkretisierte Bonhoeffer seine ökumenischen Einsichten in Überlegungen über „das Schuldbekenntnis" der Kirche. Ausgehend weder von der „Bekennenden Kirche" noch von den „Deutschen Christen", sondern von dem „Gestaltwerden der Gestalt Christi unter uns ", behaftet er die Kirche Christi als einzig möglichen Ort für ein Schuldbekenntnis: „Die Kirche ist heute (1940!) die Gemeinschaft der Menschen, die, gefaßt von der Gewalt der Gnade Christi, ihre eigene persönliche Schuld wie den Abfall der abendländischen Welt von Jesus Christus als Schuld an Jesus Christus erkennt, bekennt und auf sich nimmt."[3] Unter den Bereichen, in denen die Kirche ihre Schuld bekennt[4], nennt Bonhoeffer ihr verleugnetes Wächteramt, die Verödung ihrer Gottesdienste, die Duldung von „willkürlicher Anwendung brutaler Gewalt", das schweigende Mitansehen von „Beraubung und Ausbeutung der Armen, Bereicherung und Korruption der Starken", das Hinnehmen von „Verleumdung, Denunziation, Ehrabschneidung" sowie ihren „Abfall von Christus".[5] In einem solchen „freien Schuldbekenntnis" geschieht nach Bonhoeffers Einsicht „der Durchbruch der Gestalt Jesu Christi in der Kirche, den die Kirche an sich geschehen läßt, oder sie hört auf, Kirche Christi zu sein"[6].

Wie stark dieses Thema Bonhoeffer nicht nur theologisch, sondern auch existentiell beschäftigte, geht aus dem Gedicht „Nächtliche Stimmen in Tegel" hervor, das er im Sommer 1944 als Inhaftierter schrieb:

„... Die Schuld. Ich höre ein Zittern und Beben,
ein Murmeln, ein Klagen sich erheben.

Ich höre Männer im Geiste ergrimmen.
Im wilden Gewirr unzähliger Stimmen
ein stummer Chor
dringt an Gottes Ohr: ...

Unser Auge mußte Frevel erblicken,
um uns in tiefe Schuld zu verstricken.
Dann verschlossen sie uns den Mund,
wir wurden zum stummen Hund.

Wir lernten es, billig zu lügen,
dem offenen Unrecht uns zu fügen.
Geschah dem Wehrlosen Gewalt,
so blieb unser Auge kalt ...

Leidensscheu und arm an Taten
haben wir Dich vor den Menschen verraten.
Wir sahen die Lüge ihr Haupt erheben
und haben der Wahrheit nicht die Ehre gegeben.

Brüder sahen wir in größter Not
und fürchteten nur den eigenen Tod.
Wir treten vor Dich als Männer,
als unserer Sünde Bekenner ..."[7]

2. *Gespräche zum Thema Schuldbekenntnis*

Ich habe mit Bonhoeffers Einsichten zum Thema „Schuld der Kirche" begonnen, weil mich Dr. Visser 't Hooft in unserem Gespräch über die Stuttgarter Erklärung ausdrücklich auf seine Gespräche mit Bonhoeffer im September 1941 hingewiesen hat,[8] in denen der Gedanke an ein Schuldbekenntnis nach Beendigung des Krieges zur Versöhnung zwischen den Kirchen offenbar erstmals zur Sprache gekommen ist. Visser 't Hooft hat das Ergebnis dieser Gespräche in seinem Memorandum über „die Nachkriegsaufgaben des Ökumenischen Rates der Kirchen" vom Mai 1943 verarbeitet. Er schreibt dort unter dem Stichwort „Versöhnung": „... Alles das (die Verbrechen des Krieges) kann nicht als eine „politische" Angelegenheit, die die Kirchen nichts angeht, beiseite gewischt werden. Diese Dinge werden so lange zwischen uns stehen, bis wir mit ihnen als Christen gehandelt haben, d.h. bis sie vor Gott und Menschen vergeben worden sind ... Wahre Versöhnung setzt die genaue Anerkennung des eigenen Versagens

durch jede Kirche und der Sünden ihrer Nation voraus ... Nur wenn uns die Gnade gegeben wird, in einer sehr konkreten Weise zu bereuen, werden die alten Mißverständnisse der Vorkriegszeit und der Kriegszeiten ... aufhören, als Hindernisse christlicher Gemeinschaft zu wirken ... Es wird Zeit brauchen, um die isolierten Kirchen, die so sehr wenig über die übrige Welt wissen, an eine ökumenische Atmosphäre zu gewöhnen."[9]

Die im Gespräch zwischen Bonhoeffer und Visser 't Hooft gewonnenen Einsichten sind zwar nicht die einzige, wohl aber – zumindest aus der Sicht Visser 't Hoofts – die wichtigste Station in der theologischen Vorgeschichte der Stuttgarter Erklärung gewesen. Das verdient um so mehr festgehalten zu werden, als Bonhoeffer zu dem Zeitpunkt, als die Frage einer öffentlichen Erklärung nach Kriegsende aktuell wurde, nicht mehr lebte.[10] Visser 't Hooft hat sich in seinem Brief an Otto Dibelius vom 25. Juli 1945, in dem er die Erwartungen der ökumenischen Christenheit an die deutschen Kirchen erläuterte, ausdrücklich auf Bonhoeffer berufen: „Die Christen anderer Länder möchten gerade nicht als Pharisäer dastehen. Aber sie möchten so gern, daß offen gesagt wird, wie das so ganz eindrücklich in Bonhoeffers Gedicht[11] gesagt ist, daß das deutsche Volk und auch die Kirchen nicht offen und auch nicht laut genug gesprochen haben."[12]

Zur ökumenischen Vorgeschichte von Stuttgart gehört ebenfalls der Brief von Hans Asmussen an Visser 't Hooft von 13. Dezember 1942[13], aus dem dieser in seinem Memorandum zitiert: „Der Haß, der in den Herzen von Millionen Menschen regiert, kann nur durch konkrete Reue überwunden werden. Und die Kirchen haben in dieser Hinsicht eine priesterliche Funktion für ihre Nationen zu erfüllen. Sie müssen, wie richtig gesagt worden ist, ‚die Frage der Schuld von der Welt nehmen, um sie mit Gott und vor Gott zu lösen'."[14]

Schließlich muß auch der Briefwechsel zwischen Karl Barth und Martin Niemöller vom Frühherbst 1945 genannt werden, namentlich Barths Brief an Niemöller vom 28. September 1945, in dem er u. a. schreibt: „Das christliche Ausland, das an den kirchlichen und wirklich auch an den menschlichen Dingen in Deutschland aufrichtigen Anteil nimmt, wartet darauf, seitens der deutschen evangelischen Kirche etwas zu hören, was es bis jetzt (...) nur beiläufig, ein wenig verhüllt und zwischen den Zeilen gehört hat. Ich will einmal in meinen eigenen Worten vorschlagsweise hinsetzen, um was es gehen müßte: ‚Die vorläufige Leitung der Evangelischen Kirche in Deutschland erkennt und erklärt, daß das deutsche Volk sich auf einem Irrweg befand, als es sich 1933 politisch in die Hände von Adolf Hitler begab.

Sie erkennt und erklärt, daß die Not, die seither über Europa und über Deutschland selber gekommen ist, eine Folge dieses Irrtums ist. Sie erkennt und erklärt, daß sich die Evangelische Kirche in Deutschland durch falsches Reden und durch falsches Schweigen an diesem Irrtum mitverantwortlich gemacht hat.'"[15]

Auf dem Hintergrund dieser Vorgeschichte wird verständlich, daß und warum die an dem Gedankenaustausch Beteiligten, Visser 't Hooft, Asmussen und Niemöller, am 18. Oktober 1945 in Stuttgart vor Beginn der offiziellen Begegnung sich „in einem nahegelegenen Café" zusammensetzten, „um ihre Vorstellungen über den Verlauf dieser Sitzung miteinander abzuklären"[16]. Diese drei sind es dann auch gewesen, die der ersten Begegnung zwischen dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und Vertretern der Ökumene die Richtung gewiesen haben.

3. *Visser 't Hoofts Initiative*

Daß es aber überhaupt zu dieser Begegnung gekommen ist, ist der Initiative des Generalsekretärs des damals im Aufbau begriffenen Ökumenischen Rates der Kirchen zu verdanken: Dr. Visser 't Hooft. Aufgrund seiner schon damals jahrzehntelangen internationalen Erfahrung schrieb er bereits 1943, daß sich eine ökumenische Katastrophe wie nach dem Ersten Weltkrieg[17] nach Beendigung des Zweiten nicht wiederholen dürfe: „Wir haben ... Grund zu der Hoffnung, ... daß wir diesmal der Welt nicht das traurige Schauspiel von Kirchen geben, die zehn Jahre lang fortfahren, das jeweilige Recht und Unrecht ihrer Länder während des Krieges zu diskutieren. Der Geist, der die ökumenischen Beziehungen in den letzten Jahren vor dem Krieg kennzeichnete, kann und muß auch der Geist sein, in dem diese Beziehungen nach dem Krieg wieder aufgenommen werden."[18] Aufgrund dieser Einsichten entsandte Visser 't Hooft bereits einen Monat nach der deutschen Kapitulation ökumenische Delegierte nach Deutschland, die die allgemeine und kirchliche Lage erkunden und Möglichkeiten für eine Wiederaufnahme der ökumenischen Beziehungen ausfindig machen sollten: zunächst A. Freudenberg und H. Schönfeld aus dem Genfer Mitarbeiterstab sowie den deutschen Rechtsanwalt und Widerständler Eduard Waetjen aus Zürich (15. Juni bis 12. Juli), dann den Vertreter nordamerikanischer Kirchen beim Ökumenischen Rat Stewart Herman (Juli/August), dem Visser 't Hooft seinen Brief an Dibelius mitgab: „Wie großen Wert wir auf die Wiederaufnahme der persönlichen brüderlichen Beziehungen legen, geht daraus hervor, daß wir unseren Kollegen Stewart

Herman sofort zu Ihnen schicken. Er kommt im Namen der ganzen Ökumene, um ausführlich über die Lage der Kirche zu berichten, und ganz besonders um herauszufinden, was wir konkret für Ihre Kirche unternehmen können."[19]

Als Visser 't Hooft durch seine Emissäre von dem in Treysa gewählten neuen Leitungsgremium der EKD hörte, das sich ausschließlich aus Mitgliedern der Bekennenden Kirche zusammensetzte, und den Termin der ersten Sitzung des Rates in Stuttgart erfuhr, ging er sofort daran, eine offizielle ökumenische Delegation zusammenzustellen,[20] die den Rat in Stuttgart besuchen sollte.

4. *Die Begegnung in Stuttgart*

Das tatsächliche Eintreffen dieser Delegation in Stuttgart löste bei den Ratsmitgliedern Überraschung und Freude aus, der Bischof Wurm in seiner Begrüßungsrede mit folgenden Worten Ausdruck gab: „Ich habe den Augenblick ersehnt, wo wir in freier, offener und doch vertraulicher Aussprache mit den Völkern aus der Christenheit des Auslandes reden dürfen von der Lage in Deutschland, nicht nur von der kirchlichen ... Die Einheit der Christenheit, die durch Ihre Anwesenheit bezeugt wird, wird verwirklicht in der Zusammenarbeit auch auf diesem Gebiet der Neuerziehung unseres Volkes. Bitte helfen Sie uns!"[21] Visser 't Hooft erwähnte in seiner Antwort, die er im Namen der ökumenischen Delegation gab, zweimal Dietrich Bonhoeffer, bevor er Wurms Bitte um ökumenische Hilfe aufgriff: „Sie haben gesagt: Helfen Sie uns. Und wir wollen das auch tun, geben aber das Wort zurück, indem wir sagen: Helfen Sie uns, daß wir helfen können. Das ist der Sinn unseres Gesprächs."[22]

Hans Asmussen antwortete als erster auf diese Bitte mit bewegenden Worten, in denen er bekannte: „Liebe Brüder, ich habe an Euch gesündigt als Glied meines Volkes, weil ich nicht besser geglaubt habe, weil ich nicht reiner gebetet habe, weil ich mich nicht heiliger an Gott hingegeben habe. Ob ich damit hätte verhindern können, was geschehen ist, weiß ich nicht. Aber dies will und muß ich Euch sagen." Martin Niemöller[23] schloß sich an: „... Daß Er uns in eine neue Gemeinschaft führt mit und in der Ökumene, daß in dieser Welt ein Neues werden kann durch die Christenheit, darum bitten wir sehr." Wilhelm Niesel folgte als dritter Deutscher: „ ... Das ist auch eine Schuld der Bekennenden Kirche, die Euch zu sagen wir verpflichtet sind, damit wirklich Neues werden kann."

Aus der ökumenischen Delegation erwiderte als erster Hendrik Kraemer:

„Ich bin aus Holland, aus einem Lande, wo wir auch viel gelitten haben während dieses Krieges ... Wir haben mit tiefer Bewegtheit gehört, was die Brüder Asmussen und Niemöller zu uns gesprochen haben. Wenn wir das mitnehmen dürfen nach Hause als die Stimme des Gewissens der Evangelischen Kirche in Deutschland, dann wird das sein wie ein Aufruf für die holländische Kirche." Als letzter sprach Alphons Koechlin, der Präsident des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes: „... Ich kann nun nicht anders als Sie versichern, daß ich Gott für unser Volk und unsere Kirche bitte, er möge uns bewahren vor der Sünde und Schuld der Selbstgerechtigkeit ... Man sagt bei uns: Man wird zu leicht auf Mitleid hin die Verbindung anknüpfen und vergessen, was andere durch die Deutschen gelitten haben. Die Deutschen werden dies auch leicht vergessen ... Weil dies die Meinung in unserem Volke ist, möchte ich so gerne, daß viele in unserer Kirche diese Worte hören, die hier gesprochen worden sind, damit wir sagen könnten: ‚So empfindet es einmütig der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland.'"[24]

Es muß eine große ökumenische Stunde gewesen sein, in der solche Worte ausgesprochen werden konnten! In dreifacher Hinsicht sehe ich die Tragweite dieser ersten offiziellen ökumenischen Begegnung auf deutschem Boden nach dem Zweiten Weltkrieg. Zunächst: Ohne den Besuch der ökumenischen Delegation wären weder diese Worte gesprochen worden noch die Stuttgarter Erklärung zustande gekommen. Ferner: Hier haben Brüder vor Brüdern innerhalb des einen Leibes Christi ihre Schuld bekannt. Schließlich: Die ökumenischen Gäste haben das Schuldbekenntnis ihrer deutschen Brüder als Aufruf zur Buße in ihren eigenen Kirchen verstanden. In diesem Sinne war die Stuttgarter Begegnung, wie Dr. Visser 't Hooft zu mir sagte, Wiederaufnahme, Weiterführung und Teil eines umfassenderen ökumenischen Gesprächs.

Nicht ohne Grund sprach deshalb Präsident Koechlin in derselben ersten Begegnung die Frage des deutschen Beitritts zur weltweiten ökumenischen Gemeinschaft an:„Es bleibt in Ihrer Hand zu entscheiden den Beitritt in den Ökumenischen Rat. Die Anfrage ist 1939 gestellt und konnte damals nicht beantwortet werden. Wir halten sie hiermit aufrecht."[25] Nachdem Hans Asmussen am nächsten Tag der ökumenischen Delegation die vom Rat einstimmig angenommene Erklärung verlesen hatte, teilte er mit, daß Bischof Wurm und Martin Niemöller die Evangelische Kirche in Deutschland im vorläufigen Ausschuß des Ökumenischen Rates vertreten würden. Damit war in Stuttgart ein neuer, ökumenischer Anfang gemacht.

II. *Ökumenische Akzente der Erklärung*

1. *Ökumenische Gemeinschaft*

Die Stuttgarter Erklärung beginnt mit einem Ausdruck von Dankbarkeit für den Besuch von Vertretern des Ökumenischen Rates. Sie schließt mit einem Ausblick auf die Erneuerungsbedürftigkeit der „ganzen Welt". Anfang und Ende der Erklärung stecken auf diese Weise den Rahmen ab, auf den sich ihr Inhalt bezieht und innerhalb dessen ihre Aussagen gemacht und verstanden werden wollen. Beginn und Abschluß der Erklärung geben damit zu erkennen, daß sie in einem ökumenischen Kontext zustande gekommen und inhaltlich auf ihn bezogen ist.

Im zweiten Teil der Erklärung wird „mit tiefer Freude" auf die Verbundenheit „mit den anderen Kirchen der ökumenischen Gemeinschaft" Bezug genommen. Sie soll kein Selbstzweck sein, sondern dem „gemeinsamen Dienst der Kirchen" an der „gequälten Menschheit" zugute kommen. Ökumenische Gemeinschaft wird hier ausgelegt als gemeinsamer Dienst für das gemeinsame Ziel eines neuen Anfangs in Kirchen, Völkern und der ganzen Welt.

Auch im ersten Teil der Erklärung geht der Blick bereits über die eigene Kirche und das eigene Volk hinaus: „Durch uns ist unendliches Leid über viele Völker und Länder gebracht worden." Diesen Satz kann man als ersten ökumenischen Teil des Schuldbekenntnisses bezeichnen, der die Grundlage für den zweiten, „im Namen der ganzen Kirche" ausgesprochenen Teil darstellt: „Wir klagen uns an ..." – Die Erklärung nimmt also nicht nur zu Beginn und am Ende auf die Ökumene bezug, sondern ist auch in ihren beiden inhaltlichen Hauptteilen von ökumenischem Geist geprägt und hat daher als ganze ökumenisches Format.

2. *Solidarität der Schuld*

Nach der einleitenden Bezugnahme auf die ökumenische Delegation folgt als erste inhaltliche Aussage der Erklärung das Schuldbekenntnis in Absatz 2. Damit macht sich die Erklärung die ökumenische Sicht der Lage nach Beendigung des Krieges zu eigen, daß zunächst das die ökumenische Gemeinschaft Belastende und Zerstörende ausgesprochen werden muß, bevor von einem „neuen Anfang" die Rede sein kann. Dieses Schuldbekenntnis erhält dadurch sein Gewicht, daß es „im Namen der ganzen Kirche" von deren maßgebendem Leitungsgremium, dem Rat der Evan-

gelischen Kirche in Deutschland, einmütig abgelegt und verantwortet worden ist.

Das Bekenntnis beginnt mit der ausgesprochenen Erkenntnis einer „Solidarität der Schuld ... mit unserem Volke". Trotz ihres unbestreitbaren Kampfes gegen den Geist des „nationalsozialistischen Gewaltregiments" stellen sich die Verfasser der Erklärung in die Solidarität der Schuld des deutschen Volkes hinein. Damit tun sie 1945, was Bonhoeffer schon 1940 der Kirche zugemutet hat: eigene und fremde Schuld zu erkennen, zu bekennen und auf sich zu nehmen.[26] Die Schuld wird dann benannt als „unendliches Leid", das „durch uns ... vielen Völkern und Ländern" zugefügt worden ist. Die Verfasser haben hier der Versuchung widerstanden, auch von dem schweren Leid der deutschen Bevölkerung im Herbst 1945 zu sprechen; ausschließlich von dem Leid der anderen ist die Rede. Damit muten sie sich und ihrer Kirche zwischen den Zeilen die harte Erkenntnis von leidvoller Ursache und Rückwirkung zu. Das Bekenntnis mündet in der Selbstanklage, „nicht mutiger bekannt, nicht treuer gebetet, nicht fröhlicher geglaubt und nicht brennender geliebt" zu haben. Diese Worte anerkennen, übernehmen und bekennen Schuld im Namen der Kirche in einer Tiefe, wie sie m.W. in der Ökumene bis heute ohne Parallele ist.[27]

3. *Neuer Anfang*

Der umfangreichere zweite Teil (Absätze 3 bis 5) der Erklärung ist dem Thema „neuer Anfang" gewidmet.[28] Er wird in drei, von innen nach außen verlaufenden Schritten entfaltet. Der neue Anfang „in unseren Kirchen" beginnt mit der Selbstreinigung „von glaubensfremden Einflüssen". Positiv gewandt geht es dabei um die Vollmacht, Gottes – und keines anderen – Wort zu verkünden „und seinem Willen Gehorsam zu schaffen bei uns selbst und bei unserem ganzen Volk". Die Verbindung von Wortverkündigung und Gehorsam entspricht der theologischen Zuordnung von Zuspruch und Anspruch des Wortes Gottes in den ersten beiden Barmer Thesen.[29] Die Stuttgarter Erklärung von 1945 steht damit in der Tradition der Barmer Theologischen Erklärung von 1934. Sie geht insofern noch über sie hinaus, als sie den Gehorsamsanspruch auf „unser ganzes Volk" ausweitet.

Zweitens geschieht der neue Anfang in der Verbundenheit „mit den anderen Kirchen der ökumenischen Gemeinschaft". Damit wird einer ökumenischen Isolierung der Evangelischen Kirche in Deutschland von Anfang an eine klare Absage erteilt. Die Unterstützung des neuen Anfangs durch

die ökumenische Gemeinschaft wird „mit tiefer Freude" aufgenommen.

Schließlich soll der neue Anfang im „gemeinsamen Dienst der Kirchen" für die Genesung der gequälten Menschheit geschehen. Der Wort- und Sinnzusammenhang läßt keinen Zweifel daran zu, daß hier nicht nur die Gliedkirchen der EKD – *„unsere* Kirchen" –, sondern alle Kirchen der ökumenischen Gemeinschaft – *„die* Kirchen" – gemeint sind. Dieser gemeinsame ökumenische Dienst wird zunächst negativ beschrieben als Abwehr des Geistes „der Gewalt und der Vergeltung", dann positiv als Aufrichtung des Geistes „des Friedens und der Liebe". Darin ist die Zustimmung zu einem ökumenischen „Dienstprogramm" – zumindest grundsätzlich: „wir hoffen zu Gott"! – eingeschlossen, das sich gegen Gewalt und Vergeltung wendet und für Frieden und Liebe zum Wohl der gequälten Menschheit einsetzt. Es entspricht dem ökumenischen Geist der Stuttgarter Erklärung, daß sie in das alt-christliche Gebet mündet: Veni Creator Spiritus.

III. *Antworten aus der Ökumene*

Die Stuttgarter Erklärung ist in erster Linie ein von den Verantwortlichen der Evangelischen Kirche in Deutschland an die anderen Kirchen der ökumenischen Gemeinschaft gerichtetes Wort. Daß sie so auch von diesen verstanden worden ist, zeigen die offiziellen Antworten aus der Ökumene. Es sind immerhin fünf innerhalb von fünf Monaten gewesen.

Bereits in Stuttgart brachte Pierre Maury, der Sprecher der französischen Protestanten, den Dank der ökumenischen Delegation zum Ausdruck: „... Es kann Ihnen nicht leicht gefallen sein, dieses Wort zu sprechen. Nur in Jesus Christus können Sie dazu frei gemacht worden sein ... Dieses Euer Wort nun hilft uns zu der wahren Gerechtigkeit auch Deutschland gegenüber. Sie haben uns geholfen, Ihnen zu helfen ... In der französischen Kirche wird dieses Wort ein hilfreicher Ruf zu christlichem Leben für Frankreich selber sein ..."[30]

George Bell, der anglikanische Bischof von Chichester und Freund Dietrich Bonhoeffers, würdigte in seiner Schlußansprache vor allem den Kampf der Bekennenden Kirche: „... Letzten Endes aber können wir in den anderen Kirchen von Eurer Religion lernen, von Eurem Zeugnis und Eurem Bekenntnis, vom Gehorsam gegenüber dem Wort Gottes, von der Bruderschaft der Kirchenglieder in dem großen Kampf gegen die Abgötterei jeder Art und gegen Verweltlichung und Eigennutz."[31] In Maurys und Bells Äußerungen ist nichts von irgendeinem Pharisäertum zu verspüren, im Gegenteil: sie sprechen ihrerseits als Brüder zu Brüdern.

Wie haben sich nun die anderen Kirchen der ökumenischen Gemeinschaft zur Stuttgarter Erklärung geäußert?

1. *Der französische Protestantismus*

Visser 't Hooft und Maury nahmen wenige Tage nach der Stuttgarter Begegnung an der sechsten allgemeinen Versammlung des französischen Protestantismus vom 23. bis 29. Oktober 1945 in Nîmes teil. Die Stellungnahme dieser Versammlung zur Stuttgarter Erklärung ist die erste offizielle Antwort aus der Ökumene, die bereits nach zehn Tagen gegeben wurde. Sie besteht aus einem einzigen Satz, in drei Sequenzen gegliedert: Der französische Protestantismus nimmt „vor Gott und in Demut" Kenntnis von der Erklärung, freut sich über die Wiederaufnahme normaler Beziehungen „in einem wechselseitigen Ernst und auf der Grundlage eines gemeinsamen Glaubens" und hofft auf Zusammenarbeit der Kirchen unter den Völkern.[32] Gewiß ist diese erste Antwort auf Stuttgart knapp und nüchtern gehalten; wenn man aber bedenkt, daß die französische Bevölkerung bereits seit 1940 unter deutscher Besatzung zu leiden hatte, dann ist es eher erstaunlich, daß nur ein knappes halbes Jahr nach Kriegsende die Wiederaufnahme normaler kirchlicher Beziehungen mit Freude festgestellt wird.

2. *Der Erzbischof von Canterbury*

Der Primas der anglikanischen Kirchengemeinschaft nahm überraschend regen Anteil an dem Geschehen in Deutschland und besonders in der evangelischen Kirche nach dem Krieg. George Bell überbrachte bereits in Stuttgart außer Botschaften von englischen Freikirchen und dem britischen Kirchenrat auch einen persönlichen Brief von Erzbischof Fisher an Bischof Wurm, in dem dieser seine Anteilnahme sowohl an der „Entwicklung Ihres kirchlichen Lebens" als auch an der „bitteren materiellen Not" (der Deutschen) zum Ausdruck brachte.[33] Ende November richtete der Erzbischof eine Botschaft „an das deutsche Volk", in der er auf die Bedeutung des christlichen Glaubens für die Zukunft der Völker besonderes Gewicht legte.[34] Schließlich ging er in seinem Schreiben an Bischof Wurm vom 13. Februar 1946 ausdrücklich auf die Stuttgarter Erklärung ein: „Da drängt es mich, Ihnen im Namen der Kirche von England meine hohe Wertschätzung des daraus sprechenden unerschrockenen christlichen Geistes zum Ausdruck zu bringen ... Nie ist die Zusammenarbeit der Christen aller Bekenntnisse nötiger gewesen als heute ... Alle haben wir gesündigt und versäumt, Gott die Ehre zu geben."[35]

Wie die von Bischof Bell überbrachten Botschaften zu erkennen geben, hatten der Erzbischof von Canterbury und andere Repräsentanten englischer Kirchen noch *vor* Abgabe der Stuttgarter Erklärung ihre erste Initiative zur Kontaktaufnahme mit den Christen in Deutschland ergriffen. Daß der Rat der EKD dieses ungewöhnliche Vorgehen zu würdigen wußte, geht aus der Antwort von Bischof Wurm hervor: „Daß die Evangelische Kirche in Deutschland solche Zeichen der Anteilnahme und solche Beweise brüderlicher Gesinnung von seiten der Christenheit im Ausland empfängt, bedeutet eine große Stärkung auf dem schweren Weg, den wir zu gehen haben ... Es ist vielleicht das erste Mal in der Geschichte, daß der erste Geistliche Seines Volkes nach errungenem Sieg das überwundene Volk brüderlich anredet."[36]

3. *Das Hilfswerk der amerikanischen Quäker*

Die bis dahin in Deutschland wenig bekannten und auch nicht sonderlich geschätzten Quäker in den Vereinigten Staaten wandten sich Ende 1945 u.a. mit folgenden Worten an ihre „Freunde in Deutschland": „... Vor allem wollen wir Euch sagen, wie schwer auf uns das Gefühl unseres eigenen Anteils an der gemeinsamen Schuld lastet, das wir Menschen in diesen letzten Jahren angehäuft haben. Wir wissen, daß wir alle Mitglieder einer sozialen Ordnung sind, die die Grundlehren Jesu in Praxis verleugnet ... Wir kommen zu Euch in dem Bewußtsein, daß unsere Mitschuld uns zum Mitleiden verpflichtet, und daß wir nur durch dieses Mitleiden in der Lage sein werden, Euch zu helfen."[37] Wie aus diesen Worten Taten, aus der Mitschuld Mitleiden und aus dem Mitleiden Mithelfen wurde, haben die nordamerikanischen Quäker mit ihren Aktionen „Care-Pakete für Berliner" und „Nahrung für Kinder", der berühmten Quäkerspeisung,[38] in höchst eindrucksvoller Weise bewiesen. Dadurch haben die meisten evangelischen Christen in Deutschland die Tatkraft der Quäker erstmals kennen und schätzen gelernt.

4. *Der Exekutivausschuß des Bruderrates der Kirchen Christi in Amerika*

Der Vorläufer des heutigen National Council of the Churches of Christ in the USA (NCCC/USA), in dem sich die verschiedenen amerikanischen Denominationen zu vereinen begannen, verabschiedete am 15. Januar 1946 eine Stellungnahme, in der es u.a. heißt: „Wir nehmen die Botschaft von unseren deutschen Mitchristen sowohl mit Demut wie mit Dankbarkeit auf ... Wir bekennen mit Reue, daß wir als Volk darin versagt haben,

unseren vollen Anteil an der Aufgabe zu übernehmen, eine internationale Ordnung der Gerechtigkeit aufzubauen. Wir erkennen auch den Mangel unserer Kirchen in der Nichtausübung eines stärkeren christlichen Einflusses auf das Leben unseres Volkes und der Welt ... Wir freuen uns an dem Geiste ökumenisch-christlicher Bruderschaft und vereinigen uns mit der Kirche in Deutschland im Gebet um die Führung des Heiligen Geistes, da wir gemeinsam in die Zukunft gehen."[39] Also nicht nur die *eine* Denomination der Quäker, sondern alle damals bereits zusammengeschlossenen Kirchen in den Vereinigten Staaten bekannten als Antwort auf Stuttgart öffentlich „mit Reue" ihr eigenes Versagen. Das gibt dieser Erklärung ihr besonderes Gewicht.

5. *Die Generalsynode der Niederländischen Reformierten Kirche*

Die am 9. März 1946 verabschiedete Stellungnahme der Niederländisch-Reformierten Kirche ist nicht nur die ausführlichste, sondern auch die tiefgreifendste ökumenische Antwort auf die Stuttgarter Erklärung. Sie beginnt „mit großer Dankbarkeit" für dieses Wort: „Das war eine erlösende, christliche Tat, die die Bewegung innerhalb der Ökumene als eine lebendige Wirklichkeit herbeigeführt hat. Es war ein Beweis der Kraft Christi in denen, die an ihn glauben." Dann wird an das „unsägliche Leid" erinnert, das „der Krieg, die Besatzung und die Vergewaltigungen" des Nationalsozialismus über Holland gebracht haben „und noch viel mehr Leid über das Volk Israel, aus dem unser Heiland geboren wurde".

In der Mitte der holländischen Stellungnahme steht ein eigenes Schuldbekenntnis, verbunden mit einem Dank an die Bekennende Kirche: „Obgleich wir uns nicht ganz klar darüber sind, ob das deutsche Kirchenvolk als Ganzes sich hinter diese Erklärung stellen würde, ist es uns ein Bedürfnis auszusprechen, daß wir in Holland die Kriegszeit wesentlich als eine Heimsuchung unseres Volkes, als Gottes Gericht über unser Volk und unsere Kirche erlebt haben. Bedeutete sie nicht ein Gericht über die Blindheit der Kirche für ihren göttlichen Auftrag? ... Aufrichtig bekennen wir vor Gott und der Welt, daß wir in diesem Kampf (gegen den Nationalsozialismus) nicht treu, leidenswillig und tapfer genug gewesen sind. Aber wir danken ihm für seine Gnade, daß er uns den eigentlichen Sinn des Bekennertums wieder neu erschlossen hat. Es ist uns eine freudige Pflicht der Dankbarkeit auszusprechen, daß die Bekennende Kirche in Deutschland in einer entscheidungsschweren Zeit als ein Werkzeug Gottes dazu gedient hat, unsere Augen für diesen tieferen Sinn wieder zu öffnen."

Abschließend erklärt die Generalsynode ihre Bereitschaft, „in dem Gehorsam des Glaubens mit der EKD einen Weg ... zu suchen ..., damit wir gemeinsam der Sache Jesu Christi unmißverständlich und opferfreudig dienen ..., um auf diesem Weg das ‚Wort der Versöhnung' an die Welt auszurichten."[40]

Vergleicht man die nationale Zusammensetzung der ökumenischen Delegation von Stuttgart mit den Ländern, aus denen offizielle kirchliche Antworten auf die Stuttgarter Erklärung eintrafen, so fällt auf, daß nur vom Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund keine öffentliche Stellungnahme abgegeben worden ist. Das ist um so erstaunlicher, als nicht nur das Zentrum des vorläufigen Ökumenischen Rates seit 1938 in der Schweiz beheimatet war, sondern mit Visser 't Hooft, Barth und Koechlin drei führende Theologen und ökumenisch engagierte Kirchenmänner zu dieser Zeit schon seit vielen Jahren in der Schweiz in öffentlicher Verantwortung standen.[41]

Wichtiger aber ist die Feststellung, daß bereits im Verlauf des ersten Nachkriegsjahres aus den Ländern aller drei westlichen Siegermächte öffentliche versöhnende Botschaften von Kirchen an die Christen und Kirchen im besiegten Deutschland gesandt worden sind. Das macht den Unterschied zur zwischenkirchlichen Lage nach dem Ersten Weltkrieg deutlich und zeigt, daß Christen aus der Ökumene die ersten gewesen sind, die ihren Schwestern und Brüdern des Landes, unter dessen Aggressionen sie selber schwer gelitten hatten, die Hand zur Versöhnung gereicht haben.

Man kann Geist und Inhalt der ökumenischen Antworten auf die Stuttgarter Erklärung unter sieben Gesichtspunkten zusammenfassen:

1. Die Stuttgarter Erklärung ist nicht pharisäerhaft, selbstgerecht oder rechthaberisch entgegengenommen, sondern mit Respekt, Demut, Erleichterung und Dankbarkeit aufgenommen worden.

2. Sie ist nicht als eine politische Stellungnahme mißverstanden, sondern als eine aus dem Geist Christi geborene ökumenische Erklärung verstanden worden.

3. Die schweren Leiden, die den besetzten Ländern von Deutschen zugefügt worden sind, werden nicht verschwiegen.

4. Die ökumenische Verbundenheit in Christus, in einem Glauben und einer Christenheit wird den nationalen Trennungen übergeordnet.

5. Der Kampf der Bekennenden Kirche gegen den Nationalsozialismus wird als vorbildlich und wegweisend für die Zukunft der ökumenischen Christenheit gewürdigt.

6. Das Schuldbekenntnis von Stuttgart wird mit Bekenntnissen zur eigenen Schuld erwidert.

7. Die Selbstverpflichtung von Stuttgart zu einem neuen Anfang wird mit der Bereitschaft zur Zusammenarbeit für glaubwürdige Erneuerung der Kirchen im Dienst an der geschundenen Menschheit beantwortet.

Teil 2 folgt in Heft 1/1986.

ANMERKUNGEN

Gern entspreche ich der Bitte der Schriftleitung, eine Übersicht über die im Archiv des Ökumenischen Rates befindlichen Dokumente zur Stuttgarter Erklärung anzufügen. Das Inhaltsverzeichnis des Ordners „The Stuttgarter Declaration of 1945 and its Consequences" (in Box 284 [43] (1)) benennt insgesamt 42 Titel. Dabei handelt es sich – zusammengefaßt – um folgende Dokumente:

1. Korrespondenz, u.a. mit Hans Asmussen (1942 und 1947);
2. Notizen vom vorbereitenden Treffen der ökumenischen Delegation am 15. Oktober 1945 in Baden-Baden;
3. Handschriftliche Notizen von Dr. Visser 't Hooft, die er sich während der Gespräche in Stuttgart vom 17. bis 19. Oktober 1945 auf kleinen Karteikarten gemacht hat;
4. a) Berichte über die Stuttgarter Begegnungen, von Dr. Visser 't Hooft vom 23. Oktober 1945 und Bischof George Bell vom 1. November 1945;
   b) Protokoll der Gespräche, aus der Kanzlei der EKD vom 25. Oktober 1945;
5. Ausländische Berichte über die Aufnahme der Stuttgarter Erklärung in Deutschland (u.a. von Stewart Herman vom 14. Dezember 1945);
6. Erläuterungen zur Stuttgarter Erklärung in Briefen und Vorträgen u.a. von Hans Asmussen, Martin Niemöller, Heinrich Vogel;
7. Anderweitige Dokumente aus deutschen Landeskirchen, u.a. zum Bußtag 1945.

Außerdem enthält die Box 284 (43) (1) Unterlagen zu folgenden Themen:
Gemeindeaufbau 1938–1945; Denacification 1945–1948; Questions of war-guilt 1944–1946; Prisoners of war 1945–1950; Denkschrift über die Kriegsverbrecherprozesse in Nürnberg und Dachau, 1948.

In der Box 284 (43) (2) befinden sich allgemeine Berichte und Briefe über die Lage in Deutschland von 1935 bis 1945. Die Sammlung aus dem Jahr 1945 enthält u.a. die überarbeitete Fassung vom März 1945 der Denkschrift von Dr. Visser 't Hooft: „The Place of the German Church in post-war Reconstruction". Sie wurde damals mit dem Vermerk „very confidential" versehen, nach Kriegsende aber am 11. Juni 1945 veröffentlicht (Christianity and Crisis, Vol. 5, No. 12, S. 4–7). Ferner befindet sich dort auch ein vertraulicher Bericht von Stewart Herman vom September 1945 über die allgemeine Lage der deutschen Kirchen (General German Church Situation), in dem er u.a. seine Eindrücke von der Konferenz in Treysa niedergelegt hat.

1 Vgl. Faith and Order Series No. 1910, 4.
2 G.S.I, München 1958, 254f, 257, 260.
3 Ethik, München ^{5}1961, 47f.
4 Bonhoeffer schreibt diese Ausführungen durchweg im Indikativ, nicht im Jussiv oder gar Imperativ.
5 A.a.O. 49ff.
6 A.a.O. 51.
7 Zuerst veröffentlicht in: Das Zeugnis eines Boten. Zum Gedächtnis von Dietrich Bonhoeffer; hg. von der Ökumenischen Kommission für die Pastoration der Kriegsgefan-

genen, Genf 1945, (37ff) 40f; wieder abgedruckt in: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, München 1977, 386f.

[8] Damals,1941, so berichtet Visser 't Hooft, habe Bonhoeffer ihn mit den Worten begrüßt: „Nun, es ist aus, nicht wahr? Ich meine, daß wir beim Anfang vom Ende stehen. Denn da kommt Hitler niemals mehr heraus." Auf die Frage: „Wofür beten Sie eigentlich in der heutigen Lage?", habe Bonhoeffer geantwortet: „Wenn Sie es wissen wollen, ich bete für die Niederlage meines Landes; denn ich glaube, daß das die einzige Möglichkeit ist, um für das ganze Leiden zu bezahlen, das mein Land in der Welt verursacht hat." In: Das Zeugnis eines Boten, a.a.O. 7.

[9] In: Die Schuld der Kirche. Dokumente und Reflexionen zur Stuttgarter Schulderklärung vom 18./19. Oktober 1945, hg. von M. Greschat, München 1982, 29f.

[10] Bonhoeffer ist am 9. April 1945 im Konzentrationslager Flossenbürg ermordet worden.

[11] „Nächtliche Stimmen in Tegel", wie mir Visser 't Hooft sagte.

[12] Zit. in: G. Besier/G. Sauter, Wie Christen ihre Schuld bekennen. Die Stuttgarter Erklärung 1945, Göttingen 1985, 24; vgl. auch Visser 't Hoofts eigenen Bericht über Vorgeschichte und Begegnung in Stuttgart vom 23. Oktober 1945: Not Strangers, but Brethren! Report on the Visit of the World Council Delegation to Germany, October 1945, New York o. J., 11 S.; und in: Die Welt war meine Gemeinde, Stuttgart 1972, 228ff.

[13] Zit. in: Greschat, a.a.O. 25f.

[14] A.a.O. 30.

[15] Zit. in: A. Boyens, Kirchenkampf und Ökumene 1939–1945. Darstellung und Dokumentation unter besonderer Berücksichtigung der Quellen des Ökumenischen Rates der Kirchen, München 1973, 275.

[16] M. Greschat, Im Zeichen der Schuld. 40 Jahre Stuttgarter Schuldbekenntnis. Eine Dokumentation, Neukirchen-Vluyn 1985, 11.

[17] Damals erging vom Sekretariat der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung am 20. Januar 1920 eine offizielle Einladung an den Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß zur Teilnahme an einer Vorkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, die vom 12. bis 20.August 1920 in Genf stattfand. Sie wurde vom Kirchenausschuß Ende Januar abgelehnt. Auch ein persönliches Schreiben des verantwortlichen Sekretärs R. H. Gardiner vom 24. April 1920 an den Präsidenten des Kirchenausschusses, in dem er die deutschen Bedenken zu zerstreuen suchte, änderte die ablehnende deutsche Haltung nicht. Die offizielle Ablehnung vom 10. Juni 1920 „wurde ausführlich damit begründet, daß angesichts der Lage des deutschen Volkes ‚eine Zusammenkunft mit Vertretern der Kirchengemeinschaften der feindlichen Länder für das evangelische Deutschland mit dem Gebot christlicher Wahrhaftigkeit nicht vereinbar sein würde'." In: H. Sasse, Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfasssung. Deutscher amtlicher Bericht über die Weltkirchenkonferenz zu Lausanne 3. bis 21. August 1927, Berlin 1929, 41f.

[18] Zit. bei M. Greschat, a.a.O. 29.

[19] In: G. Besier/G. Sauter, a.a.O. 24; zur ÖRK-Delegation vgl. A. Boyens, a.a.O. 267f.

[20] Zu ihren Mitgliedern vgl. A. Boyens, a.a.O. 277f.; G. Besier/G. Sauter, a.a.O. 27; M. Greschat (Anm. 16), a.a.O. 9.

[21] Zit. bei M. Greschat (Anm. 9), a.a.O. 95f.

[22] „Bonhoeffers Stimme war eine erste Stimme" aus der Bekennenden Kirche. „Wir sind dankbar für die Männer, die in gefährlichsten Situationen die Verbindung aufrecht erhalten haben. Bonhoeffer hat nicht zuletzt dadurch den Tod gefunden". Zit. bei M. Greschat, a.a.O. 96; vgl. auch: Not Strangers, but Brethren, a.a.O. 5.

[23] Auf meine Frage, was für ihn nach 40 Jahren von der Stuttgarter Begegnung am stärksten in Erinnerung geblieben sei, antwortete Visser 't Hooft ohne Zögern: „Die Predigt, die Niemöller am Vorabend in der Markuskirche gehalten hat. Ich flüsterte während seiner Predigt Koechlin zu, der neben mir saß: ‚Der sagt alles, was wir nötig haben.' Von da an wußte ich, daß die Begegnung gut gehen würde." Niemöllers Predigt ist abgedruckt in:

G. Besier / G. Sauter, a.a.O. 145ff.

[24] Alle Zitate bei M. Greschat, a.a.O. 97ff.

[25] Zit. bei M. Greschat, a.a.O. 100. Die Anfrage war bereits Ende 1938 ergangen, aber bis zur Stuttgarter Begegnung nicht beantwortet worden.

[26] S.o. Anm. 3.

[27] Sie entsprechen m.E. dem, was Bonhoeffer zusammenfassend über das Schuldbekenntnis der Kirche schreibt: „Die Kirche bekennt sich schuldig aller zehn Gebote, sie bekennt darin ihren Abfall von Christus." In: Ethik, a.a.O. 51.

[28] Das Stichwort „neuer Anfang" begegnet dreimal: Jeweils zu Beginn von Absatz 3, 4 und 6. Es ist m.E. weder formal noch inhaltlich gerechtfertigt, die Stuttgarter Erklärung auf ein „Schuldbekenntnis" zu reduzieren, so wesentlich die entsprechenden Aussagen von Absatz 2 unzweifelhaft sind. Eher könnte man m.E. von einer Erklärung zu Schuld und Erneuerung der Kirche sprechen.

[29] Vgl. dazu meinen Aufsatz : Ein Ruf nach vorwärts. Die Barmer Theologische Erklärung im ökumenischen Gespräch, ÖR, 3 / 1984, 383, 391. Vgl. auch Bonhoeffers Grundthese in seinem Buch „Nachfolge": „Nur der Glaubende ist gehorsam und nur der Gehorsame glaubt", München 1958, 19.

[30] Zit. in M. Greschat, a.a.O. 103.

[31] A.a.O. 104f. Bell schrieb später an seine Freunde in der EKD: „Die Gerechtigkeit und der Glaube an Gott und die Hoffnung auf die Zukunft erfordern, daß wir Nicht-Deutschen in dieser gemeinsamen Katastrophe ebenfalls unsere eigene Schuld bekennen." Er hat im April 1947 in seinem „Ruf an die Kirchen" zur Teilnahme an der Gründungsvollversammlung des Ökumenischen Rates bekannt, daß „es den Kirchen nicht gelungen ist, der Unordnung der Welt zu wehren ..., weil wir selber an dieser Unordnung der Welt teilhaben". Zit. bei A. Boyens, a.a.O. 282f., 289.

[32] Zit. bei M. Greschat, a.a.O. 304.

[33] A.a.O. 104.

[34] A.a.O. 126f.

[35] A.a.O. 307.

[36] A.a.O. 128f.

[37] A.a.O. 304.

[38] 1949 begann mein nachmittäglicher Schulunterricht in Düsseldorf mit der Quäkerspeisung: meine erste ökumenische Erfahrung ging durch den Magen.

[39] A.a.O. 305.

[40] A.a.O. 305f.

[41] Ich beschränke mich darauf, diesen auffallenden Tatbestand festzustellen. Es ist aber eine nicht unwichtige Aufgabe, der Frage nachzugehen, warum der Schweizerische Evangelische Kirchenbund trotz der aktiven Beteiligung seines damaligen Präsidenten an dem Besuch und seiner Worte in Stuttgart (a.a.O. 99f.) zur Stuttgarter Erklärung öffentlich nicht Stellung genommen hat. Daß die skandinavischen Kirchen m.W. ebenfalls öffentlich nicht auf die Stuttgarter Erklärung reagiert haben, mag damit zusammenhängen, daß in der ökumenischen Delegation kein Repräsentant der skandinavischen Kirchen vertreten war. Von den überwiegend orthodoxen Kirchen der osteuropäischen Länder konnte damals noch keine Antwort erwartet werden.

Bericht des Generalsekretärs Emilio Castro vor dem Zentralausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen

Buenos Aires, Argentinien, 28. Juli bis 8. August 1985

Diesen ersten Bericht an den Zentralausschuß möchte ich unter das Andenken meines Vorgängers Dr. Willem A. Visser 't Hooft stellen. Wir sind noch tief bewegt davon, daß er uns verlassen hat, und gleichzeitig danken wir Gott für den Dienst, den er der ökumenischen Bewegung erwiesen hat. Gott möge die prophetische Gabe, mit der er sein Amt wahrgenommen hat, auch uns zuteil werden lassen und uns in der gleichen Berufung zum Dienst, in der gleichen klaren Erkenntnis des Weges zur Einheit der Kirche bewahren. Wir müssen noch zeitlich Abstand gewinnen, um das Wirken von Dr. Visser 't Hooft ermessen zu können. Zu gegebener Zeit werden dieser Zentralausschuß und der Ökumenische Rat das Andenken unseres Bruders gebührend würdigen. Wir nehmen seine Gabe auf und machen uns auf den Weg. Wenn wir seine Botschaft für die ökumenische Bewegung heute formulieren sollten, ließe sie sich in wenigen Worten wie folgt zusammenfassen: Jesus Christus muß die Mitte unseres Denkens und Handelns bleiben; wir müssen unseren Weg bis zur vollständigen sichtbaren Einheit der Kirche fortsetzen; das Gestern darf nicht verklärt werden, sondern wir müssen seine Inspiration und seinen Auftrag aufgreifen.

Ich maße mir nicht an, mit diesem Bericht die Situation der ökumenischen Bewegung umfassend zu analysieren; ich möchte vielmehr einige wesentliche Punkte für unsere Überlegungen und für die Arbeit unseres Zentralausschusses herausgreifen, damit sich eine Debatte entfalten kann, die unseren künftigen Weg erhellen soll.

Die Reise zur Einheit

Das Schiff ist ein zutreffendes Symbol für den Ökumenischen Rat der Kirchen im besonderen und die ökumenische Bewegung allgemein. Wir segeln in tobenden Gewässern, haben uns gegen alle denkbaren Stürme zu behaupten und versuchen, Kurs zu halten. Unser Problem besteht anscheinend darin, daß wir uns in dem Schiff eingerichtet haben, daß uns das Segeln Spaß macht! Wir wissen schon, wie wir Hindernisse umschiffen können, wie wir uns in kritischen Situationen zurechtfinden. Uns fehlt das Verlangen anzukommen, die Leidenschaft, den Hafen, das Ziel der Einheit, zu erreichen. Dr. Visser 't Hooft mahnt uns in einer seiner letzten, noch unveröffentlichten Schriften, nach vorn zu blicken und Bilanz aus dem Weg zu ziehen, den die ökumenische Bewegung bisher zurückgelegt hat. Es könnte so scheinen, als hindere uns die Freude am Beisammensein daran, auf dem Weg zur Einheit weiterzukommen! Gewiß, wir verfolgen letztlich ein eschatologisches Ziel: nicht weniger als das Kommen des Gottesreiches, die Zusammenfassung aller Dinge

in Jesus Christus. Es ist aber auch richtig, daß die Kirche jahrhundertelang eins war und daß unsere heutige Zerrissenheit nicht als unabänderliches Schicksal hingenommen werden darf. Vielmehr muß Jesu Gebet der Stachel sein, der uns ständig anspornt, alle Elemente der Spaltung zu überwinden. Die Einheit ist Gottes Geschenk an die Kirche, sie ist aber zugleich unsere Opfergabe, die wir in unseren Bemühungen und Hoffnungen darbringen, auf daß der Vater sie als Antwort auf die Bitte seines Sohnes gebrauchen möge. Ich möchte meine Sorgen in folgende Worte fassen: Wir sind in der ökumenischen Bewegung auf dem Wege zur Einheit der Kirche auf vielen Gebieten und in vielen Richtungen vorangekommen. Es mangelt uns indessen an dem Willen, diese Fortschritte in konkrete kirchliche Beschlüsse und sichtbare Aussagen über die Einheit umzusetzen.

Lassen Sie uns einige Zeichen des Fortschreitens auf diesem Wege aufspüren und die Frage nach ihren Konsequenzen offen lassen.

a) Wahrhafte Einheit ist dort, wo sie sich im Wachsen in der Wahrheit, im Geist und in jeder einzelnen unserer Kirchen niederschlägt. Wenn wir in Gott wachsen, wachsen wir notwendigerweise aufeinander zu. Einheit ist im eigentlichen Sinne Hinwendung zum Herrn der Kirche. Natürlich müssen wir Vergleiche anstellen, Verhandlungen führen, miteinander reden; letzten Endes jedoch entspringt wahre Einheit aus unserer Einheit im Geist, im Gebet, in der Liturgie, in der Gegenwart Gottes. Wenn wir Jesu Gebet in Joh 17,21 ernst nehmen, werden wir begreifen, daß die Einheit, um die Jesus betet, ein Abbild der Einheit ist, die schon in der Trinität zwischen dem Vater und dem Sohn Wirklichkeit ist. Sie ist Einheit in der Gemeinschaft, die zugleich die Verschiedenheit bewahrt. Wenn wir nach Begriffen suchen, mit denen wir die Einheit, nach der wir streben, beschreiben können, dann sprechen wir nicht von Wiedervereinigung oder Rückkehr, sondern von Vertiefung, von Bestätigung unserer Einheit in der Anbetung der Trinität. Wir gehören zueinander, wenn wir alle dem dreieinigen Gott angehören. Einheit wird in dem Maße sichtbar, in dem wir auf dem Wege zu gemeinsamer Anbetung und zu einem gemeinsamen Aussprechen unseres Glaubens vorankommen. In der ökumenischen Bewegung und im Ökumenischen Rat sind wir in dieser Dimension des Grundes unserer christlichen Existenz, unserer Spiritualität, vorangekommen, aber wir sind uns noch nicht in vollem Umfang bewußt geworden, was das für die Kirche bedeutet.

Wir sind viel stärker geistlich miteinander verbunden, als wir sehen, anerkennen und aussprechen. Während unserer Tagungen feiern wir Gottesdienste unterschiedlicher Tradition; wir bedienen uns der Gaben ganz verschiedener Traditionen. Wenn uns auch das Bewußtsein unserer kirchlichen Identität daran hindert, den Gottesdienst unserer Brüder und Schwestern anderen Bekenntnisses uneingeschränkt mitzuvollziehen, so können wir doch den Heiligen Geist nicht daran hindern, von uns Besitz zu ergreifen; wir können nicht verhindern, daß ein Amen oder ein Kreuzeszeichen spontan als Antwort auf das aus uns hervorbricht, was wir als vollgültige liturgische Feier erleben, auch wenn sie von unserem besonderen theologischen Standpunkt aus eine solche Bewertung nicht verdient.

Vor einigen Tagen war ich in Seoul in Südkorea und habe dort anläßlich der Vollversammlung der Asiatischen Christlichen Konferenz an einer Zusammenkunft von Kirchen teilgenommen. An einer bestimmten Stelle des Gottesdienstes, an der wir zum Gebet eingeladen wurden, stimmte hinter mir ein Chor, von dem ich später erfuhr, daß es Presbyterianer waren, mit herrlichen Stimmen das „Kyrie eleison"

und das „Agios o Theos" an. Das versetzte mich nicht nur in unsere Gottesdienste in Vancouver zurück, sondern auch in meine Gottesdienste mit den Brüdern und Schwestern der Kirchen in Bulgarien, Griechenland, in der Sowjetunion, in Rumänien usw. Am anderen Ende der Welt also, weit weg von der dogmatischen Auseinandersetzung über die Kirche, mit geringen Kenntnissen von der historischen Dimension der Orthodoxie, war die geistliche orthodoxe Dimension, ihr lebendiger Beitrag zur ökumenischen Bewegung und zur universalen Kirche gegenwärtig und wirksam und trug dazu bei, ein Bewußtsein zu schaffen, das alle Formen des Provinzialismus überwindet. Dieser Chor von jungen Koreanern bringt es fertig, Woche für Woche eine Spiritualität aus einer fernen Welt zu vermitteln, als wäre sie die eigene. Er vermittelt uns die Einheit der Kirche als Realität, die wir begrifflich zu fassen erst noch lernen müssen, die wir jedoch geistlich, existentiell, die wir als das Wunder, das wir Kirche Jesu Christi nennen, nicht leugnen können.

Lassen Sie mich das gleiche Phänomen des geistlichen Fortschreitens auf dem Wege zur Einheit noch an einem anderen, an einem persönlichen Beispiel deutlich machen. Vor einigen Wochen hatte ich die Ehre, den Kirchen in Bulgarien und besonders der Orthodoxen Kirche dieses Landes einen Besuch abzustatten. Ich hatte die Freude, verschiedene Kirchen und Klöster zu besuchen und dort als Glied der gottesdienstlichen Gemeinde – jener Wirklichkeit, die wahrscheinlich noch keinen Niederschlag in unseren Kirchenrechtsbüchern gefunden hat – am Gottesdienst teilzunehmen. Der Heilige Synod der Bulgarischen Orthodoxen Kirche ehrte mich mit dem Orden der Heiligen Kyrill und Method Erster Klasse. Der Orden wurde mir von dem Patriarchen Maxim von Bulgarien in einer schlichten, aber sehr eindrucksvollen Feier verliehen. Es wurde gerade der 1100. Todestag Methods gefeiert; er und sein Bruder Kyrill waren die großen Evangelisten und Missionare unter den Slawen.

Die bulgarische Nation würdigt ebenso wie andere slawische Nationen das Werk dieser Missionare als Beginn ihrer nationalen Kultur. Die christlichen Kirchen dieser Länder führen ihr Entstehen ebenfalls auf die Pionierarbeit dieser Heiligen zurück. Im Rahmen der Feiern zum 1100. Gedenktag ihrer Leistungen und aus tief empfundener Spiritualität und Dankbarkeit für ihr Wirken, die in dem Leben der bulgarischen Kirche deutlich werden, beschloß der Heilige Synod, mir den Orden der Heiligen Kyrill und Method zu verleihen. Was heißt das? Worin liegt die theologische, die spirituelle Bedeutung? Ich kann unter keinen Umständen annehmen, es handelte sich lediglich um eine Geste im Rahmen der Öffentlichkeitsarbeit der Bulgarischen Orthodoxen Kirche. Damit würde ich ihre Freundlichkeit, ihr Verantwortungsgefühl, ihre Mitarbeit in der ökumenischen Bewegung herabwürdigen. In dieser Geste erkenne ich etwas viel Tieferes. Die bulgarische Kirche nimmt mich an, nicht mich als Person, sondern mich als Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, gewissermaßen als Repräsentanten der Oikoumene, als gehörte ich zu der geistlichen Tradition ihrer Kirchenväter. In einem tiefen Sinn wurde ich, wurden wir in die mystische Wirklichkeit der Orthodoxen Kirche hineingenommen. Welche Konsequenzen hat das für mich persönlich und für die Institution des Ökumenischen Rates als Geste der Liebe, der Solidarität und des Annehmens im Blick auf die Kirche?

Unser gemeinsames Gebet, die wechselseitige Durchdringung mit dem Geist in der Liturgie und in der Feier, die sich bereits zwischen uns ereignet hat, erzeugen

einen ethischen und geistlichen Druck, der nach einem entsprechenden theologischen Ausdruck verlangt. Der Ökumenische Rat der Kirchen hat sich bei seiner Vollversammlung in Vancouver und bei der Formulierung seiner Programme zur Suche nach einer Spiritualität für unsere Zeit verpflichtet, die die Spiritualität aller Zeiten ist, nämlich zur Zugehörigkeit zum Leben in der Trinität. Unsere Existenz in Gott schenkt uns tiefgreifende Gemeinschaft, die uns dazu zwingt, einander als Brüder und Schwestern anzuerkennen und uns Fragen zu stellen, denen wir in unserer menschlichen Bequemlichkeit und unter der im Laufe der Geschichte aufgehäuften Last unserer Sünde und vielleicht auch aus persönlicher Trägheit heraus ausgewichen sind. Auf der Suche nach Spiritualität nähern wir uns der Einheit, die der Heilige Geist schafft und die uns dazu treibt, die Konsequenzen für unsere Beziehungen untereinander zu erkennen.

b) Eine zweite Dimension unseres Fortschreitens auf dem Wege zur Einheit wird im Bereich unseres gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Engagements sichtbar. Der Ökumenische Rat der Kirchen hat sich von Anfang an für die Belange der Welt zuständig gefühlt. Der Wiederaufbau Europas, die Spaltung der Welt in antagonistische ideologische Blöcke in der Nachkriegszeit, das Erwachen der Dritten Welt und ihr Streben nach nationaler Unabhängigkeit standen von den ersten Anfängen des Ökumenischen Rates der Kirchen an auf der Tagesordnung. Heute bemühen wir uns darum, die Probleme besser zu verstehen und angemessen darauf zu reagieren. Wenn Vancouver von einer „gegenseitigen Verpflichtung (Bund) für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der ganzen Schöpfung" spricht, dann werden damit unser soziales und politisches Engagement und unsere Solidarität auf eine höchst geistliche und ekklesiologische Ebene gestellt, und wir werden damit gezwungen, nach der grundlegenden Einheit zu fragen, die unsere Haltung trägt und speist. Wenn wir von einem „Bundesschluß" sprechen, dann bedienen wir uns hier eines spezifisch biblischen Ausdrucks, der auf den Bund Gottes mit seinem Volk, auf eine ganze Reihe von Geboten verweist, die das Zusammenleben der Gemeinschaft des Volkes Israel in Frieden und Gerechtigkeit garantieren sollten.

Als sich die Delegationen der Vereinigten Staaten und Mittelamerikas in einer schlichten Feier auf dem Gelände der Universität in Vancouver zu einem ökumenischen Bund für das Leben in dieser Region verpflichteten, gelobten sie sich nicht nur gegenseitige Unterstützung, sondern sie trugen die Verbindlichkeit ihrer gegenseitigen Verpflichtung vor Gott und riefen die ganze Gemeinschaft der weltweiten Christenheit zu Zeugen an, und dabei warfen sie zugleich ihre eigene kirchliche Existenz in die Waagschale. Sie verpflichteten sich als Kirche, als Volk Gottes, zur Treue zum Herrn des Bundes, das fest zusammensteht und alle Mächte herausfordert, die diese Solidarität der Liebe zerstören wollen. Das Wort „Bund" gewinnt hier eine existentielle Dimension, die die Freiheit, ja sogar das Leben der Kirche aufs Spiel setzt, die aber auch die Konsequenzen ins Auge faßt, die aus dem Wissen um die Verantwortung gegenüber dem Herrn des Bundes entspringen. Der biblische Bund ist die Bejahung einer unerschütterlichen Gnade, ist der Bund mit Gott, in dem wir unauflöslich als Glieder seines Volkes miteinander verbunden sind.

Das derzeit laufende Studien- und Aktionsprogramm des Rates für „Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Ganzheit der Schöpfung" soll unsere kirchliche Existenz in tieferem Sinne zum Ausdruck bringen. Wenn es sich von unserer

früheren Studie zum Thema „Auf dem Wege zu einer gerechten, partizipatorischen und überlebensfähigen Gesellschaft" unterscheidet, dann in dem Sinne, daß der Schwerpunkt der neuen Studie auf der Verantwortung der Christen, auf unserer Berufung und auf dem Willen liegt, unsere Kräfte zu vereinen, als Kirchen uneingeschränkt zusammenzuarbeiten und unsere Zugehörigkeit zu dem Bund mit Gott in unserer Kampfbereitschaft in den grundlegenden Bereichen Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung zum Ausdruck zu bringen. Wir wollen zu dem Glauben zurückfinden, der Gehorsam heißt, d. h. wir wollen zu den Tiefen unserer christlichen Existenz zurückfinden, um uns von daher gemeinsam den großen Spaltungen und Konflikten unserer Welt zu stellen. Wenn wir trotz der ideologischen Spaltungen, die unsere Länder voneinander trennen, beieinander bleiben, wenn wir unseren Weg der Wahrheit weiterhin verkündigen wollen und die Brüder und Schwestern in anderen Teilen der Welt zur Solidarität aufrufen, dann tun wir das in dem Wissen um das „Bündnis", um die Zugehörigkeit zu einer viel tieferen Wirklichkeit als der, die wir mit unseren administrativen Entscheidungen schaffen können. Wenn wir uns gegenseitig als Verbündete Gottes anerkennen, dann kann keine menschliche Macht unsere Solidarität erschüttern. Der Bund für Gerechtigkeit zwingt uns die Frage nach unserem Kirchenverständnis auf. In welcher Hinsicht wird in diesen konkreten Bereichen menschlichen Handelns unsere gemeinsame Zugehörigkeit zu dem einen Volk der Verheißung, zu dem Volk des Bundes, das Gott selbst geschaffen hat, sichtbar, kommt sie zum Tragen? Wenn wir uns verpflichtet haben, gemeinsam nach Gerechtigkeit, Frieden und der Bewahrung der Ganzheit der Schöpfung zu streben, sind wir dann nicht viel stärker miteinander vereint, als wir uns selbst eingestehen? Besteht zwischen uns nicht schon eine viel tiefgreifendere Einheit, als unsere Lehrformeln erkennen lassen? Christen ganz unterschiedlicher Bekenntnisse, die in Konzentrationslagern oder in politischen Gefängnissen waren, haben lebendige, sichtbare Einheit erfahren, die alle konfessionellen Spaltungen überwand. Der Heilige Geist, der über sie kam und sie mit Leben erfüllte, ließ sie die Spaltungen mißachten, die wir im Laufe der Jahrhunderte geschaffen haben. Ist diese Realität der Einheit unter den Bedingungen der Unterdrückung nicht identisch mit der Einheit, die in unserem Widerstand, in unserer Arbeit, in unserem Kampf für eine gerechtere Welt sichtbar wird? Sind wir hier nicht vereint, um einem Ruf zu folgen, der von dem Herrn des Kreuzes und der Auferstehung ausgeht, der uns auffordert, das auch zu erkennen und unsere Zugehörigkeit zu dem einen Herrn mit Freuden zu feiern? Alle Wege, die wir in der ökumenischen Bewegung unter dem Zeichen des Bundes einschlagen, zwingen uns dazu, uns unsere Trennungen bewußt zu machen und uns voller Ungeduld danach zu sehnen, die Trennung zu überwinden.

c) Vielleicht müssen wir uns auf die Arbeit konzentrieren, die in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung getan wird, um uns unsere Einheit bewußt zu machen. Das Streben nach Einheit ist jedoch nicht Monopol von Glauben und Kirchenverfassung. Es ist vielmehr das Kernstück aller Programme des Ökumenischen Rates. Wir müssen in der Einheit in allen ihren Dimensionen wachsen. Selbstverständlich fällt der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in besonderem Maße die Aufgabe zu, dem Bewußtsein dieser Einheit durch den Hinweis auf die großen Lehraussagen über unsere Identität als Christen Ausdruck zu verleihen. Die Anstrengungen, die unternommen worden sind, um die Konvergenzerklärung über

Taufe, Eucharistie und Amt zu formulieren, und der gegenwärtige Rezeptionsprozeß in unseren Kirchen sind die Grundlage dafür, der Einheit, die wir im Heiligen Geist schon besitzen, und der Einheit, die in unserem konkreten christlichen Engagement wächst, mit Kopf und Herz Ausdruck zu verleihen. Welche Bedeutung hat das Bemühen um eine Formulierung unseres apostolischen Glaubens heute? In dem Maße, in dem wir unseren Glauben in Worten bekennen können, die für unsere heutige Situation relevant sind, können wir auch dogmatisch die Tiefe der Einheit deutlich machen, die schon zwischen uns besteht. Meiner Ansicht nach kann dieser Prozeß, in den uns „Glauben und Kirchenverfassung" hineingeführt hat, deutlich machen und macht bereits deutlich, daß *zwischen* den Kirchen vielleicht schon ebensoviel Einheit besteht wie *innerhalb* der einzelnen Kirchen – womöglich sogar noch mehr! Wir alle müssen uns mit den gemeinsamen Erklärungen auseinandersetzen. Die Fragen, die diese Konvergenzerklärungen aufwerfen, sind eine Herausforderung an unser kirchliches Selbstverständnis, sind eine Aufforderung an uns zur Erneuerung. Ich möchte meinen, daß uns dieser zweigleisige Prozeß bessere begriffliche Mittel an die Hand geben wird, der bereits gewonnenen Einheit Ausdruck zu verleihen, und uns in aller Schärfe und Dringlichkeit mit der Frage nach dem kirchlichen Handeln konfrontieren wird, das aus dem Bewußtsein der bereits bestehenden Einheit entspringen muß. In dieser Dimension der expliziten Formulierung gemeinsamer Lehrmeinungen möchte ich zwei weitere Richtungen für unsere Arbeit erwähnen, die die Verheißung größerer Einheit in sich tragen. Ich denke an den vom Zweiten Vatikanischen Konzil geprägten Begriff der „Hierarchie der Wahrheiten". Dieser Begriff besagt, daß es in unseren unterschiedlichen Traditionen Wahrheiten gibt, die dem biblischen Glaubensverständnis entsprechen und von denen wir hoffen, daß sie auch von dem ganzen Leib Christi formuliert, nachvollzogen und bekannt werden können, und daß dieselben Traditionen zugleich andere Dimensionen der Wahrheit enthalten, die als eigenständiger Ausdruck einer andersartigen Geschichte zu verstehen sind und zum gemeinsamen Erbe der Kirche gehören, ohne daß sie ihrer unterschiedlichen Geschichte und ihres anderen Kontextes wegen unbedingt auch von allen anderen Traditionen mit demselben Wahrheitsanspruch bekannt werden müßten. Bemühungen in dieser Richtung – die früheren Aussagen einiger Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates sehr nahekommen, welche die Forderung enthielten, Einheit im Sinne von Anerkennung der Autorität der Bibel und der von den Konzilen der einen Kirche in den ersten Jahrhunderten formulierten dogmatischen Überzeugungen zu definieren – öffnen der Studienarbeit eine breite Straße, auf der viele Erfolge möglich und notwendig sind. Erste Versuche in dieser Richtung sind in einigen Veröffentlichungen auf Widerstand gestoßen; dies ist jedoch ein Weg, dessen Bedeutung nicht außer acht gelassen werden darf. Möglicherweise könnte uns eine gründlichere Beschäftigung mit dem Begriff der „Hierarchie der Wahrheiten" ungeahnte Wege zur Überwindung unserer begrifflichen Schwierigkeiten erschließen.

d) Eine weitere wichtige Dimension der ökumenischen Bewegung bildet die wachsende Zahl bilateraler Gespräche zwischen verschiedenen Konfessionen und Kirchen. Sie sind als Beitrag zu dem weltweiten Wachstum ökumenischen Bewußtseins und zur Vertiefung seiner Teilaspekte zu verstehen. Die bilateralen Gespräche müßten eigentlich in Unionsverhandlungen einmünden, denn sie werden von Delegationen geführt, die von ihren Kirchen zu einem bestimmten Zweck ernannt worden

sind; nämlich zur Vorbereitung der Vereinigung mit einer Schwesterkirche; andererseits ist die übergreifende Arbeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung eine Sache der Theologen, die zwar ihre Kirchen repräsentieren, aber nicht zwangsläufig ihre Vertreter sind. Bei den bilateralen Gesprächen haben wir es mit einer Kombination dieser beiden Aspekte zu tun, nämlich mit professioneller theologischer Arbeit und zugleich mit delegierter kirchlicher Autorität, die verbindlich konkrete Unionsvereinbarungen treffen kann. Man könnte hier von einer sinnvollen Arbeitsteilung sprechen. Der Ökumenische Rat der Kirchen schafft durch seine Programme, insbesondere aber durch die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, das Klima, in dem die Kirchen den Einigungsprozeß vorantreiben können. Alle diese Prozesse – die Rezeption der Lima-Erklärungen, die Formulierung unseres apostolischen Bekenntnisses heute, die Schaffung einer Hierarchie der Wahrheiten oder die Erfolge bilateraler Gespräche – setzen die Existenz und die Funktionstüchtigkeit von Entscheidungsmechanismen innerhalb der Kirchen voraus. Wir müssen bereit sein, auf die eine oder andere Weise tätig zu werden und damit unsere Einheit zu beschäftigen. Es hat den Anschein, als läge noch eine lange Wegstrecke vor uns, bis wir unsere Einheit – ohne Abstriche – dogmatisch formulieren können, aber wir haben immer wieder Erfolge zu verzeichnen, die wir auch wahrnehmen müssen, damit sie uns zum nächsten Schritt auf unserem ökumenischen Weg führen können. So hat allem Anschein nach der Dialog zwischen der Alt-Katholischen Kirche und der Orthodoxen Kirchen seinen Höhepunkt erreicht. Nach etwa zwölf Tagungen und jahrelanger intensiver Arbeit sind praktisch alle Hindernisse beseitigt worden, die der Vereinigung im Wege stehen könnten. Was fehlt noch? Wann wird es zur gegenseitigen Anerkennung und zur vollen Teilhabe am Tisch des Herrn kommen?

Der lateinamerikanische Kontext

Den zweiten Teil meines Berichts möchte ich der Frage widmen, welche Bedeutung es hat, daß unser Zentralausschuß zum ersten Mal auf lateinamerikanischem Boden tagt. Wir müssen uns dabei vergegenwärtigen, daß seit der ersten großen ökumenischen Konferenz dieses Jahrhunderts, der Missionskonferenz in Edinburgh 1910, 75 Jahre vergangen sind. Die Erinnerung daran ist nicht nur wichtig, weil Edinburgh verschiedene Strömungen auslöste, die später eine wichtige Rolle in der ökumenischen Bewegung spielen sollten, sondern auch aufgrund einer Tatsache, die vielleicht situationsbedingt war, der aber heute symbolische Bedeutung zukommt: die evangelische Delegation Lateinamerikas, die nach Edinburgh reiste, wurde zur Konferenz nicht zugelassen, weil man Lateinamerika als ausschließliches Territorium der katholischen Kirche ansah und daher jedes missionarische Engagement anderer Konfessionen der christlichen Kirche als unzulässig betrachtete. Heute macht der Protestantismus in Lateinamerika 8 bis 10 Prozent der Bevölkerung aus. Diese Kirchen sind zum Teil Ergebnis der Einwanderung aus Europa, zum Teil Frucht der Missionsarbeit der nordamerikanischen, britischen und skandinavischen Kirchen, und zum Teil haben sich im Volk ganz spontan autochthone Kirchen entwickelt, die den Pfingstkirchen nahestehen und sich aufgrund der zentralen Bedeutung, die sie der Bibel geben, dem Protestantismus zugehörig fühlen. Diese neue Situation bedeutet wohl, daß der konfessionelle Plura-

lismus nicht nur in Lateinamerika, sondern in der ganzen Welt eine Realität neben ideologischem und politischem Pluralismus ist. Konfessionell einheitliche Gebiete gibt es nicht mehr. Die Kirchen müssen lernen, miteinander auszukommen und sich die Frage zu stellen, wie sie gemeinsam Zeugnis von ihrem Glauben ablegen können, der sie in Jesus Christus vereint. Zwar bereitet das Auftreten von Sekten und Proselytismus in Lateinamerika und in anderen Teilen der Welt nach wie vor Sorge, aber ich glaube, daß wir ohne Furcht, uns zu täuschen, sagen können, daß die Mitgliedskirchen des ÖRK schon seit langem alle Praktiken aufgegeben haben, die man proselytistisch nennen könnte, um sich der Evangelisation in den Teilen der Bevölkerung zu widmen, die in der vorherrschenden Kirche keine geistliche Heimat gefunden haben. Andererseits müssen wir hier wie anderswo der Realität ins Auge schauen: der Proselytismus ist zwar ein bedauerliches, aber insgesamt nicht so sehr ins Gewicht fallendes Phänomen, während Säkularisierung und antireligiöse Ideologien tief ins kollektive Bewußtsein eingedrungen sind und uns alle in unserer missionarischen Aufgabe vor eine große Herausforderung stellen. Wie können wir kreative, sinnvolle Beziehungen und den theologischen Dialog in unserem konfessionellen Pluralismus aufrechterhalten und gleichzeitig ein gemeinsames Zeugnis formulieren?

Ein neues Element, das in Lateinamerika berücksichtigt werden muß, ist, daß die orthodoxen Kirchen ein starkes Bewußtsein ihrer lateinamerikanischen Identität entwickeln. In den Städten gibt es große Gemeinden orthodoxen Ursprungs, die sich nach und nach auf nationaler Ebene organisieren. Die diesjährige Zentralausschußtagung in Buenos Aires hat die reformierten und orthodoxen Kirchen motiviert oder auch positiven Druck auf sie ausgeübt, ihre Zusammenarbeit zu erweitern, und das nicht nur bei den Vorbereitungen für die Tagung des Zentralausschusses, sondern darüber hinaus auch bei der Verkündigung des Evangeliums in Argentinien.

Das Problem der Sekten würde eine gesonderte Untersuchung verdienen, da sich darin ideologische, kulturelle, wirtschaftliche und sogar politische Faktoren vermischen. Was jedoch den eigentlichen Proselytismus anbetrifft, so kann man ihm nur mit Hilfe einer verbesserten katechetischen Unterweisung in den einzelnen Kirchen und mit einer klaren Bekräftigung der Religionsfreiheit als gemeinsamem Wert begegnen.

In Lateinamerika findet ökumenischer Erfahrungsaustausch auf allen Ebenen zwischen den protestantischen und der katholischen Kirche bei gleichzeitig wachsender Beteiligung der orthodoxen statt. Dies ermöglicht eine gegenseitige Bereicherung, die nicht nur für das Leben der Gemeinde, sondern vor allem auch für die Erfüllung ihrer missionarischen Berufung gegenüber den lateinamerikanischen Völkern positiv und stimulierend ist.

Eine zweite Konsequenz unserer Anwesenheit hier in Lateinamerika wird die Begegnung des Zentralausschusses mit der lateinamerikanischen Welt sein, die bereits wichtige Beiträge zur ökumenischen Bewegung geleistet hat, insbesondere in der vorrangigen Option für die Armen in der lateinamerikanischen Seelsorge, die heute in der ökumenischen Bewegung allgemein als einer der grundlegenden Aspekte jeder verantwortlichen Theologie akzeptiert wird. Diese Option für die Armen wurde auf den Bischofskonferenzen der katholischen Kirche in Medellín und Puebla und auf den Tagungen der Lateinamerikanischen Konferenz der Kir-

chen in Oaxtepec/Mexiko und Huampaní/Peru klar zum Ausdruck gebracht. Eine der Ausdrucksformen dieser Priorität für die Armen ist die Befreiungstheologie, die die Ganzheit des Evangeliums betont und alle materiellen und geistlichen Bedürfnisse des Menschen und der Gesellschaft umfaßt. Diese Theologie ist ein grundlegender Beitrag zur Evangelisation auf unserem Kontinent, wo die Jugend vor die Herausforderung gestellt wird, die Relevanz ihres Glaubens für alle Bereiche ihres persönlichen Lebens und des Lebens der Gemeinschaft neu zu prüfen und zu werten; ferner leistet sie einen wichtigen Beitrag zur reichen Vielfalt der *Oikoumene* insgesamt. Es geht nicht darum, die Befreiungstheologie zu sakralisieren, aber wir müssen sie als verantwortliche und ernsthafte Anfrage an unsere theologischen Arbeitsmethoden anerkennen. Die Notwendigkeit, die Bibel im Kontext praktischer Solidarität mit den Armen zu lesen, ist unabhängig von der Situation, in der wir uns befinden, von grundlegender Bedeutung. Das Schlimmste, was wir in anderen Teilen der Welt tun können, wäre, die lateinamerikanische Befreiungstheologie sklavisch nachzuahmen oder aber sie zu einer folkloristischen Erscheinung Lateinamerikas herabzuwürdigen. Was wir tun müssen ist, den Appell, den sie an uns richtet, ernst zu nehmen, unsere eigenen ideologischen Grundlagen zu prüfen und in unserem konkreten Lebenskontext ernsthaft über unsere Verantwortung für den ganzen Menschen in der Perspektive des Reiches Gottes nachzudenken.

Aber Lateinamerika, das diesen theologischen Beitrag zum weltweiten Christentum leistet, kann und muß von den Beiträgen und Erfahrungen anderer Christen in der ganzen Welt lernen. So haben afrikanische Theologen uns zu Recht daran erinnert, daß wir den einheimischen Kulturen Lateinamerikas nicht gerecht geworden sind. Sie haben uns auch daran erinnert, daß unsere theologische Reflexion sich nicht auf soziale Fragen beschränken darf, sondern auch unsere historische Wirklichkeit, unsere Identität als Indio-Volk interpretieren muß, das sich trotz jahrhundertelanger Unterdrückung ein reiches kulturelles Erbe bewahrt hat, ein Erbe, das in den Gemeinschaften der Indios nach wie vor lebendig ist. Gleichzeitig kann die Orthodoxie – mit ihrer ganzheitlichen Theologie, in der im Verlauf von Jahrhunderten der Verfolgung und der Präsenz in Befreiungskämpfen die Nähe von Volk und Kirche gewachsen ist – im Dialog mit den lateinamerikanischen Theologen viel fragen und viel geben. Erlauben Sie mir, an dieser Stelle in meinem eigenen und im Namen der lateinamerikanischen Kirchen der ökumenischen Bewegung insgesamt und dem ÖRK im besonderen unsere Dankbarkeit zu bezeugen – einerseits für die Anregungen, die wir in unserer theologischen Arbeit empfangen, indem die Fragen und Erfahrungen von Christen in anderen Teilen der Welt an uns weitergeleitet werden, und andererseits für die Möglichkeit, im Dialog mit den Kirchen der ganzen Welt unsere Erfahrungen mit der Befreiungstheologie austauschen zu können.

Beziehungen mit der römisch-katholischen Kirche

Drittens. Die Tatsache, daß wir in Lateinamerika zusammenkommen, zwingt uns, die Frage nach unseren Beziehungen mit der römisch-katholischen Kirche zu stellen. Erinnern wir uns daran, daß in diesem Jahr der 20. Jahrestag des Zweiten

Vatikanischen Konzils gefeiert wird und daß Papst Johannes Paul II. für November eine Sondersynode der Bischöfe einberufen hat, um dieses große Ereignis im Leben der katholischen Gemeinschaft zu evaluieren. Obwohl die römisch-katholische Kirche nicht Mitglied des ÖRK ist, haben die Kontakte im Verlauf der letzten Jahre ständig zugenommen. Der Besuch von Papst Johannes Paul II. im Ökumenischen Zentrum letzten Jahres hat es erlaubt, die Fortschritte zu evaluieren, inbesondere in der gemeinsamen Erklärung, in der die Kirchen aufgerufen wurden, zum gemeinsamen Zeugnis unseres Glaubens zu ermutigen, da wir dafür inzwischen über ausreichende Grundlagen verfügen. Gleichzeitig machte dieser Besuch offiziell die Schwierigkeiten deutlich, die auf dem Weg zur Einheit noch vor uns liegen. Es scheint, daß wir uns jetzt nach all den Jahren, in denen wir kleinere Hindernisse aus dem Weg geräumt haben, daran machen müssen, die wirklichen Probleme zu lösen, vor allen Dingen die Probleme im Zusammenhang mit dem Lehramt des Bischofs von Rom und der Autorität, die diesem gemäß der katholischen Doktrin und Praxis zukommt.

Die diesjährige Juli-Ausgabe der Ecumenical Review ist diesem 20. Jahrestag gewidmet. Sie enthält Artikel von unseren Beobachtern am Zweiten Vatikanischen Konzil und bringt eine detaillierte Bewertung dieser großen katholischen Versammlung aus ökumenischer Sicht.

Das Konzil definierte die Kirche als Volk Gottes, und diese Definition stellt einen ausgezeichneten Ausgangspunkt für das ökumenische Gespräch dar. Gleichzeitig ermutigte das II. Vaticanum Studium und Verbreitung der Bibel und förderte das Laienamt sowohl innerhalb der Kirche als auch im Dienst an der Welt. Die Basisgemeinden, die sich in ganz Lateinamerika ausbreiten, sind der beste Ausdruck dieses neuen Bewußtseins, Volk Gottes zu sein. Die Kreativität dieser Gruppen ist das hervorstechende neue Merkmal des Christentums in Lateinamerika und in vielen anderen Teilen der Welt. Das Konzil hat ferner das Kollegialitätsprinzip für Bischöfe in der Ausübung ihrer Autorität in der Kirche bekräftigt und so den Weg für neue Modelle der Einheit vorbereitet, die sich, aufbauend auf der Anerkennung nationaler Kirchen, entwickeln können. Das Konzil äußerte sich auch zur Ökumene, ja erkannte sogar die „kirchliche Realität" anderer christlicher Gemeinschaften an. De facto, wenn auch nicht de jure, bedeutet das eine Anerkennung anderer Kirchen oder der Kirche in anderen. Es gibt natürlich noch zahlreiche andere positive Aspekte des II. Vaticanums, die erwähnt werden könnten, wie z. B. die Öffnung gegenüber dem Judentum, den anderen Religionen der modernen Welt usw. Wir würden uns freuen, wenn die römisch-katholische Kirche sich entschlossen dem ökumenischen Dialog öffnen würde, um so weitere Fortschritte auf dem Weg zur Einheit zu ermöglichen. Was die Beziehungen des ÖRK mit der katholischen Kirche anbetrifft, so wurden sie ganz normal unter der Leitung der Gemeinsamen Arbeitsgruppe, die einmal im Jahr zusammenkommt, und ihrer Leitenden Amtsträger, die alle sechs Monate tagen, fortgeführt. Ferner gibt es eine Konsultativgruppe für Fragen der Sozialethik, die ebenfalls einmal jährlich tagt. Gleichzeitig wird die Zusammenarbeit mit einzelnen Abteilungen des ÖRK, wie Glauben und Kirchenverfassung, der Kommission für Weltmission und Evangelisation und Bossey, in konstruktivem Geist fortgeführt und ist heute eine Realität, die viele Verheißungen für die Zukunft in sich birgt.

Aber wir wären nicht ehrlich, wenn wir nicht auch unsere Sorge über ein offensichtlich widersprüchliches Phänomen in der katholischen Kirche äußern würden. Selbstverständlich muß der ÖRK Kirchen – seien es Mitgliedskirchen oder nicht – mit ihren jeweiligen Ekklesiologien akzeptieren wie sie sind, und wir können und wollen daher nicht in den internen Dialog einer Schwesterkirche eingreifen. Und dennoch – eben weil wir Schwesterkirchen sind und weil wir den aufrichtigen Wunsch teilen, gemeinsam Zeugnis von unserem Glauben abzulegen und unseren Auftrag zur Verkündigung des Evangeliums in der Welt zu erfüllen, sind wir besorgt über den Zwischenfall mit Pater Leonardo Boff; wir sehen darin ein Zeichen für eine große theologische Verhärtung innerhalb der katholischen Kirche, die negative Auswirkungen auf die Evangelisation in Lateinamerika hat und zweifellos auch eine gewisse Unsicherheit in unsere ökumenischen Beziehungen gebracht hat. Wir respektieren die Disziplinarmaßnahmen einer Schwesterkirche, aber wir fühlen uns in aller Freundschaft verpflichtet, auf ihre negativen Auswirkungen für die Evangelisation hinzuweisen. Wir haben vom ökumenischen Standpunkt aus Schwierigkeiten, diese Maßnahmen zu vereinbaren mit der Entscheidung für die Kollegialität, für die Respektierung der nationalen Kirchen und für die Inkulturation, die der Papst in seiner jüngsten Enzyklika an die slawischen Völker so nachdrücklich verteidigt hat. Diese könnte daher fehlinterpretiert werden als ein Angebot an die Außenwelt, insbesondere an die orthodoxen Kirchen, das jedoch nicht für die katholische Kirche selbst gilt! Ich möchte, mit gebührendem Respekt, die Stelle aus der Dogmatischen Konstitution über die Kirche, „Lumen gentium", aus dem II. Vaticanum, Artikel 13, zitieren, die Papst Johannes Paul II. in seiner jüngsten Enzyklika „Slavorum Apostoli" zitiert:

„Zum neuen Gottesvolk werden alle Menschen berufen. Darum muß dieses Volk eines und ein einziges bleiben und sich über die ganze Welt und durch alle Zeiten hin ausbreiten. So soll sich das Ziel des Willens Gottes erfüllen, der das Menschengeschlecht am Anfang als eines gegründet und beschlossen hat, seine Kinder aus der Zerstreuung wieder zur Einheit zu versammeln (vgl. Joh11,52). ... Die Kirche oder das Gottesvolk entzieht mit der Verwirklichung dieses Reiches nichts dem zeitlichen Wohl irgendeines Volkes. Vielmehr fördert und übernimmt es Anlagen, Fähigkeiten und Sitten der Völker, soweit sie gut sind. Bei dieser Übernahme reinigt, kräftigt und hebt es sie aber auch ... Diese Eigenschaft der Weltweite, die das Gottesvolk auszeichnet, ist Gabe des Herrn selbst ... Kraft dieser Katholizität bringen einzelne Teile ihre eigenen Gaben den übrigen Teilen und der ganzen Kirche hinzu, so daß das Ganze und die einzelnen Teile zunehmen aus allen, die Gemeinschaft miteinander halten und zur Fülle in Einheit zusammenwirken."

Und der Papst fährt fort:

„Wir können zu Recht feststellen, daß eine solche traditionelle und zugleich äußerst moderne Sicht der Katholizität der Kirche – erlebt wie eine Sinfonie der verschiedenen Liturgieformen in allen Weltsprachen, geeint in einer einzigen Gesamtliturgie, oder wie ein harmonischer Chor, der, getragen von den Stimmen endloser Mengen von Menschen, zum Lob Gottes anhebt mit unzähligen Variationen, Klangfarben und Rhythmen, von jedem Punkt unseres Erdballs aus, in jedem Augenblick der Geschichte – in besonderer Weise der theologischen und pastoralen Sicht entspricht, die das apostolische und missionarische Werk von Cyrill und Methodius beseelte und die Mission unter den slawischen Nationen stützte."

Diese Offenheit gegenüber dem spezifischen Beitrag einer Kirche und einer Theologie zur universalen Kirche – in einer konkreten Region wie Lateinamerika – wird, so hoffen wir voll anerkannt und gewürdigt werden. Wir sind zuversichtlich, daß diese Vision von der Katholizität der Kirche, die die Vielfalt der kulturellen Ausdrucksformen des christlichen Glaubens umfaßt und die in den Dienst einer missionarischen Priorität gestellt wird – der Verkündigung der Guten Nachricht an die Armen – zum grundlegenden Kriterium für die Beilegung von Problemen innerhalb und außerhalb unserer Kirchen wird. Wenn die missionarische Priorität des Dienstes an den Armen unser wichtigstes gemeinsames Anliegen ist, dann haben wir einen Maßstab, den wir sowohl innerhalb als auch außerhalb unserer Kirchen anlegen können, um uns auf unserer ökumenischen Reise zu ermutigen.

Das Thema

Viertens. Das Hauptthema dieses Zentralausschusses lautet: „Gottes Gerechtigkeit – Verheißung und Herausforderung". Dieses Thema wird in einer Reihe von Plenarsitzungen und in vier Bibelstudien behandelt werden, so daß ich jetzt nicht ausführlich darauf eingehen werde. Ich möchte Ihre Aufmerksamkeit nur kurz auf die Frage lenken, welche Reaktionen dieses Thema im lateinamerikanischen Kontext auslöst. Traditionell denkt man dabei auf unserem Kontinent zuerst an das Jüngste Gericht am Ende der Zeiten, wenn alle Ungerechtigkeit dieser Erde ein Ende haben wird. Dieses Verständnis wird heute durch das neue Bewußtsein der lateinamerikanischen Völker erschüttert, ihre Geschichte selbst gestalten zu können, sowie durch die neue theologische Zielrichtung, die die Völker aufruft, aktiv an ihrer Befreiung mitzuwirken. Gegen diese traditionelle Vorstellung erhebt sich Unwille. Das Jüngste Gericht Gottes, das in christlicher Sicht von grundlegender Bedeutung für die Vollendung des Kosmos ist, darf nicht als Alternative zur Verwirklichung von Gerechtigkeit in der Geschichte verstanden werden, einer Gerechtigkeit, die in der Perspektive des Reiches Gottes angestrebt werden muß. Es darf in keinem Fall einen Widerspruch geben zwischen der eschatologischen Gerechtigkeit Gottes und der Gerechtigkeit in der Geschichte, die immer relativ, ambivalent, begrenzt sein wird, aber gleichzeitig ein Zeichen ist, das auf das kommende Reich Gottes hinweist.

Die zweite Vorstellung von Gerechtigkeit, die heute bei den lateinamerikanischen Völkern vorherrscht, ist die von der gerechten Verteilung, von der Überwindung der Unterentwicklung, vom Zugang zu den zeitlichen Gütern. Leben in Freiheit und in Frieden bei gleichzeitig gewährleisteter Befriedigung der Grundbedürfnisse, die das Überleben ihrer Familien und der künftigen Generationen sichert. Konfrontiert mit dieser Vorstellung von Gerechtigkeit, befinden sich die lateinamerikanischen Völker heute in einer Sackgasse; sie neigen zu einem aufgrund der ständigen Enttäuschungen, die sie in ihrer Geschichte erlebt haben, gewissen Pessimismus. Wir haben verschiedene Wege ausprobiert, und keiner scheint irgendwo hinzuführen. Die Diktaturen in unseren jeweiligen Ländern, die die ganze Volkswirtschaft ohne Opposition von irgendeiner Seite organisieren können, haben nur erreicht, daß unsere Länder verschuldet sind und daß die Kluft zwischen Reich und Arm in unseren Gesellschaften noch mehr gewachsen ist. Der bewaffnete Aufstand ist versucht worden, hat aber lediglich zu Frustration, Zerstörung der gesellschaftlichen Struk-

turen und Hoffnungslosigkeit geführt. Gegenwärtig scheint wieder ein gewisser Fatalismus aufzukommen. Theologisch gesprochen sind wir aufgefordert, den Begriff der Sünde klarer herauszuarbeiten, die Dimension des Bösen in der Geschichte der Menschheit zu erkennen und „realistisch" zu sein bei der Erwägung konkreter Möglichkeiten innerhalb dieser Geschichte. Der gleiche Ratschlag gilt dem ÖRK: Vorsicht mit unseren super-optimistischen Erklärungen! Zwar bietet die gegenwärtige Weltlage keinen Anlaß zu großem Optimismus, aber unsere Stellungnahmen, unser Streben nach Gerechtigkeit in der Geschichte hängen nicht von einer optimistischen Analyse der menschlichen Situation ab. Sie erwachsen vielmehr aus unserem Glauben an die Wege Gottes. Wir können den Optimismus unserer Erklärungen dämpfen, aber wir dürfen weder an dem Kurs, noch an der Intensität unseres christlichen Engagements etwas ändern.

Vielleicht besteht, wie wir noch in einem Dokument über „Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Ganzheit der Schöpfung" sehen werden, ein gradueller Unterschied zu unserem früheren „Streben nach einer gerechten, partizipatorischen und überlebensfähigen Gesellschaft". Jetzt kommt es mehr und mehr darauf an, die christliche Verantwortung herauszuarbeiten, das Risiko auf uns zu nehmen, die richtige Richtung einzuschlagen, ohne den Anspruch zu erheben, der ganzen Menschheit ein Patentrezept zu präsentieren. Wir suchen gemeinsam mit anderen nach Lösungen, wir üben ganz konkret Solidarität. In Südafrika scheint alles unmöglich, in Mittelamerika alles schwierig zu sein, Albanien schirmt sich nach außen hin völlig ab usw. Dennoch sind wir in allen diesen Situationen aufgefordert, an der Seite der Kirchen zu bleiben, die innerhalb und außerhalb dieser Regionen Hoffnungen auf einen neuen Tag, auf eine Öffnung der Geschichte nähren, denn sie leben aus dem Glauben an den Herrn der Geschichte.

Wir bekennen uns zur Realitätsbezogenheit, aber wir meinen damit einen biblischen Realismus, der auf Gottes Wege vertraut, um die Geschichte zu öffnen. Wir müssen acht haben auf das, was die Bibel über das Jahr des Herrn berichtet; hier haben wir ein Modell der Gerechtigkeit Gottes vor uns. Es ist das Modell, das der paulinischen Rechtfertigung durch den Glauben zugrundeliegt. Es ist der Augenblick, in dem die Geschichte der Menschheit und des einzelnen einhält, sich öffnet, einen neuen Anfang ermöglicht. Gottes Gnade tut sich in der Fürsorge kund. Ich habe kein Recht, meinen Pessimismus auf kommende Generationen zu projizieren, die berufen sind, auf dem Wege zur Freiheit ihre eigenen Erfahrungen zu machen.

Ein dritter Aspekt des Themas wird in dem Dilemma Argentiniens anschaulich. Wie Sie wissen, haben die Gerichte eine ganze Anzahl militärischer Führer abzuurteilen, die in den letzten Jahren, in denen so viele Tausende verschwunden sind, Verantwortung in Argentinien trugen. Was ist zu tun? Sollen Sie bestraft oder soll ihnen verziehen werden? Wann kommt der Augenblick, an dem das Wort der Versöhnung ausgesprochen werden muß? Worin liegt in solchen Fällen Gottes Gerechtigkeit?

Gottes Gerechtigkeit rechtfertigt den Sünder: zu dieser Rechtfertigung gehört jedoch das Eingeständnis der Schuld. Wahrheit, die uns befreit, ist Wahrheit, die aufdeckt, die die Wirklichkeit offenbart. Gerechtigkeit nach dem Muster des Jahres des Herrn wirbt, sammelt, beruft die Schöpfung zu einer neuen Wirklichkeit. Vergebung und Versöhnung sind hier im Blick auf ihren Beitrag zur Schaffung dieser neuen Gesellschaft zu verstehen. Die Öffnung des kommenden Tages auf die Einladung Gottes – das ist die Verheißung und Herausforderung.

Wir können uns natürlich nicht in die angstbesetzten, schwierigen, konkreten Entscheidungsprozesse hineinbegeben, für die das argentinische Volk selbst zuständig ist, in denen taktische Elemente, Möglichkeiten, Kräfteverhältnisse sich dem Wünschbaren entgegenstellen. Die argentinische Gesellschaft wird ihren Weg finden, doch die Kirchen werden sich an der Auseinandersetzung beteiligen und zu zeigen haben, an welchen Stellen die Grundvorstellungen der Gerechtigkeit, zu der uns Gott beruft, in den Entscheidungen ins Spiel gebracht werden müssen. Lassen Sie es mich so formulieren: Gott rechtfertigt uns, damit wir Gerechtigkeit schaffen, er befreit uns, damit wir befreien können. Vergebung und Versöhnung werden in dem Augenblick wichtig, in dem sie sich als Wege zur Schaffung einer neuen Gesellschaft erweisen.

Diese Bemerkungen erscheinen mir nicht nur um der argentinischen Freunde willen wichtig, sondern auch deshalb, weil sie uns emotional in den Kontext und in die Problematik dieses Landes hineinversetzen, damit wir so unsere biblischen und theologischen Gespräche im Bewußtsein unserer Verantwortung führen können. Wir beten darum, daß der Heilige Geist über uns kommen und das Schiff der Oikoumene in den Hafen der Einheit in Christus, der der einzige feste Grund unseres Engagements für Gottes Gerechtigkeit ist, lenken möge.

Vorläufige Übersetzung aus dem Spanischen
Sprachendienst des ÖRK

Der Zentralausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen in Argentinien

I. *Der Rahmen*

Einen „Zentralausschuß der Premieren" nannte Hildegard Zumach, die Generalsekretärin der Evangelischen Frauenarbeit in der Bundesrepublik – sie gehört bereits zum zweiten Mal einem Zentralausschuß an –, die Zusammenkunft vom 28. Juli bis zum 8. August 1985 in Buenos Aires. Für diese Einschätzung der Zentralausschuß-Tagung sprechen die folgenden Fakten:

- zum ersten Mal tagte er in Lateinamerika,
- zum ersten Mal – seit 1975 in Nairobi – traf er sich in einer Großstadt dieses Ausmaßes: mehr als 10 Millionen Menschen leben in Buenos Aires,
- zum ersten Mal in einem Land, in dem die römisch-katholische Kirche Staatskirche ist und die Priester vom Staat bezahlt werden; die orthodoxen und protestantischen Kirchen sind nur Minderheiten,
- zum ersten Mal in einem Land, das nach enttäuschenden und bitteren Erfahrungen mit einer Militärregierung, die dem Staat u.a. rund 50 Milliarden Dollar Auslandsschulden hinterlassen hat, jetzt zur Demokratie zurückfinden will,

– zum ersten Mal seit 1975 im Winter, wenngleich der in Buenos Aires eher unserem November als unserem Januar gleicht,
– schließlich: die erste Sitzung des Zentralausschusses mit dem neuen Generalsekretär Emilio Castro, der sein Amt erst im Januar 1985 angetreten hatte – „Fleisch vom Fleisch des lateinamerikanischen Kontinents", wie ein Delegierter bemerkte.

Diese lateinamerikanische Premiere des Zentralausschusses war vor allem den Vertretern der argentinischen Öffentlichkeit und der Kirchen Anlaß genug, unsere Zusammenkunft mit ihrem Wohlwollen zu begleiten. Nur bei der geschlossenen Sitzung, wo, wie immer, die notwendigen Personalentscheidungen getroffen wurden, waren wir unter uns. Sonst folgten die Besucher, die nicht nur aus Argentinien stammten, unserer Arbeit mit starkem Interesse. Die Tagung des Zentralausschusses war als „im nationalen Interesse stehend" deklariert worden, so daß der Ort unserer Zusammenkunft, das „Kulturzentrum General San Martin", dem Ökumenischen Rat mietfrei zur Verfügung gestellt worden war. Alle Delegierten, Berater, die Mitglieder des Stabes und eine Reihe von Journalisten waren im selben 19stöckigen Hotel untergebracht, das nur wenige Minuten Fußweg vom Tagungszentrum entfernt, inmitten der verkehrsreichen und lärmerfüllten Innenstadt gelegen war. Für eine rasche Kommunikation war also in mehrfacher Hinsicht gesorgt.

Anders als in Nairobi oder Vancouver war freilich Englisch nicht mehr die „lingua franca": bereits der Eröffnungsgottesdienst in der Aula der Juristischen Fakultät wurde vornehmlich in Spanisch gehalten; der Moderator unseres Gremiums, Präsident Dr. Heinz Joachim Held, der eine Reihe von Jahren in Buenos Aires in der Evangelischen Kirche am La Plata gewirkt hatte, leitete gelegentlich in Spanisch, und außerhalb der „geschützten Zonen" des Tagungsortes kam man ohne Sprachführer nicht aus.

Die Menschen auf den Straßen hinterließen auf den ersten Blick keineswegs den Eindruck, in einem Land zu sein, das mit der Armut kämpft. Wobei freilich zu bemerken wäre, daß der Lateinamerikaner – wenn immer möglich – großen Wert auf die Kleidung legt. Um so wichtiger war es dann, bei den Gesprächen mit Vertretern der gastgebenden Kirchen, besonders im Anschluß an unsere Teilnahme an den Gemeindegottesdiensten, Genaueres über die Situation im Lande zu erfahren. Die Arbeitslosigkeit, besonders unter den Jugendlichen, ist höher als 20%, und die hohen Inflationsraten haben vor allem zur Verarmung der älteren Menschen stark beigetragen. Beeindruckend für uns alle waren die Begegnungen mit den Menschenrechtsgruppen, z.B. mit Vertretern derer, die jahrelang zu den „Verschwundenen" gehört haben und von denen nur die wenigsten – nach teilweise furchtbaren Erlebnissen – wieder aufgetaucht sind. Viele Mitglieder des Zentralausschusses nahmen die Einladung der Mütter und Großmütter der Vermißten an, sich an ihrem Protestmarsch um die „Plaza del Mayo", jeweils am Donnerstag, zu beteiligen. Die Ungeduld dieser Frauen wird verständlich, wenn man hört, daß die Untersuchungen über die von den Militärs zu verantwortenden Greuel nur schleppend vorankommen und noch lange nicht alle „Fälle" aufgeklärt sind. Der Zentralausschuß zeigte sich freilich auch von Staatspräsident Alfonsin beeindruckt, der vor unserem Plenum eine stark beachtete Rede hielt, in der er die ungeheuren außen- und innenpolitischen Schwierigkeiten charakterisierte, denen das Land bei seinem Rückweg zur Demokratie gegenübersteht.

Die später vom Zentralausschuß beschlossene Erklärung zur Schuldenkrise der Dritte-Welt-Länder ist auch auf dem Hintergrund der Erfahrungen zu sehen, die wir in Argentinien und bei unseren ökumenischen Teambesuchen in anderen lateinamerikanischen Ländern machten.

II. *Die Berichte*

Nach den notwendigen Präliminarien – Grußworte, Namensaufruf, Wahl von Ersatzleuten – begann die Arbeit mit den offiziellen Berichten des Moderators, der gewissermaßen die Entscheidungen des Exekutivausschusses gegenüber dem Zentralausschuß zu verantworten, und des Generalsekretärs, der die Tätigkeit des Stabes darzustellen und zu interpretieren hat. Über diesen Routinerahmen hinaus erwarten die Mitglieder aber immer stärker von diesen Berichten eine „Standortbestimmung" und eine „Zeitansage", eine Aussage von diagnostischer Tiefe im Blick auf den Fortschritt der Ökumene.

Heinz Joachim Held, der mit einer großen Portion Gelassenheit ausgestattete Moderator des Zentralausschusses (ZA), hatte seinen Bericht offensichtlich sorgfältig mit dem des Generalsekretärs abgestimmt. Dr. Held wies eingangs darauf hin, daß seit der Gründung des ÖRK 1948 ein Viertel aller Sitzungen des ZA in Genf stattgefunden hätte, ein weiteres Drittel an anderen Orten in Europa, ein Fünftel in Nordamerika und je ein Zwölftel in Asien und Afrika, diese 37. Sitzung des ZA aber die erste in Lateinamerika sei.

Im Blick auf die zu erwartenden Schwerpunkte dieser ZA-Sitzung wies er darauf hin, daß die Wahl eines theologischen Themas „Gottes Gerechtigkeit – Verheißung und Herausforderung" und die vorgesehenen Bibelarbeiten von Krister Stendahl entscheidend zur „Entwicklung eines lebendigen, gemeinsamen theologischen Denkens" im ÖRK beitragen sollten, wie dies von der letzten Vollversammlung gewünscht worden war. Die gegenwärtige Phase der Arbeit im ÖRK charakterisierte er als eine „Konzentration der Kräfte", bei der es gelte, sich „gemeinsam darüber klar (zu) werden, was wir miteinander wollen und was wir mit den vorhandenen Kräften schaffen können". Zum Problem der Rezeption ökumenischer Arbeitsergebnisse sagte er: „Da unsere Mitgliedskirchen nicht alles Wünschenswerte oder gar Notwendige aus der vielfältigen Arbeit des Ökumenischen Rates auch zugleich aufnehmen, auswerten und umsetzen können, ist eine Konzentration auf das Wesentliche notwendig, auch eine sinnvolle Zuordnung und durchsichtige Planung der Programmarbeit in den kommenden Jahren".

Diesen Prozeß der Planung bezeichnete der Moderator als „die entscheidende Aufgabe dieses Zentralausschusses", die dieser freilich wegen der Beschäftigung mit zu vielen anderen Themen nicht zu leisten in der Lage war. Bei der Vorbereitung der kommenden Weltkonferenzen müsse der „innere, wesentliche und unumkehrbare Zusammenhang zwischen Gottesdienst und Weltverantwortung, zwischen Sakrament und Ethik, zwischen dem Bekenntnis des Glaubens und der Hingabe an die Sendung der Liebe und der Gerechtigkeit unter den Menschen" der entscheidende Punkt sein, den es bei aller Einzelproblematik zu beachten gelte.

Starke Beachtung fand ein Vorschlag von Dr. Held, angesichts der Tatsache, daß eine Milliarde Menschen an Unterernährung leide, ein „Programm der Kirchen zur

Bekämpfung des Hungers" zu entwickeln. Der geplanten Weltkonferenz über das Ökumenische Teilen komme hier eine besondere Bedeutung zu.

Im Anschluß an den Besuch von Papst Johannes Paul II. in Genf im vergangenen Jahr unterstrich der Moderator die Wichtigkeit der Beziehungen mit der römisch-katholischen Kirche. Vor 20 Jahren sei das Zweite Vatikanische Konzil zu Ende gegangen, „das die Beziehungen der römisch-katholischen Kirche zu den anderen christlichen Kirchen und auch zum Ökumenischen Rat in einer entscheidenden Weise verändert hat". Der Zentralausschuß folgte diesen Hinweisen seines Vorsitzenden durch die Verabschiedung eines zuvor intensiv durchdiskutierten Briefes an die römische Bischofssynode.

Abschließend gedachte Dr. Held der 40. Wiederkehr des Tages, an dem eine Atombombe abgeworfen wurde, und stellte fest, daß der Ruf unserer Vollversammlung in Vancouver nach entschlossenen Schritten wirksamer Abrüstung und zur Solidarität mit den Armen und Unterdrückten, bevor es zu spät sei, mit unverminderter Kraft bestehenbleibe.

In seinem ersten Bericht vor dem Zentralausschuß – ein halbes Jahr nach seiner Amtsübernahme – knüpfte Generalsekretär Dr. Emilio Castro an die Arbeit und das theologische Erbe von Dr. Visser 't Hooft an. Er bezeichnete das Schiff als ein durchaus zutreffendes Symbol für den ÖRK, bedauerte aber zugleich, daß wir uns in diesem Schiff eingerichtet hätten und uns das Segeln Spaß bereite, anstatt alle Kraft darauf zu richten, den Hafen als das Ziel der Einheit zu erreichen.

Da der Bericht in diesem Heft im Wortlaut wiedergegeben ist, nenne ich thesenartig das mir für die deutsche Situation Wichtigste:

1. Einheit ist Hinwendung zum Herrn der Kirche und ein Abbild der Einheit, die bereits in der Trinität Wirklichkeit geworden ist. Sie ist „Einheit in der Gemeinschaft, die zugleich die Verschiedenheiten bewahrt". Mit dieser Formulierung klang eine gewisse Nähe zu der lutherischen Einheitserklärung an, die 1984 in Budapest verabschiedet worden war.

2. Einheit wird durch Fortschreiten auf dem Weg zu einem gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Engagement sichtbar. Es darf freilich nicht isoliert für sich, sondern muß im Zusammenhang der biblischen Bundesverpflichtung gesehen werden. Der Bund Gottes mit seinem Volk, eine Reihe von Geboten und das Zusammenleben der Gemeinschaft in Frieden und Gerechtigkeit bedingen sich gegenseitig.

3. Die angestrebte Formulierung unseres apostolischen Glaubens heute im Anschluß an die Konvergenzerklärungen von Lima könnte deutlich machen, daß *zwischen* den Kirchen vielleicht schon ebensoviel Einheit besteht wie *innerhalb* der Kirchen – womöglich sogar noch mehr.

4. Die bilateralen Dialoge sind hilfreich als komplementäre Elemente zu den multilateralen Dialogen, die zum Mandat von Glauben und Kirchenverfassung gehören.

5. Der bewaffnete Kampf zur Überwindung der Kluft zwischen Arm und Reich hat bisher lediglich zu Frustration, Zerstörung der gesellschaftlichen Strukturen und Hoffnungslosigkeit geführt. Deshalb müssen der Begriff der Sünde theologisch klar herausgearbeitet, die Dimension des Bösen in der Geschichte anerkannt und die konkreten Veränderungsmöglichkeiten innerhalb der Geschichte realistisch abgeschätzt werden. Die Stellungnahmen des ÖRK müssen aus unserem Vertrauen in die Wege Gottes erwachsen.

Für das Treffen des ZA in Buenos Aires hatte der Exekutivausschuß in seinen vorbereitenden Überlegungen ein Thema gewählt: „Gottes Gerechtigkeit – Verheißung und Herausforderung." In welcher Weise das Thema angegangen werden sollte, wurde aus einer Vorlage deutlich, die in die Arbeit einführen wollte, wo es u.a. hieß: „Das wichtigste christliche Symbol ist ein Instrument menschlicher Ungerechtigkeit: das Kreuz Jesu Christi. Ein grundlegender christlicher Glaubenssatz ist, daß Gott gerecht ist und daß Gott Gerechtigkeit will. Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß Christen und Kirchen nicht – in einem tieferen Sinn – blind und taub gegenüber der blutigen und tödlichen Wirklichkeit der Ungerechtigkeit in dieser Welt sein können." Sich diesem Thema in der Welt von heute zu stellen, führe sofort zu zwei Fragen: „1. in welchem Sinne schließt das Bekenntnis zu Gottes Gerechtigkeit eine Verheißung mit ein, auf die wir unser Vertrauen und unsere Hoffnung gründen können? 2. In welcher Weise beauftragt und befähigt uns diese Verheißung, Fürsprecher und Instrument der Gerechtigkeit in dieser Welt zu sein?"

Diesen Fragen wurde nun durch die Präsentation von Texten, Liedern und Meditationen in einer eingehenden Plenardiskussion und vor allem bei der Besinnung und dem Gespräch in den Kleingruppen nachgegangen. Im Rahmen der abschließenden Behandlung des Themas in einer weiteren Plenarveranstaltung wurden Mitglieder des ZA aus Sri Lanka, dem Libanon und der DDR aufgefordert, ihre eigenen Reflexionen auf dem Hintergrund ihrer jeweiligen Situation wiederzugeben. In diesem Zusammenhang sagte Landesbischof Dr. Johannes Hempel, Dresden, einer der Präsidenten des Ökumenischen Rates, u.a. folgendes: Die Erfahrung des Glaubens, daß wir Gott recht sind, stellt eine starke Herausforderung für uns dar. Das Wort Jesu vom Weizenkorn, das, wenn es in die Erde fällt und stirbt, viel Frucht bringt, macht deutlich, daß der Einsatz der Christen für Gerechtigkeit ein Schicksal ist, das uns in das Schicksal Jesu hineinzieht. Gott selbst sorgt für unsere Gerechtigkeit und er will unseren uns selbst nicht schonenden Einsatz für Gerechtigkeit auf dieser Erde. Gottes Gerechtigkeit wird nicht nur dem einzelnen, sondern allen angeboten, und deshalb erfahren wir, was seine Gerechtigkeit bedeutet, auch nur in der Gemeinschaft.

Der Weg zu mehr irdischer Gerechtigkeit ist ein Pfad mit kleinen Schritten. Freilich wird in diesem Kampf nicht alles gut. Wo die sozialen Menschenrechte verwirklicht sind, melden sich die individuellen zu Wort. Wenn unser Christenglaube nicht die zukünftige Welt einschließt, wird uns die Verwaltung dieser Welt nicht gelingen.

Starke Impulse bei der Behandlung des Themas gingen von den Bibelarbeiten aus, die Bischof Krister Stendahl, Stockholm, hielt. Er stellte die Frage, woher das neue Interesse an den Stichworten „Gerechtigkeit" und „Gottes Gerechtigkeit" herrühre. Dazu sagte er: Ich vermute, das hängt damit zusammen, daß viele Menschen heute die Welt und die Bibel „von unten her" betrachten, von der „Unterseite der Geschichte"; also nicht mehr vom Standpunkt des Siegers, sondern des Besiegten, nicht mehr aus der Sicht der Herren, sondern der Sklaven. Heute wird die Bibel wieder von solchen gelesen, die nach Gerechtigkeit hungern und dürsten. Diesen gehört die Bibel in erster Linie, denn es ist ein Buch von Menschen, die unter mannigfacher Form von Knechtschaft lebten und befreit wurden.

Dreizehn der Kleingruppen gaben im Verlauf der ZA-Tagung eine Zusammenfassung ihrer Erfahrungen und Eindrücke im Zusammenhang mit dem Thema. Dabei wurde u.a. in beachtlicher Nüchternheit festgestellt: „Wir können Gottes Willen und Wirken für Gerechtigkeit in dieser Welt aufgrund der dem Menschen gesetzten Grenzen nur teilweise erkennen. Alle menschlichen Versuche, Gerechtigkeit in einer ‚gefallenen Welt' zu verwirklichen, werden immer unvollkommen bleiben; sie sind notwendigerweise vorläufig, unvollständig und müssen immer wieder berichtigt und erneuert werden. Ihre endgültige Erfüllung finden sie erst im Reich Gottes. Die eschatologische Perspektive fordert jedoch schon heute Werke des christlichen Gehorsams gegenüber Gottes verheißener Gerechtigkeit, die in Jesus Christus Fleisch wurde."

IV. *Die Weltkonferenzen*

Die vom Moderator für notwendig gehaltene Prioritätendiskussion und -entscheidung fand bedauerlicherweise nicht statt. Von Anfang an stand praktisch fest, daß in den kommenden Jahren eine Reihe von Weltkonsultationen und Weltkonferenzen auf der Tagesordnung des ÖRK zu stehen hätte und daß die von der Vollversammlung erteilten Arbeitsaufträge dabei ihren Niederschlag finden würden. Es erschien beinahe so, als ob an Stelle der verschiedenen und verschiedenartigen Programme, die bisher zu einem wesentlichen Teil die Arbeit des Genfer Stabes bestimmten, nunmehr die Vorbereitung und Durchführung von Weltkonferenzen treten würden. Obgleich die Frage aufgeworfen wurde, ob und wie die Mitgliedskirchen denn überhaupt in der Lage seien, in den kommenden fünf Jahren fünf große Welttagungen angemessen zu beschicken und ihre Arbeitsergebnisse zu rezipieren, konnte niemand einen praktischen Vorschlag durchsetzen, wenigstens eine dieser Weltkonferenzen erst nach der nächsten Vollversammlung, die für das Jahr 1991 vorgesehen ist, abzuhalten. So ergab sich folgende Reihung:

1987 soll eine *Weltkonsultation über Ökumenisches Miteinander-Teilen* stattfinden. Ihre Aufgabe: alle Partner auf dieses Teilen zu verpflichten, ihr Engagement zu verstärken und Regeln für die Praxis, aber auch für die Information der Mitgliedskirchen festzulegen.

1988 ist eine *Weltkonferenz über Mission und Evangelisation* vorgesehen. Ihr Thema lautet: „Dein Wille geschehe: Mission in der Nachfolge Christi".

Die Schwerpunkte ergeben sich von den Bedürfnissen der Dritten Welt wie von unseren eigenen säkularisierten und technologisch gesteuerten Lebensverhältnissen her: Wie läßt sich das Evangelium so verkünden, daß es die Empfänger ihrer Kultur nicht entfremdet, aber auch nicht in ihr untergeht? Und wie begegnen wir missionarisch dem sich unter uns bildenden Neuheidentum, das das Leben ohne Bindung an Gott zu meistern beansprucht?

Die Mitwirkung der Evangelikalen an der Vorbereitung der Konferenz wird angestrebt.

1989 ist eine Weltkonferenz der Arbeitseinheit *Glauben und Kirchenverfassung* zu erwarten.

Sie soll sichten, wie die Konvergenzdokumente von Lima über Taufe, Eucharistie und Amt in den Kirchen abschließend beurteilt werden, nachdem sich für den

ersten, Ende Dezember 1985 abgeschlossenen Beratungsgang viel Zustimmung zu den Dokumenten über Taufe – Eucharistie, aber erhebliche Kritik am Amtsdokument abzeichnet. Weiter soll diese Konferenz die Ergebnisse der Studien „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens heute" und „Die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft" entgegennehmen und bewerten.

1990 soll schließlich eine *Weltkonferenz über Gerechtigkeit, Frieden und Unversehrtheit der Schöpfung* die Vorbereitung auf die nächste Vollversammlung abschließen.

Schwerpunkte werden dabei Theologie und Praxis des Bundesschlusses, aber auch die Bewahrung der Schöpfung sein. Wichtig ist, daß dafür die Zusammenarbeit mit der katholischen Kirche gewonnen werden kann und daß möglichst viele nationale und regionale Initiativen die Vorbereitung mittragen.

Erfreulich ist, daß die Forderung, ein Friedenskonzil einzuberufen, die C. F. v. Weizsäcker auf dem Kirchentag in Düsseldorf erhoben hat, unter die verbindlichen Richtlinien für die Konferenzvorbereitung aufgenommen worden ist.

V. *Die öffentlichen Erklärungen*

Auch in Buenos Aires hat der ZA wieder einige öffentliche Erklärungen verabschiedet – leider erneut unter Zeitdruck, der eine angemessene Behandlung im Plenum verhinderte. Bei nicht wenigen Mitgliedern waren an diesem Punkt starke Frustrationen zu beobachten.

Von besonderer Bedeutung ist das „Memorandum und die Empfehlungen zum südlichen Afrika", das sich hinter die Erklärung des Südafrikanischen Kirchenrats vom 16. April 1985 stellt, die Zurücknahme des Ausnahmezustands fordert und empfiehlt, wirtschaftlichen Druck auf Südafrika auszuüben.

Einige Mitglieder des ZA – darunter zwei der sieben Präsidenten – hatten vor Buenos Aires die Staaten Costa Rica, El Salvador, Honduras und Nicaragua besucht. Bei der Debatte über den Reisebericht mußte sich die Besuchergruppe Kritik gefallen lassen, weil sie nicht in allen vier Ländern Gespräche sowohl mit der Regierung als auch mit der Opposition gesucht hatte. Als Echo auf die Reise beschloß der ZA einen „Hirtenbrief an die Gemeinden in Mittelamerika", um dessen endgültige Fassung heftig gerungen wurde.

In einer „Botschaft an die Kirchen und an das Volk von Argentinien" wurde unterstrichen, daß die Anwesenheit des ZA Zeichen des Dankes und Ausdruck der Anerkennung für die Wiederherstellung der Demokratie sei. Die „Erklärung zum vierzigsten Jahrestag der Gründung der Vereinten Nationen" unterstreicht die Bedeutung dieser Weltorganisation für die Regelung der internationalen Beziehungen und fordert die Mitgliedskirchen auf, „die Tätigkeit ihrer jeweiligen Regierungen aufmerksam zu verfolgen und darauf zu achten, daß sie die Handlungsfähigkeit der Vereinten Nationen auf Gebieten wie Förderung und Schutz der Menschenrechte, Kampf gegen den Rassismus, Förderung der Rechte der Frau, Hilfe und Schutz für Flüchtlinge und Schaffung einer neuen Weltwirtschaftsordnung erweitern".

Die beiden Erklärungen zur „Welternährungsordnung" und zu den „Schulden der Dritten Welt" weisen darauf hin, daß etwa 800 Millionen Menschen in absoluter Armut leben. Den Kirchen wird für ihren Einsatz zur Linderung der Hungersnot in Afrika gedankt, aber gleichzeitig betont, daß diese Anstrengungen keine langfristigen Ergebnisse zur Folge haben werden. Dazu müssen von den Verantwortlichen in der Ersten Welt eine neue Weltwirtschaftsordnung ausgearbeitet und die Regierungen in der Dritten Welt dazu gebracht werden, eine Politik hin auf die Ernährungsautonomie ihrer Länder einzuschlagen und die Versorgung der Bevölkerung unter Berücksichtigung des ökologischen Gleichgewichts sicherzustellen.

Die katastrophale Verschuldung der Dritten Welt habe zur Eskalation des Hungers in vielen Ländern beigetragen. „Die Welt geht einer ökonomischen Katastrophe entgegen, die tiefgreifende Auswirkungen sowohl für die armen als auch für die reichen Länder haben wird." Den Kirchen wird der dem ZA vorgelegte Spezialbericht „Die internationalen Finanzierungssysteme: eine ökumenische Kritik" (vorerst in Englisch erhältlich) zur weiteren Auseinandersetzung mit dem Schuldenproblem empfohlen.

VI. *Aufnahme neuer Mitgliedskirchen*

Auch in diesem Jahr konnte der ZA wieder eine Reihe von Kirchen in die Gemeinschaft des ÖRK aufnehmen. Diese sind die Kongregationalistisch-Christliche Kirche in Amerikanisch-Samoa (34000 Mitglieder), die Methodistische Kirche in Simbabwe (40000), der Bund der Baptistengemeinden in Westzaïre (17000), die Kirche der Brüder in Nigeria (40000, aber durchschnittlicher Gottesdienstbesuch von 80000) und drei angolanische Kirchen (100000).

VII. *Zusammenfassung*

Aus der Fülle weiterer Einzelbeschlüsse, die der ZA gefaßt hat (das ausführliche Protokoll kann in Genf angefordert werden), sei lediglich die angenommene Einladung in die Bundesrepublik Deutschland hervorgehoben (11. bis 22. August 1988). Die nächste Sitzung wird in Genf stattfinden (14. bis 26. Januar 1987).

Der ZA schloß, wie er begonnen hatte, mit einem Gottesdienst. Im Plenarsaal feierten wir unter der Leitung des argentinischen Methodistenbischofs das heilige Abendmahl auf eine schlichte, aber uns alle bewegende Weise. Was während der ganzen Zusammenkunft, auch in heißen Debatten zu bemerken war, daß der ZA nicht nur über die Einheit in Christus redet, sondern sie zu leben bemüht ist, das kam nun sichtbar zum Ausdruck – eine Erfahrung der Hoffnung für den gemeinsamen Weg, der noch vor uns liegt.

Walter Arnold

Auf dem Weg zum gemeinsamen Aussprechen des apostolischen Glaubens heute*

I. Allgemeines zu den alten Bekenntnissen der Kirche

1. Die Glaubensbekenntnisse der alten Kirche (Apostolikum, Nizänum, Athanasianum) sind hervorgegangen aus einem Strom des Bekennens, der seinen Ursprung in der Auferweckung Jesu und in der Sendung des Heiligen Geistes hat. Die Ausbildung christlicher Bekenntnisse hatte von Anfang an – in Anknüpfung an das Gotteslob der Psalmen – zumeist den Charakter des Lobpreises der großen Taten Gottes, der Schöpfung, der Erlösung und der Vollendung.

Die Dimension des Lobpreises prägt die drei rezipierten Bekenntnisse der alten Kirche in verschiedenem Maße, am stärksten das Bekenntnis von 381. Sie wurde in den Kirchen in unterschiedlichen Formen bewahrt, teils so, daß schon das Sprechen der Bekenntnisse als Lobpreis vollzogen wurde, teils so, daß die Bekenntnisse die Gesänge der Kirche inspirierten und Hymnen und Choräle zur aktuellen Aufnahme des Bekenntnisses wurden, ja ihrerseits doxologischen Rang gewannen.

Kommentar

Es ist deshalb wichtig, daß der doxologische Charakter der altkirchlichen Bekenntnisse und das Gotteslob der Kirchen in diesen Hymnen und Chorälen in Zuordnung zueinander gesehen werden. Viele Kirchen sind auf Grund ihrer Erfahrungen mit anderen Dimensionen der Bekenntnisse nicht in der Lage, schon den bloßen Vortrag oder das gemeinsame Sprechen dieser Bekenntnisse als Lobpreis zu begreifen. Sie sind aber bereit, große Teile ihrer Hymnen und Choräle als Brücke zu den Bekenntnisakten der anderen und als Erschließung der alten Bekenntnisse zu verstehen bzw. sie bejahen den Inhalt dieser Bekenntnisse in den Vergegenwärtigungen, die diese Hymnen und Choräle darstellen.

Der doxologische Charakter darf also nicht auf den Wortlaut der Bekenntnisse beschränkt, diese müssen vielmehr, teilweise zusammen mit neueren Bekenntnissen, als Inspirationen eines breiten doxologischen Bekenntnisstromes gesehen werden.

2. Die Glaubensbekenntnisse der alten Kirche haben in vielen Kirchen eine wichtige Funktion in der Weitergabe der Glaubensüberlieferung von einer Generation

* Die Delegiertenversammlung der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West) (ACK) hat sich in letzter Zeit mit der Studie des ÖRK „Auf dem Weg zum gemeinsamen Aussprechen des apostolischen Glaubens heute" befaßt. Im Blick auf die Plenarsitzung in Stavanger (August 1985) wurde der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung diese von der Ökumenischen Centrale verantwortete Zusammenfassung zur Diskussion zugeleitet. In einem Begleitschreiben heißt es: „Die Mehrzahl der in der ACK vertretenen Kirchen hält es ... für wichtig, daß dem Apostolischen Glaubensbekenntnis ein dem Nizänum gleichbedeutender Platz in der Studie zugewiesen wird, nicht zuletzt deswegen, weil es in vielen Kirchen bei der katechetischen Unterweisung – und weitgehend auch im Gottesdienst – eine gleichbedeutende, wenn nicht größere Rolle als das Nizänum spielt."

zur anderen, und zwar desto mehr, je näher sich in ihren Aussagen ursprüngliches Kerygma und enfaltetes Dogma berühren bzw. überschneiden.

Sie drücken daher in besonderer Weise die Einheit, die Apostolizität und die Katholizität der Kirche aus. Um diese Aufgabe zu erfüllen, bedürfen sie der Interpretation.

Kommentar

Diese Interpretation steht vor desto größeren Aufgaben, je mehr die Kirchen versäumt haben, den besonderen Charakter von Glaubensaussagen von naturwissenschaftlichen und historischen Aussagen zu unterscheiden. Kirchen, die sich der Einübung dieser Unterscheidung entziehen, verursachen bei ihren Gläubigen einen Sprachverlust an der Stelle, an der es das Glaubenserbe in eigenverantwortetes Glaubenszeugnis, in missionarische Impulse und in eine sachgerechte Verteidigung des Glaubens umzusetzen gilt. Umgekehrt führt es oft zu einer Willkür im Gebrauch der Vielfalt des biblischen Zeugnisses, in eine Orientierungslosigkeit gegenüber der Vielfalt des biblischen Zeugnisses, wenn sich Kirchen der Vermittlung des Glaubens durch geprägte Glaubensüberlieferung entziehen und das Kerygma des Anfangs unmittelbar in aktuelle Verkündigung heute übertragen.

Es dient der geforderten Unterscheidung zwischen biblischen und wissenschaftlich-historischen Aussagen, wenn nicht von sämtlichen alt- und neutestamentlichen Aussagen dieselbe Nähe zur Selbsterschließung Gottes behauptet, sondern diese als Ereignis verstanden wird, das in differierendem Zeugnis und unterschiedlichen Antworten aufgenommen wurde (bzw. Sprache gewann).

Nicht wenige Mitgliedskirchen der ACK sind der Auffassung, daß es zum sachgemäßen Umgang mit den altkirchlichen Bekenntnissen hilft, wenn ihre Entstehung nicht als homogene Entwicklung oder gar als ein Prozeß verstanden wird, in dem sich die Offenbarung fortsetzt bzw. durch Amtsträger und Institutionen weitergetragen wird. Die Aneignung des entfalteten Kerygmas und seine Rezeption in Form dogmatischer Aussagen ist vielmehr ein Vorgang, in dem der Heilige Geist die sich um solche Bekenntnissätze sammelnde Gemeinschaft von der Wahrheit des Bekannten überführt und vergewissert. Menschliche Überlieferungen und die Kontinuität im Glaubensleben und in den Ämtern der Kirche haben in diesem Geschehen eine Dienstfunktion, dürfen also weder vernachlässigt noch überbewertet werden. Aus ihrer Vernachlässigung entsteht eine Spiritualisierung des Glaubens, aus ihrer Überbetonung dessen Einebnung zur tradierbaren Wissenschaft bzw. deren Ideologisierung.

Die Bekenntnisse der alten Kirche sind um so bessere Zeichen der Einheit, der Apostolizität und der Katholizität der Kirche, je mehr sie auf ihre Übertragungs- und Vermittlungsfunktion zwischen ursprünglichem Kerygma und heutigem Zeugnis hin betrachtet und in diesem Sinne für das Glaubensleben fruchtbar gemacht werden.

Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung ist gebeten zu ermitteln, inwieweit sich unter diesen Gesichtspunkten Konvergenzen ergeben zwischen der Verantwortung des kirchlichen Lehramtes für die Aktualisierung der Lehre und der Verkündigung einerseits und der Funktion, die die Glaubensbekenntnisse bzw. die Bekenntnisschriften als Leitlinien auf dem Weg vom biblischen Text zur Predigt heute spielen.

3. Weil der Heilige Geist uns von der Wahrheit des Glaubens überführt und vergewissert, ist persönlicher Glaube und persönliches Bekennen als Annahme der Selbsterschließung Gottes unverzichtbar. Aber derselbe Heilige Geist beruft, sam-

melt, erleuchtet und heiligt die ganze Christenheit und bewahrt sie im rechten einigenden Glauben. Deshalb ist die nähere und weitere Gemeinschaft des Glaubens und Bekennens keine zusätzliche Dimension, sondern der unerläßliche Zusammenhang, in dem sich persönlicher Glaube und Bekennen entfalten. Der persönliche Glaube ist nur sprachfähig, weil ihm eine Gemeinschaft des Glaubens vorangeht. So unerläßlich der persönliche Akt des Glaubens und Bekennens ist, so ist doch das Volk Gottes in seiner Gesamtheit der eigentliche Träger des Bekenntnisses.

Die Glaubensbekenntnisse der alten Kirche tendieren hin auf die Erfüllung der Verheißung, daß am Ende der Geschichte alle Zungen die Herrschaft Jesu Christi bekennen sollen. Um des Wirkens des Heiligen Geistes willen, der weht, wo und wann es Gott gefällt, darf aber nicht der Eindruck erweckt werden, als stehe ein in kanonisierten Formulierungen entfaltetes Bekenntnis der endzeitlichen Homologie näher als andere Ausdrucksformen des Bekenntnisses zu Christus. Auch in dieser eschatologischen Perspektive kann das ganze Volk Gottes als Träger der Glaubensbekenntnisse betrachtet werden.

4. In der Weitergabe der Überlieferung spielen die Glaubensbekenntnisse eine bedeutende Rolle. Ausgehend von seiner Funktion als Taufbekenntnis des Westens hat das Apostolikum die Volkskatechese über Jahrhunderte hin entscheidend geprägt.

In ihm ist sozusagen eine „eiserne Ration" des Glaubens greifbar, folglich aber auch die Notwendigkeit, diese (Grunddaten) auf die eigene Person zu beziehen und zu verlebendigen.

Wenn aber die Katechese einseitig nur die inhaltliche Seite des apostolischen Glaubens herausgestellt hat, muß die doxologische und eschatologische Dimension der altkirchlichen Bekenntnisse wiedergewonnen werden.

Kommentar

Doxologie und Eschatologie bilden die organische Beziehung zwischen dem Aussagecharakter der Bekenntnisse und der Liturgie der Kirche, aber auch zum Gebet des einzelnen wie der Gemeinschaft.

Die gottesdienstliche Feier und das Fest sind geeignete Formen, den Inhalt der Selbsterschließung Gottes, der in den Bekenntnissen ausgesagt wird, zur Darstellung zu bringen. Das Kirchenjahr ist die vom Glauben geleitete Erhebung der Heilszeit auf die Ebene geistlicher Kunst im weiteren Sinn der Anamnese. Es ist ein spirituelles Verhalten zur Zeit. Von diesem Ansatz aus ist der Profanisierung christlichen Feierns und der Verniedlichung bzw. Merkantilisierung der Feierinhalte gleichermaßen zu wehren.

5. Wegen seiner Bedeutung für die konziliare Gemeinschaft der Kirchen hat das Bekenntnis von 381 eine entscheidende Funktion, um die Kirchen wieder zu gesamtchristlichen, echt ökumenischen Konzilien zu befähigen. Die Bemühungen um die Anerkennung des Bekenntnisses von 381 sollten vor allem dieser seiner konziliaren Funktion gelten.

Kommentar

Eine Betrachtungsweise, die im Bekenntnis von 381 ausschließlich einen unerläßlichen, unbedingt anzueignenden Lehrbestand sieht, ist sukzessive zu überwinden

zugunsten einer Betrachtungsweise, daß die Kirchen sich zur konziliar universalen Bedeutung dieses Bekenntnisses bekennen und zugleich aufgefordert sind, in ihrer eigenen Bekenntnistradition und mit deren Mittel dem Bekenntnis zur Einheit, Apostolizität und Katholizität der Kirche zum Durchbruch zu verhelfen.

II. Zu einzelnen Glaubensartikeln

6. Der Glaube an Gott, den Schöpfer, bedeutet zugleich auch die Befähigung und Verpflichtung, ihn durch unsere Treue zur Schöpfung zu bekennen und alle Menschen als seine Geschöpfe und daher mit der gleichen Würde und den gleichen Rechten bedacht anzunehmen. Diese Würde dauert auch dann noch fort, wenn Menschen sie im Unglauben, in der bewußten Leugnung Gottes oder in einem Lebensstil negieren, der das eigene Ich und das persönliche Wohlergehen an die Stelle Gottes setzt.

Gerade in unserer Zeit ist es unerläßlich zu bezeugen, daß Gott der Schöpfer des Himmels und der Erde zugleich auch der Erhalter seiner Schöpfung ist, der auch das von Menschen Erforschte und Beherrschte in Händen hält.

7. Gemäß der Schrift sind wir zum Bekenntnis verpflichtet, daß Gott sich dem Abraham offenbart, Israel zu seinem Volk berufen und den kommenden Erlöser verheißen hat. Gott ist im auserwählten Volk Israel Mensch geworden. Wir bekennen Jesus als den Messias Israels und als unseren Herrn.

Er verkündete und errichtete Gottes Herrschaft: Frohe Botschaft den Armen, Freiheit den Gefangenen, Freude den Trauernden und uns allen Gottes Heil.

Er opferte sein Leben, um die Welt mit Gott zu versöhnen. In seiner Auferstehung ist die neue Schöpfung angebrochen.

Seine Herrschaft kennt keine Grenzen, weder zeitliche noch räumliche, geschweige denn solche, die Menschen aufgerichtet haben. Wo immer in seinem Namen Sünden vergeben werden, erfahren wir Gottes Sieg über das Böse. Wo immer die Liebe die Bosheit überwindet, dort ist Gottes Reich.

Kommentar

Besonders heute, da sich die Mächte und Gewalten so aufführen, als hätten sie die absolute Herrschaft in der Welt, sind Christen verpflichtet, die frohe Botschaft von der Herrschaft Gottes überzeugend zu verkünden.

Die Kommission möge daher die Lehre vom Reich Gottes besonders entfalten.

8. Es gehört zum Glaubenszeugnis der Heiligen Schrift, daß Christus vom Vater her den Heiligen Geist sendet, „der mit dem Vater und dem Sohn zugleich angebetet und verherrlicht wird".

Im Heiligen Geist kommt Gott selbst in unsere Herzen und wirkt unter uns in befreienden Worten und Taten. Es ist der Heilige Geist, der uns die freimachende Wahrheit zuspricht und dadurch Glauben schafft.

9. Der Heilige Geist sammelt seine Kirche und sendet sie. Er wirkt in ihr durch Wort und Sakrament, erweckt Begabungen, beruft in Ämter und Dienste; er erneuert als schöpferischer Geist seine Kirche und führt sie zur Einheit.

Kommentar

Die ganze Christenheit sollte aufs neue die Einheit des Erlösungswerkes Jesu Christi und die Wirksamkeit des Heiligen Geistes bezeugen. Die Auseinandersetzungen um das Filioque haben zuweilen dazu geführt, daß diese Einheit nicht genügend hervorgehoben wurde. Vielleicht sind sogar einige Spaltungen darauf zurückzuführen.

10. Der Heilige Geist beruft als lebendigmachender Geist Menschen zur Hoffnung auf sein ewiges Reich, auf die „Auferstehung der Toten und das Leben der kommenden Welt".

11. Gott hat in Jesus Christus die Macht des Bösen überwunden und uns zur Liebe befreit. Wenn Christus zur Herrschaft wiederkommt, wird Gott die gesamte Schöpfung vollenden, damit Gott alles in allem sei.

Kommentar

Die Menschheit geht auf das Jahr 2000 zu. Mancherorts macht sich eine ungesunde und zur Verzweiflung führende Apokalyptik breit.

Die Kommission sollte ermutigende Worte zur frohen Hoffnung der Christen finden.

12. Gottesdienst, Predigt und katechetische Unterweisung bezeugen unseren Glauben. Auch der Dienst an der Welt ist so zu gestalten, daß erkennbar und erfahrbar wird, an wen wir glauben und wen wir bekennen.

Sondervotum zu Nr. 5 Kommentar

Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung möge prüfen, ob die konziliare Funktion des Bekenntnisses von 381 durch eine greifbare Form gefördert werden kann, z.B. daß an den Zentren des Bemühens um eine erneuerte konziliare Gemeinschaft der Kirchen ein Konkordienbuch aufgelegt wird, in das sich in einem längerem Prozeß die Kirchen mit zweierlei verbindlich eintragen, nämlich wie sie dem Willen Christi und dem Zug des Heiligen Geistes zur Einheit, Apostolizität und Katholizität der Kirche entsprechen und was sie tun, um Verwerfungen und Abgrenzungen zu überwinden, die der „Communio in sacris" entgegenstehen. Über die Umsetzung dieser Eintragungen ins ökumenische Konkordienbuch sind die Kirchen einander Rechenschaft schuldig; Nachfragen und Bitten an dieser Stelle sind keine Verletzung der christlichen Liebe, sondern Ausdruck des Willens zur Gemeinschaft.

Die Kirchen geben aber in ihren Bekenntnissen nicht nur sich und der Welt Rechenschaft von der Hoffnung, die in ihnen ist. Sie stehen in ihren Bekenntnissen vor allem vor Gott. Gott aber sieht das Herz, nicht die äußeren Umstände und Bedingtheiten an. Deshalb hat keine Teilkirche das Recht, vorausgesetzt eine andere Teilkirche erkennt das Bekenntnis von 381 in seiner konziliaren Funktion an, deren sonstiges Bekenntnis zur Einheit, Apostolizität und Katholizität der Kirche zurückzuweisen oder deren Teilnahme an der konziliaren Gemeinschaft von umfassenderen oder veränderten Lehraussagen abhängig zu machen. Wie Gott jeden in seinem Bekenntnis annimmt, so muß auch im präkonziliaren Prozeß jede Teilkirche mit dem Bekenntnis zur Einheit, Apostolizität und Katholizität angenommen werden, daß der Heilige Geist in ihr gewirkt hat und weiterhin wirkt.

In Privataudienz empfing Papst Johannes Paul II. am 13.6. den Ratsvorsitzenden der EKD, Landesbischof Eduard Lohse. Der Besuch stand im Zusammenhang mit den Ergebnissen der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission, die während der Deutschlandreise des Papstes im November 1980 vereinbart worden war und jetzt ihre von Anfang an befristete Arbeit beendet.

Zum Jubiläum der Slavenapostel Kyrill und Method hat Papst Johannes Paul II. am 7.7. eine Enzyklika „Slavorum Apostoli" veröffentlicht. Sie ist über den unmittelbaren Anlaß, die Elfhundertjahrfeiern u.a. in der CSSR und in Jugoslavien, hinaus der Aussöhnung zwischen der Slavenmission des lateinischen und des byzantinischen Ritus gewidmet und entfaltet die Evangelisationsgrundsätze der römisch-katholischen Kirche im Blick auf den östlichen Säkularismus.

„Juden und Christen" – unter diesem Titel hat die „Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum" des Einheitssekretariats Ende Mai „Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche" veröffentlicht.

Vom 28.7.–8.8. tagte in Buenos Aires der Zentralausssschuß des ÖRK. Wir dokumentieren dazu in dieser Nr. den von Generalsekretär Emilio Castro erstatteten Bericht und die Tagungsbilanz eines EKD-Delegierten.

Ihre erste Plenarsitzung seit Lima (Januar 1982) hielt vom 13.–25.8. die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Stavanger. Schwerpunkte waren der Rezeptionsprozeß der Konvergenzdokumente von Lima in den Kirchen sowie die Studien zum apostolischen Glauben und zur Einheit der Kirche und Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft.

Unter seiner Leitung werde der Lutherische Weltbund in den Bereichen Ökumene, Menschenrechte und Frieden wesentlich intensiver werden, kündigte der neue Generalsekretär Gunnar Staalsett anläßlich der Tagung des Exekutivkomitees an, das vom 26.–30. 8. in Genf zusammentrat. „Die Identität des LWB liegt in der Ökumene", sagte Staalsett, der sein Amt am 1.9. antrat und darin den US-Amerikaner Carl Mau nach elfjähriger Amtszeit ablöste.

Die 3. von vier Konsultationen der Konferenz Europäischer Kirchen zur Lima-Rezeption fand im Juli in Görlitz/DDR statt.

Unter der Losung „Gott ruft: Wählt das Leben – Die Stunde eilt!" vom 2.–9.7. in Prag die 6. Allchristliche Friedensversammlung statt, die das höchste Organ der Christlichen Friedenskonferenz bildet. Teilnehmer waren etwa 400 Delegierte aus über 90 Ländern sowie 130 Beobachter und Gäste, unter ihnen auch solche aus der EKD.

„Das Werk des Heiligen Geistes und die Evangelisation" war das Thema einer Konsultation, die Ende Mai gemeinsam von den internationalen evangelikalen Dachverbänden, dem Lausanner Komitee für Weltevangelisation und der weltweiten Evangelischen Allianz, in Oslo veranstaltet wurde. Deutsche Vertreter waren u.a. OLKR Hasselhorn/Stuttgart und der Geschäftsführer der AG Missionari-

sche Dienste in der DDR Dr. Paul Toaspern.

Anläßlich eines Besuchs in Großbritannien hat der Ratsvorsitzende der EKD, Landesbischof Lohse, an der Generalsynode der Kirche von England teilgenommen. Beide Kirchen sind, wie Lohse bei diesem Anlaß sagte, auf dem Weg zu einer vollen Abendmahlsgemeinschaft. Während dieser Session stimmte die Generalsynode mit überwältigender Mehrheit zu, Frauen künftig zum Amt der Diakone zuzulassen. Bei Gesprächen Lohses mit Vertretern des Britischen Kirchenrates ging es u.a. um die Verantwortung für den Frieden und das von C.F. von Weizsäcker angeregte Friedenskonzil.

Bundespräsident Richard von Weizsäcker besuchte Mitte Juni das Martin-Buber-Haus in Heppenheim/Bergstraße, in dem der internationale Rat der Juden und Christen seinen Sitz hat. Weizsäcker nahm an einer Gesprächsrunde über das „Vermächtnis Martin Bubers für die Erneuerung der Beziehung zwischen Juden und Christen heute" teil.

Am 20.6. versammelten sich Rat und Kirchenkonferenz der EKD im oberhessischen Treysa, um der Gründung der EKD durch die Konvention von Treysa zu gedenken, die dort auf der ersten Kirchenkonferenz nach dem Zweiten Weltkrieg (27.–31.8.1945) beschlossen worden war.

Das Konfessionskundliche Arbeits- und Forschungswerk der DDR erklärt, daß die „Kirche Jesu Christi der Heiligen der letzten Tage" (Mormonen) keine christliche Glaubensgesellschaft sei und ihre Taufe, obgleich trinitarisch und mit Wasser vollzogen, nicht länger als gültig angesehen werden könne. Das DDR-Werk verweist auf ein Rundschreiben der Evangelischen Kirche von Westfalen gleichen Inhalts von 1984.

Am 19.7. veröffentlichten die katholische Deutsche Bischofskonferenz und der Rat der EKD ein „Gemeinsames Wort zur konfessionsverschiedenen Ehe". Da es lediglich zur Frage der in der Kindererziehung nötigen Entscheidungen weiterführt, sonst aber nur die Empfehlungen von 1981 fortschreibt, wurde es weithin mit Enttäuschung aufgenommen.

Im Neuen Palais von Sanssouci wurde eine staatliche Ausstellung eröffnet, die an die 20000 nach dem Edikt von Potsdam (29.10.1685) nach Brandenburg-Preußen eingewanderten Hugenotten erinnert. Ähnliche Ausstellungen sind in Kassel und in Lausanne.

Von Personen

Am 4. 7. verstarb in Genf der 1. Generalsekretär (1938–1966) und Ehrenpräsident des ÖRK Willem A. Visser 't Hooft im 85. Lebensjahr. Am 31.7. folgte ihm der 2. Generalsekretär (1966–1972), der US-amerikanische Theologe Eugene Carson Blake, im Tode nach. Die ÖR wird beide Persönlichkeiten in Heft 1/1986 würdigen.

Am 19.8. verstarb der lutherische Erzbischof Lettlands Janis Matullis im Alter von 74 Jahren. Seit 1969 der Leiter seiner Kirche, war Matullis maßgebend an der Plannung des Menschenrechtsprogramms der KEK und an der Einrichtung akademischer Kurse für evangelische Theologie in Riga beteiligt.

Ruth Sovik, aus den USA stammende Generalsekretärin der Christlichen Verbände Junger Frauen, ist vom Zentralausschuß des ÖRK zur stellv. Generalsekretärin gewählt worden. Neben ihr amtieren in gleicher Funktion die koptisch-orthodoxe Ägypterin Marie Assaad und der bulgarisch-orthodoxe Theologe Todor Sabev.

Klaus Poser, Direktor der Bonner Zentralstelle für Entwicklungshilfe, wird neuer Direktor der Abteilung für Zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltdienst beim ÖKR.

Als neuer Leiter der Theologischen Studienabteilung beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR wurde OKR Rudolf Schulze am 19.6. in Ostberlin in sein Amt eingeführt.

Pastor Rune Forsbeck ist mit Wirkung vom 18. zum Generalsekretär des Schwedischen ÖRK ernannt worden.

Heinz-Joachim Held, Präsident im Kirchenamt der EKD, wurde am 4.7. von der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West) für weitere drei Jahre zum 1. Vorsitzenden gewählt. Als Stellvertreter wurden der griech.-orth. Metropolit von Deutschland, Augoustinos (Bonn), der katholische Bischof Paul-Werner Scheele (Würzburg) und der methodistische Bischof Hermann Sticher (Frankfurt) bestätigt.

Kapitän Karl Heinz Gaßner wurde zum Bundessekretär für zwischenkirchliche Beziehungen der Heilsarmee berufen. Er vertritt die Heilsarmee beim Diakonischen Werk, bei der Vereinigung Evangelischer Freikirchen, bei der Deutschen Bibelgesellschaft und in der ACK.

Pastor Hans-Martin Steckel ist am 31. August als freikirchlicher Referent der Ökumenischen Centrale ausgeschieden und hat ein Pfarramt in der evang.-meth. Kirchengemeinde in Ulm übernommen.

Patriarch Pimen von Moskau und Ganz-Rußland vollendete am 23.7. sein 75. Lebensjahr. Pimen ist seit 1971 im Amt. Der Ratsvorsitzende der EKD dankte dem Jubilar aus diesem Anlaß für seine Bemühungen um Vertrauen und Freundschaft zwischen den beiden Kirchen und Nationen.

Sein 80. Lebensjahr vollendete am 12.8. der katholische Schweizer Theologe und Schriftsteller Hans Urs von Balthasar.

Zeitschriftenschau

(abgeschlossen am 10. September 1985)

Zwei interessante theologische Dokumente, Ergebnisse von bilateralen theologischen Gesprächen, stehen am Anfang der Zeitschriftenschau dieses Heftes: das Abschlußdokument der römisch-kath./ev.-luth. Dialogkommission „Einheit vor uns" und die „Vereinbarung" zwischen der EKD und der Alt-Katholischen Kirche in Deutschland über die gegenseitige Einladung zur Teilnahme an der Feier der Eucharistie. Hinzu kommt die Antwort der katholischen Bischöfe von England und Wales zum Abschlußbericht der röm.-kath./anglikanischen Gesprächskommission (ARCIC I).

Das theologische Gespräch im weiteren Sinne über grundsätzliche Fragen oder Aspekte der Einheit der Kirche wird durch weitere Beiträge ergänzt. In diesem Zusammenhang wird auch auf Beiträge hingewiesen, die den Stand der ökumenischen Bemühungen im Blick haben. – Einen weiteren Schwerpunkt der Zeitschriftenschau bilden Beiträge, die auf ökumenische Aspekte des vor 20 Jahren beendeten Zweiten Vatikanischen Konzils hinweisen.

I. *Dialogergebnisse – Theologie und Einheitsbemühungen*

Harding Meyer, „Konsens und Kirchengemeinschaft. Am Ende der zweiten Phase des Dialogs zwischen römisch-katholischer Kirche und Lutherischem Weltbund", Kerygma und Dogma, 3/1985, 174–200; ders., „Einheit vor uns. Bemerkungen zu dem katholisch/lutherischen Studiendokument", MD des Konfessionskundlichen Instituts 4/1985, 65f; *Andreas Karrer,* „Kirchengemeinschaft – um welchen Preis? Zehn Fragen zur katholisch/lutherischen Schrift ‚Einheit vor uns'", ebd., 67–70.

EKD und Alt-Katholische Kirche: Gegenseitige Einladung zum Abendmahl: *Thomas Lindner,* „Bemerkungen aus alt-katholischer Sicht", MD des Konfessionskundlichen Instituts, 4/1985, 74f; *Jörg Makarinus,* „Bemerkungen aus evangelischer Sicht", ebd., 75–77; *Werner Löser,* „Altkatholisch-evangelische Übereinstimmung? Bemerkungen zur ‚Vereinbarung über eine gegenseitige Einladung zur Teilnahme an der Feier der Eucharistie'", KNA–ÖKI, Nr. 28–29/1985, 11f; „Fragen – Antworten – Fragen. Altkatholisch-evangelische Vereinbarung", ebd., Nr. 34/1985, 12–16.

„Hoffnungen und Erwartungen. Antwort der Bischöfe von England und Wales auf den Abschlußbericht der anglikanisch-katholischen Kommission" (Dokumentation), Herder-Korrespondenz, 7/1985, 318–325.

ÖRK-Zentralausschuß in Buenos Aires, Texte und Berichte: epd-Dokumentation, Nr. 38/1985; „Eine feste ökumenische Gemeinschaft. Ein Gespräch mit dem Vorsitzenden des ZA des ÖRK, Dr. H. J. Held", Standpunkt, 7/1985, 196–198; „Spiritualität des Kampfes. Gespräch mit Ökumene-Generalsekretär Emilio Castro", Evangelische Kommentare, 7/1985, 399–402; *Johannes Weiß,* „Akzentverschiebung im Weltkirchenrat", Lutherische Monatshefte, 9/1985, 401–403; *Ulrich Ruh,* „Um Konsolidierung bemüht", Herder-Korrespondenz, 9/1985, 407–409; *Theo Wurm,* „Genf in Buenos Aires", Evangelische Kommentare, 9/1985, 489.

In memoriam W. A. Visser 't Hooft: *Karl-Alfred Odin,* „Pionier der Ökumene. Zum Tode von W. A. Visser 't Hooft", Lutherische Monatshefte, 8/1985, 353f; *Lukas Vischer,* „Vater der Ökumene", Evangelische Kommentare, 8/1985, 434; *Jan Grootaers,* „Etappen der Ökumene", Herder-Korrespondenz, 9/1985, 419–424.

Eduard Lohse, „Schritte ökumenischer Verständigung. Zum Besuch bei Papst Johannes Paul II. in Rom", Lutherische Monatshefte, 8/1985, 340–342.

Eilert Herms, „Evangelische Katholiken? Zu einem aktuellen Problem", Evangelische Kommentare, 7/1985, 388–391 + 8/1985, 462–464.

Ulrich Ruh, „Deutsche ökumenische Verlegenheiten", Herder-Korrespondenz, 8/1985, 345–347.

Paul-Werner Scheele / Martin Kruse, „Entwicklungen im Verhältnis zwischen evangelischer und katholischer Kirche. Zwischenbericht aus der Arbeit der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission", Una Sancta, 2/1985, 113–125.

Heinrich Döring, „Einigung der Kirchen – ist sie real möglich? Zum ökumenischen Vorstoß von H. Fries und K. Rahner und seiner Beantwortung durch den lutherischen Theologen E. Herms", Catholica, 2/1985, 81–132.

II. *Ökumenische Aspekte des Zweiten Vatikanischen Konzils*

Zunächst sei auf zwei Zeitschriften hingewiesen, die je ein Heft diesem Thema widmen:

The Ecumenical Review Nr. 3/1985 mit Beiträgen u.a. von *J. Miguez Bonino,* „The Reception of Vatican II in Latin America", *John S. Pobee,* „An African Perspective", *Lukas Vischer,* „After the Debate on Collegiality", *Nikos Nissiotis,* „Towards a New Ecumenical Era".

Concilium, 4/1985, mit Beiträgen u.a. von *Herbert Vorgrimler,* „Vom ‚sensus fidei' zum ‚consensus fidelium'", *Edward Schillebeeckx,* „Die Lehrautorität aller. Besinnung auf die Struktur des Neuen Testaments", *Jan Walgrave,* „Newmans Essay ‚Über die Befragung der Gläubigen in Dingen der christlichen Lehre'", *Christian Duquoc,* „Das Volk Gottes als aktives Glaubenssubjekt in der Kirche".

Weitere Beiträge zum selben Thema: *Heinrich Fries,* „Die göttliche Offenbarung. Ökumenische Aspekte der dogmatischen Konstitution", KNA-ÖKI, Nr. 27 und 28–29/1985; *Aloys Klein,* „Die Einheit wiederherstellen. Die Bedeutung des Ökumenismusdekrets", ebd., Nr. 30 und 31/1985.

III. *Weitere beachtenswerte Beiträge*

„Cuba: The Heritage of Protestant Missions", Themenheft, International Review of Mission, July 1985.

„Marriage in the World Religions", Themenheft, Journal of Ecumenical Studies, No. 1/1985.

„Ecumenism and Youth Concerns", Themenheft, Ecumenism, No. 78, June 1985.

Albert C. Outler, „The Third Peter Ainslie Lecture on Christian Unity: Ecumenism in a Postliberal Age", Mid-Stream, No. 2/1985, 121–133.

„La Déclaration de Barmen comme événement oecuménique", Istina, No. 1/1985, 1–7.

Emmanuel Lanne, „Deux décennies de conversations bilatérales dans le mouvement oecuménique et la vie des Eglises", Irénikon, No. 2/1985, 180–198.

„Theologie und Naturwissenschaft", Themenheft, Evangelische Theologie, 3/1985, mit Beiträgen von *B. Marx, R.-M. Jacobi, H.-P. Gensichen, H. Dembowski, G. Altner und S. M. Daecke.*

G. Altner, „Alle Macht dem Menschen? Die neuen Möglichkeiten der Genmanipulation dürfen nicht sich selbst überlassen bleiben" (Ein Interview), Publik Forum, Nr. 17/1985, 18–21.

M. Honecker, „Verantwortung am Lebensbeginn. Ethische Gesichtspunkte zur Gentechnik", Evange-

lische Kommentare, 7/1985, 383–387.

G. Röckle, „Mit menschlichem Leben darf nicht experimentiert werden. Chancen und Gefahren der Gen-Technologie" (Ein Interview), Diakoniereport, 3/1985, 11–14.

Athanasios Basdekis

Neue Bücher

DEN GLAUBEN VERANTWORTEN

Katholischer Erwachsenenkatechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche. Hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz. Verlage der Verlagsgruppe „Engagement" 1985. 464 Seiten. Leinen DM 16,50.

Ob man ihn denn im Regal neben sein evangelisches Pendant stellen könne, fragte mich einer, der mir bei der Lektüre des Katholischen Erwachsenenkatechismus über die Schulter blickte. Warum nicht? Mit guten Gründen!

Doch zuvor sollte der mögliche neue Nachbar erst einmal vorgestellt werden. Die Untertitel der gegenwärtigen Katechismen haben es anscheinend in sich und sollten mit Aufmerksamkeit bedacht werden: Der „Holländische" von 1966 trug zwar den Haupttitel „Glaubensverkündigung für Erwachsene"; aber alle Welt sprach nur vom „Holländischen Katechismus", wiewohl dies nur im Untertitel so stand. – Der „Evangelische Erwachsenenkatechismus" (1975) umgekehrt verwies seine geheime Leitlinie in den Untertitel „Kursbuch des Glaubens"; er machte damit deutlich: Seine Absicht ist Wegweisung zum Glauben und Einübung in den Glauben, der Wegweisung in das Leben mit der Welt und in das Leben mit der Kirche sein will.

Der Katholische Erwachsenenkatechismus (KEK) macht nun mit seinem Untertitel deutlich, daß er zunächst „nur" als Teil I das Große Glaubensbekenntnis der Kirche – gemeint ist das Nicäno-Constantinopolitanum – lehrt und so „den katholischen Glauben verläßlich darstellt". Die „kirchliche Sittenlehre" hingegen ist einem Teil II vorbehalten, der noch nicht vorliegt.

Der KEK ist trinitarisch gegliedert und nicht nach den sonst beim Apostolikum üblichen 12 Artikeln: Gott der Vater – Jesus Christus – das Werk des Heiligen Geistes. Das läßt an Luthers Einteilungsprinzip im 2. Hauptstück seines Kleinen Katechismus erinnern. Insgesamt ist die theologische Leistung, auf dem vorhandenen Raum von 420 Seiten die ganze katholische Glaubenslehre abzuhandeln, hoch anerkennenswert. Innerhalb der Darstellung der einzelnen Kapitel wird regelmäßig und reichlich auf die offiziellen Lehraussagen, insbesondere auf das II. Vatikanum zurückgegriffen, entweder mit Zitaten oder mit Belegverweisen. Es fällt auf, daß außer dem neuen CIC von 1983 keines der Dokumente von 1981 erwähnt wird. Diesem Mangel in Teil I sollte spätestens bis zur Fertigstellung von Teil II abgeholfen werden. Denn der Leser ist auf alle Fälle daran interessiert, die „verläßliche Darstellung" des katholischen Glaubens heute im Zusammenhang mit den jeweils neuen offiziellen Äußerungen zu erfahren.

Die Namen derer, die den Text verfaßt haben, stehen auf *einer* Seite beieinander: Über den sechs Universitäts-

theologen stehen die Namen von fünf Bischöfen (unter ihnen – bis Januar 1982 – auch Josef Kardinal Ratzinger). Außerdem werden vier Universitätstheologen als „Berater" genannt. Ein „ökumenisches Gutachten" erstellte Prof. Dr. Wolfhart Pannenberg, München.

Kommen wir zu den Gründen für die erklärte Katechismus-Nachbarschaft:

1. Der KEK selbst schlägt die Brücke zur guten Nachbarschaft. Der Freund, der mir über die Schulter blickte, legte den Finger auf Seite 246 unten, wo im Blick auf die Frage „Einig in der Rechtfertigungslehre?" ausdrücklich auf die Position des EEK verwiesen wird. „Die katholische und die protestantische Lehre ... decken sich zwar nicht, aber sie sind füreinander offen." Auch an anderen Stellen – etwa Seite 268f in der Mariologie und Seite 321 bei der Sakramentenlehre – wird auf den EEK verwiesen. Überdies stellt der Kenner des EEK an Dutzend anderen Stellen fest, daß und wie man in der Kommission des KEK sorgfältig stets den EEK herangezogen hat. Man wird nicht wenige Gemeinsamkeiten feststellen können, bis hinein ins Sprachliche.

2. Was aber viel wesentlicher ist: Der KEK verdient unvoreingenommen hohes Lob im Blick auf seine Bemühungen, den Glauben der Kirche von der Heiligen Schrift her zu begründen und zu erläutern. Die Bibel kommt so oft wie möglich selbst zu Wort. Dicta probantia sind reichlich vermerkt. Die Auslegung der Heiligen Schrift ist gleichsam die Seele dieses Katechismus; ja es wird deutlich der Finger auf die Heils- und Gnadenhaftigkeit des Wortes Gottes gelegt, zugleich aber angemerkt, daß „diese Überzeugung erst in neuerer Zeit zu ihrer vollen Bedeutung gelangte. Anregungen durch die reformatorischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften trugen mit dazu bei" (Seite 311). Der katholische Christ, eher gewohnt, nach den Lehräußerungen seiner Bischöfe zu fragen, wird ziemlich eindeutig mit dem hermeneutischen Prinzip des Tridentinums, mit dem Verhältnis von Schrift *und* Tradition konfrontiert. Ein Nachholbedarf war ohnehin gegeben. Das 11seitige Bibelstellenregister bestätigt die positive Erfahrung eindrucksvoll. Der KEK macht aus seinem biblischen Ansatz überdies eine unmittelbare Anwendung für den Leser: „Ohne regelmäßige persönliche Schriftlesung ist vor allem kein ernsthaftes christliches Leben möglich" (Seite 47). Um so beachtlicher, was der KEK dem katholischen Leser an Informationen über die historisch-kritische Bibelauslegung zumutet: In der Hermeneutik Seite 49ff, bei der Jesusforschung Seite 144ff, bei den Wundern Seite 154f. und bei der Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria Seite 174f.

3. Der evangelische Leser ist beeindruckt, wie oft der KEK den katholischen Christen über die Kirchen der Reformation und ihre Lehraussagen gründlich informiert. Die CA, die Apologie und – erstaunlich häufig! – auch die Schmalkaldischen Artikel werden zitiert: z.B. zum protestantischen Schriftprinzip Seite 49; zum Verhältnis Schrift und Tradition Seite 54; daß die Kirchen der Reformation am Bekenntnis der Dreieinigkeit festhalten Seite 84; bei der Ontologie (Verhältnis Natur und Gnade) Seite 125; bei der Lehre von der Erbsünde Seite 134f. Zur ausgesprochenen Kontroverse kommt es in der Mariologie Seite 166 und Seite 178 und in der Rechtfertigungslehre Seite 235, beim Amtsbegriff Seite 300, beim Papsttum als Petrusdienst Seite 303, in der Abendmahlslehre Seite 349, 358, 361 und bei der Lehre vom Ablaß Seite 372f.

Insgesamt: der evangelische Leser be-

gegnet der römisch-katholischen Kirche und ihrer Glaubenslehre so, daß er einerseits zureichend informiert wird über den derzeitigen Inhalt der Glaubensaussagen, andererseits wird er auf alle bestehenden Kontroversfragen hinlänglich hingeführt. Der KEK bemüht sich herauszustellen, wo aufgrund der fortgeschrittenen ökumenischen Diskussion in den letzten Jahren Annäherungen möglich geworden sind und wo sich sogar Gemeinsamkeiten herausentwickelt haben. Die ökumenische Bewegung wird interpretiert als „die vom Heiligen Geist geleitete Reue über die Spaltung der Kirche, die Besinnung auf das allen Christen Gemeinsame, das Bemühen um die Überwindung der noch bestehenden Unterschiede und das Bestreben, die sichtbare Einheit der Kirche wiederherzustellen" (Seite 282). Zu den glaubensmäßigen Grundlagen des Ökumenismus zählt allerdings die „Überzeugung der katholischen Kirche, die eine wahre Kirche Jesu Christi zu sein und die Fülle der Heilsmittel zu besitzen". So markiert der KEK auch, wo es nach wie vor deutliche „Sachdifferenzen" (z. B. Seite 247) und immer noch grundlegende Lehrunterschiede gibt. Die Ökumene ist im Wachsen. Auch eine ingesamt konservativ angelegte katholische Glaubenslehre kann sich der Forderung nach ökumenischer Verständigung nicht entziehen. Schwierig bleiben nach wie vor aber die Diskrepanzen in der Abendmahlslehre (Seite 361: „Gegenseitigkeit bei der Zulassung ist nicht möglich"). Besonders unangenehm gilt dies für die Mariologie. Natürlich muß der *katholische* Katechismus bei seinem Dogma bleiben. Aber der penetrante Nachweis, daß auch die neuen Dogmen wirklich Wichtiges für unsere Situation bedeuten sollen, wirkt besonders hier so aufgesetzt, daß am Ende vermutlich nicht nur der evangelische Theologe meint: Ballast abwerfen! Wenn schon das biblische Prinzip gilt, warum zieht man dann nicht die doch einzig richtigen Konsequenzen aus den Aussagen: „Auch für dieses Dogma gibt es kein direktes biblisches Zeugnis." Oder: „Über solche historische Einzelheiten wissen wir nichts Zuverlässiges" (Seite 180 f). Dieser Glaube und sein Verständnis bleibt eine Überforderung für den Laien und eine Angelegenheit einiger weniger Insider.

Der *evangelische* Leser zumal empfindet vor allem beim Übergang von Seite 182 zu Seite 183 ausgesprochenes Unbehagen. Denn eben war von der Heilsnotwendigkeit Mariens auf vielen Seiten die Rede: Maria war „vom ersten Augenblick ihres Daseins an frei von der Erbsünde. Sie wurde nicht wie die übrigen Menschen in die Gottesferne hinein empfangen, sondern von allem Anfang an ganz von der Liebe und Gnade Gottes umfangen" (Seite 179). Sie steht im Buch noch vor dem, der „für uns gekreuzigt" (Seite 183) ist. Das Kreuz also doch (noch?) im Schatten der Maria?

Auch die – interessanterweise – petit gedruckte Abhandlung über das uralte protestantische Reizthema „Ablaß" (Seite 372ff) hilft kaum weiter in der ökumenischen Verständigung. Aber: Sehen wir der Wahrheit ins Auge! Der Weg zum gemeinsamen Glauben ist auch 1985 noch weit.

4. Dennoch aber *pro* Nachbarschaft! Das Immer-wieder-Ansetzen bei den Denk- und Praxisschwierigkeiten der Erwachsenen entspricht auch dem evangelischen Denkansatz. Beide Erwachsenenkatechismen haben das auf alle Fälle am „Holländischen" gelernt: Den offenen Fragen des heutigen Menschen, der sich in seinem Glauben vergewissern will, kann die Kirche nicht mehr ausweichen. Ähnlich wie der EEK betont auch

der KEK in seinen Einleitungsabschnitten den „Weg-Charakter" des christlichen Glaubenslebens (Seite 24f, 30, 34, 36. 40f). Indes: Geht der KEK mit den offenen Fragen auch fair und offen um? Man vermißt den ehrlichen Dialog, das intensive Eingehen auf Denkschwierigkeiten und Denkprobleme. Werden die Einwände und Schwierigkeiten nicht zu oft zu schnell abgetan (z. B. bei den Wundern und Taten Jesu Seite 154 besonders stark)? Ist nicht die Glaubenslehre selbst oftmals schuldig an „offensichtlich unausrottbaren Mißverständnissen" (Seite 179)? Ist es nicht an der Zeit, daß auch Katechismen die Ursache für Denkschwierigkeiten der Glaubenden bei sich selbst suchen und zugeben? Das Gespräch selbst wird aufgenommen, aber oftmals zu früh abgewürgt. In diesem Zusammenhang muß daher auch die Frage gestellt werden: Warum wohl gehörte zur Kommission kein Religionspädagoge und kein Didaktiker? Der zu früh (Juli 1983) verstorbene Adolf Exeler wird nur als „Berater" genannt. Warum hat sie sich bei ihrer „verstärkten Anstrengung in der Glaubensunterweisung" (Vorwort von Kardinal Höffner, Seite 7) nicht auch noch dabei stärker angestrengt, was für die heutige Katechese unverzichtbar ist: Theologie zu treiben im dativen Sinn: Wem gilt das? Mit wem spreche ich? Ohne vorzuprogrammieren müßte ein solches Werk für Erwachsene auch ein Stück weit Mut machen zu gemeinsamen Lernprozessen.

5. Und so gäbe es auch Gründe, den KEK *nicht* in engere Nachbarschaft zum EEK zu rücken. In der Tat, es gibt Merkmale, die auch Abstände signalisieren. Zunächst einmal die Tatsache, daß der Teil II noch nicht vorliegt. Dies ist nicht nur bedauerlich, sondern es ist geradezu zu befürchten, daß dies dem KEK insgesamt und seiner Glaubwürdigkeit noch sehr zu schaffen machen wird. Dürfen Dogmatik und Sittenlehre so ins Auge fallend auseinanderbrechen: in weitem zeitlichen Erscheinungsabstand und in zwei Teilbänden? Wenn je, dann doch erst recht heute muß das Ganze des christlichen Glaubens im Denken und Tun komplex miteinander verbunden sein. Ist das heute nicht mehr leistbar?

Und noch ein Abstandsmerkmal, auf das von evangelischer Seite hinzuweisen wäre: Der KEK ist ein kirchenamtliches Lehr- und Lesebuch. Der EEK ist dies von Anfang an nicht. Er ist eine wichtige Stimme der evangelischen Christenheit in der EKD, mehr nicht. Der katholische Leser sollte angesichts dessen, daß aus der umfangreichen evangelisch-theologischen Literatur der EEK die einzig zitierte Quelle ist, darüber informiert werden.

Fragte mein Gesprächspartner noch zum Schluß, ob es wohl zutreffe, was Hans Küng als Befürchtung ausgesprochen hat: Die protestantischen Kirchen würden an diesem neuen Katholischen Erwachsenenkatechismus „nicht viel ökumenische Freude haben". Meine Rückfrage: Ist es angemessen, von diesem Werk zunächst solches zu erwarten? Entscheidend ist, ob und wie das Buch Schritt hält mit den Gesprächen, die derzeit auf mannigfacher Ebene geführt werden: zwischen römisch-katholischer Kirche und Lutherischem Weltbund, zwischen Genf und Rom, zwischen Bischofskonferenz und EKD. Das Ergebnis der gemeinsamen römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Kommission „Das geistliche Amt in der Kirche" von 1981 wird zwar (Seite 300) genannt, aber es wird nicht ausgeführt, worum es sich in diesem Dokument handelt. Lima wird wenigstens beiläufig an zwei Stellen erwähnt (Seite 300 und Seite 349).

Hoffnungsvoll jedenfalls im Blick auf den gemeinsamen christlichen Glauben ist die Grundeinstellung des KEK: Von zentraler Bedeutung für den Weg der ökumenischen Bewegung ist „das private und öffentliche Gebet um die Einheit der Christen". „Der Ökumenismus setzt eigene Erneuerung durch Gebet, Bekehrung und Heiligung voraus." Sein Ziel ist die Einheit der Kirche, „eine Einheit, die vielfältige Ausprägungen zuläßt und dadurch die Wiederaufnahme der Kirchengemeinschaft ermöglicht" (Seite 283).

Hartmut Jetter

Walter Kasper, Einführung in den Katholischen Erwachsenenkatechismus. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1985. 144 Seiten. Paperback DM 12,—.

Anfang August folgte ein Paperback zur Einführung in den KEK. Sie enthält den Wortlaut der Referate, die bei der erstmaligen Vorstellung des KEK am 9. Dezember 1984 in München gehalten worden sind. Dabei wurde Wert darauf gelegt, daß sich Exegeten und Dogmatiker genau entsprechen, wie sie auch beim Zustandekommen des KEK eng zusammengearbeitet haben.

Im Mittelpunkt der Beiträge und auch im Mittelpunkt des Interesses, wenn man sich zuvor intensiv mit der Lektüre des KEK selbst befaßt hat, steht der Beitrag des Hauptverfassers Walter Kasper „Vom Katechismus der Urkirche zum Katechismus heute", mit aufschlußreichen Angaben über „das Profil des neuen Katechismus":

– Gegenüber dem sog. grünen Katechismus von 1955 verdankt sich der KEK 1985 einer durch zwei Faktoren wesentlich veränderten kirchlichen Situation: Die tiefergehenden religionssoziologischen Veränderungen mit ihren unausweichlichen Auswirkungen auf den Katechumenat in Familie und Schule und – gegenläufig – die mannigfachen Erneuerungskräfte in der katholischen Kirche im Gefolge systematischer, biblischer, liturgischer und synodaler Bemühungen.

– Der KEK schließt sich konsequent einem neuen Genus des Großen Katechismus an: Ein an die *Erwachsenen* adressiertes Buch! Neben den Priestern und Religionslehrern alle in der Gemeindekatechese und in der Sakramentenvorbereitung Tätigen sowie die in der Erwachsenenbildung Verantwortlichen. Er will helfen bei der Erneuerung des Hauskatechumenats, bei Brautleutekursen, bei Gesprächen mit Eltern und Paten vor der Taufe von Kindern und ähnlichem.

– Wegweisend für diese Entscheidung waren dabei der „Holländische", das ökumenisch ausgerichtete „Neue Glaubensbuch" (1973) und der Evangelische Erwachsenenkatechismus, dem eine „unerwartet positive Aufnahme" bescheinigt wird. Die Einwirkung des letzteren ist historisch mit Händen zu greifen, wenn man erfährt, daß der Auftrag zum KEK im Herbst 1976 erteilt wurde. Daß „an einigen entscheidenden Stellen auf Formulierungen des Evangelischen Erwachsenenkatechismus zurückgegriffen" wird, wird zwar dankbar, wenn auch angesichts des nachprüfbaren Textbestandes fast zu bescheiden gewürdigt.

– Die „didaktische Selbstbegrenzung" wird zwar begründet: „Er will didaktischen Sachverstand nicht gängeln, sondern freisetzen". Das ist eine respektable Prämisse. Aber denkt man an die Zielgruppen, dann bleiben Anfragen an diese Grundentscheidung.

Hartmut Jetter

Gerassimos J. Konidaris, Ökumenischer Dialog ohne „Konsensus". Wie kann die Una Sancta wiederhergestellt werden? Verlag Königshausen und Neumann, Würzburg 1983. 318 Seiten. Brosch. DM 58,—.

Stark bewegt von der Frage nach der Einheit der Kirche als der „entscheidenden Frage" (Seite 7) und dem eigentlichen Problem des heutigen Ökumenismus, nach „Begriff und Einheit der Kirche" (Seite 8), versucht der international bekannte Athener Kirchenhistoriker und Ökumeniker, den orthodoxen Standpunkt zu aktuellen Fragen der Ökumene, vor allem wie sie innerhalb der Faith and Order-Kommission behandelt werden, darzulegen. Schon die Aufnahme des Begriffs „Konsensus" in den Titel weist darauf hin, daß die sog. Konsensus-Texte von Faith and Order, allerdings nicht die Lima-, sondern die Accra-Texte von 1974, und die ihnen zuteil gewordene orthodoxe Kritik Inhalt und Intention der Schrift bestimmen.

Verf. geht von der These aus, „die Einheit der Kirche ist nur in bilateralen Verhandlungen zu erreichen, denn es ist unmöglich, einen anderen Weg einzuschlagen. Eine Ekklesiologie für die 293 Kirchen und Organisationen (des ÖRK) ist eine Utopie" (Seite 9); und er folgert – gemäß dieser These vielleicht richtig –: „Die Behandlung der drei Texte (von Accra) wurde durch die Entwicklung des Ökumenischen Rates erschwert, und man fragt sich, wie es überhaupt möglich sein kann, daß so viele Kirchen, Konfessionen und Denominationen zu einem ‚Konsensus' über Begriff und Einheit der Kirche kommen können. Eine einheitliche Ekklesiologie ist eine Unmöglichkeit" (ebd.). Besagt ein solcher Standpunkt mit seiner herben Kritik am ÖRK und seiner Arbeit, daß der Autor dem Ökumenismus und der „Konsenstheologie" ablehnend gegenübersteht? Keineswegs; man muß nur sein engagiertes Auftreten bei ökumenischen Begegnungen kennen und erst recht *seine* ökumenischen Vorstellungen von „Konsensus" und „Einheit der Kirche": „Die echte Ökumenizität der Alten Kirche gehört zum Wesen der Kirche"; die Einheit der Una Sancta ist als gegeben und in der „katholischen orthodoxen Kirche" – wie nach dem orthodoxen Selbstverständnis und der orthodoxen Terminologie übrigens richtig – als vorhanden bzw. als verwirklicht anzusehen, „die sie ... aufbewahrt hat" (Seite 7).

Worauf es ihm also ankommt und worum es in der Ökumene heute auch gehen muß ist, den Dialog unbedingt von der wissenschaftlichen Theologie her „zu unterstützen", und zwar „unter der unerläßlichen Voraussetzung, daß die Quellen vom Neuen Testament bis Hippolyt zusammengenommen und beurteilt werden" (Seite 9). Gerade hier liegt der besondere Wert der Schrift von Konidaris, die im Hauptteil *seine* Forschungsergebnisse über die Verfassung bzw. Verfaßtheit und Einheit der Alten Kirche in den ersten zwei Jahrhunderten enthält. Das Fazit des Autors: „Durch die einheitliche Erklärung aller Quellen der beiden ersten Jahrhunderte wird nicht nur die dreifache Rangordnung der Ämter zu dem, im Grunde genommenen *einen* Amt der Kirchen, d. h. die ‚Episkopé', ... hervorgehoben, sondern auch die nachweislich falsche Folgerung gezogen, wonach aus dem ‚monarchischen Episkopat' des Ostens das Synodalsystem geboren wurde und aus der kollegialen Verfassung des Westens das Papsttum entstanden ist! Es handelt sich um zwei Unmöglichkeiten, genau so, wie es unmöglich war, daß in allen Gemeinden, besser gesagt: Ortskirchen, einer aus der Schar der Presbyter-

Episkopen die Macht übernahm, in der Ortskirche anstrebte und erlangte! Diese Behauptung bedeutet nicht nur eine Vergewaltigung der Quellen, sondern auch, daß durch Machtmänner in der Kirchenverfassung eine Revolution herbeigeführt wurde. Dies ist eine unmögliche Hypothese" (Seite 15).

Ausgehend von einer solchen These liegt es nahe, die Bestrebungen nach „Konsensustexten" und nach „gegenseitiger Anerkennung der Ämter" als eine „Haltlosigkeit" und „unmögliche Forderung" (Seite 11) abzutun und dem ÖRK das Recht abzusprechen, die Kirchen „mit dem Ziel der sichtbaren Einheit in einem Glauben und einer eucharistischen Gemeinschaft ..." zusammenzurufen (Seite 17).

Der Leser, auch der orthodoxe, fragt sich zu Recht, ob Konidaris *die* orthodoxe Haltung und Auffassung gegenüber dem ÖRK, der Ökumene und den Konsensustexten wiedergibt. Jedenfalls sind andere orthodoxe Stimmen viel positiver und ökumenisch offener, als daß man nur auf Konidaris zurückgreifen sollte. Den Beweis dafür erbrachten kürzlich maßgebliche orthodoxe Vertreter, als sie in der sog. „Boston-Erklärung" zu den Lima-Texten positiv Stellung bezogen haben (s. MD der Ökumenischen Centrale Nr. 14/1985).

Athanasios Basdekis

David Gosling / Bert Musschenga (Hrsg.), Science Education and Ethical Values. Introducing Ethics and Religion into the Science Classroom and Laboratory. WCC, Geneva 1985. 115 Seiten. Kart. Sfr. 13,90.

Wie kann in der Ausbildung von Lehrern und Studenten der Naturwissenschaft und Technik der Zusammenhang mit Fragen sozialer und ethischer Verantwortung deutlich gemacht werden, und mit welchen Problemen ist dabei zu rechnen? Diesen Fragen gingen die Teilnehmer eines workshop nach, der im Juli 1983 in Amsterdam gemeinsam vom ÖRK (Dr. Gosling) und dem Interdisziplinären Studienzentrum der Freien Universität Amsterdam abgehalten wurde und der in dem vorliegenden Band dokumentiert ist.

In den ersten drei Beiträgen werden Probleme grundsätzlich methodologischer Art behandelt: der Zusammenhang zwischen naturwissenschaftlichem Grundverständnis und korrespondierenden unterschiedlichen Lehr- und Vermittlungsformen *(David Edge);* die Notwendigkeit interdisziplinärer Zusammenarbeit auch mit Soziologen, Historikern und Philosophen und die Möglichkeit exemplarischer Durchführung z. B. in Schwerpunktkursen zu Themen wie Energie-, Umwelt-, Ernährungs- oder Nuklearpolitik *(Ian Barbour);* die kritische Analyse der im naturwissenschaftlichen Denken vorausgesetzten Welt-Bilder (z. B. Welt als Maschine) im Lichte des biblischen (hier: personalen und dynamischen) Schöpfungsverständnisses *(Charles Birch).*

Die folgenden drei Beiträge behandeln die Entwicklung moralisch-ethischer Standards in den naturwissenschaftlichen und technischen Disziplinen *(Gerhard Portele),* soziale und ethische Kriterien, nach denen technische Vorhaben in der Öffentlichkeit als gerechtfertigt legitimiert werden müssen *(Gerrit Manenschijn)* sowie Strategien und Strukturen, mit und in denen in der Gesellschaft diesbezügliche Entscheidungen vorbereitet, getroffen oder überprüft werden können *(Glen Aikenhead).*

Zwei weitere Beiträge geben konkrete Beispiele, wie man in der Ausbildungs-

praxis solche Entscheidungssituationen simulieren und einüben kann *(Harrie Eijkelhof)* und wie man den Hindernissen bei solcherart pädagogischen Innovationen begegnen kann *(Alfred Schermer)*. Die abschließenden drei Arbeitsberichte enthalten u. a. Empfehlungen an die Kirchen und Ausbildungsträger zur Förderung und Verbreitung eines sozialethisch reflektierten Verständnisses von Technik und Naturwissenschaften.

Die Beiträge sind für Nicht-Naturwissenschaftler gut verständlich und können auch von Ausbildungspraktikern als Grundlage für eigene Lehreinheiten herangezogen werden. Man wünscht sich Aufnahme der Anregungen und Impulse unter Einbeziehung entsprechender bundesdeutscher Erfahrungen.

Alexander von Oettingen

AUFBRÜCHE – HEUTE UND DAMALS

Günther Lorenz, Vancouver – erlebt und notiert. Eindrücke von der Sechsten Weltkirchenkonferenz. Evang. Verlagsanstalt, Berlin 1984. 135 Seiten. Brosch. M 8,—.

Der Verfasser, Chefredakteur des Evangelischen Nachrichtendienstes in der DDR (ena), und die Kirchen „drüben" sind zu beglückwünschen zu diesem Büchlein. Hier ist in der Tat aus einer Feder Erleben notiert, und zwar so, daß man wirklich mit hineingenommen wird in dieses Ereignis im Sommer 1983 an der Küste des Pazifik. Weil es vergegenwärtigte Geschichte ist, beginnt Lorenz seinen Bericht mit dem Nachklang zuhause, mit der Vermittlung der Ergebnisse und Erfahrungen bei der Potsdamer Synode durch die Delegierten (unter der Kapitelüberschrift „Hineingebunden"), in der Philip Potters Frage aus seinem Rechenschaftsbericht, wann die Kirchen endlich den Ökumenischen Rat nicht mehr als ihre äußere, sondern als ihre Angelegenheit behandelten, in der Mitte steht.

Und dann sind die knapp drei Wochen wie in einem Tagebuch geschildert. Man gewinnt einen Eindruck von der für viele zunächst so verwirrenden Vielfalt von Programmen (für Delegierte, Besucher, dazu Begleitveranstaltungen auf dem Universitätscampus und in den Gemeinden), von der vielfältigen Beanspruchung der Delegierten, die sich nur selten in ihrer Kirchengruppe treffen können, von der einzigartigen und doch eindrücklichen Eröffnungsveranstaltung im Pazifik-Coliseum, den vielgestaltigen Gottesdiensten im weißgelb gestreiften Zelt, den Verhandlungen in den Fachgruppen und Gesprächen in Kleingruppen; aber vor allem von den Menschen, die sich dort begegneten, und der Stadt, an deren Rand – von den Bewohnern nur wenig wahrgenommen – die Delegierten umgeben von immer neuen Gästen und Besuchern tagten.

Lorenz hat in die zehn Kapitel seines Büchleins viel „Originalton", Ausschnitte aus Predigten, Vorträgen und kurzen Zeugnissen eingefügt und den Text mit Graphiken aus dem Vorbereitungsmaterial aufgelockert. 33 gut ausgewählte Fotos am Schluß ergänzen den Bericht anschaulich. Die Beschlußphase mit ihrem schwierigen Tauziehen um politische Resolutionen (wie z. B. über Afghanistan, Nahost, Pazifik) ist ausführlich geschildert, so auch die Wahlen mit ihren Erwartungen und Spannungen. Die Probleme der Presseleute werden ebenso erwähnt wie die Schwierigkeit, Texte bis zum gegebenen Zeit-

punkt geheim- und anders orientierten Interessenten vorzuenthalten (Antrag aus der DDR zu Frieden und Gerechtigkeit). Mißverständnisse und enttäuschte Erwartungen (etwa bei und gegenüber den Indianern) werden ebenso wieder wach, wie man die geistliche Kraft der Vision von Gemeinschaft und die Erfahrung ihrer Wirklichkeit in den großen Veranstaltungen und den Treffpunkten am Rande nacherlebt.

Bleibt nachzutragen, daß die Botschaft der Vollversammlung und die Erklärung zu Gerechtigkeit und Frieden in ihren wesentlichen Teilen aufgenommen werden, aber auch aus den Resolutionen und Beschlüssen wichtige Abschnitte im Wortlaut zitiert sind.

Wem es um einen Eindruck davon zu tun ist, was im Ökumenischen Rat geschieht und was die Kirchen der Welt bewegt, aber auch, was sie immer noch trennt, dem kann dies Büchlein gern empfohlen werden. Die Erfahrungen eines einzelnen können zwar kaum erfassen, wozu es sonst einer ganzen Mannschaft bedürfte. Dafür aber sind sie leichter mitzuvollziehen und lebendig. Und es ging ja um das Leben der Welt, das in Christus seinen Ausgang und seine Mitte hat.

Lothar Coenen

Barbara E. Fink, Der Weg zur Bewegung für Praktisches Christentum („Life and Work"). (Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie, Band 54.) P. Lang Verlag, Bern – Frankfurt/Main – New York 1985. 229 Seiten. Sfr. 41,—.

Dissertationen zu ökumenischen Themen verdienen Förderung und Beachtung. Ihre Verfasserinnen und Verfasser sind die Träger der Ökumene von morgen!

B. Fink geht aus von „drei großen Bedrohungen als Anlaß ökumenischen Aufbruchs": Mission, soziale Frage, der gefährdete Frieden. Um den Weg nach Stockholm 1925 verständlich zu machen, ist das sicher richtig. Mit Recht wird man auch an den engen Zusammenhang zwischen Mission und Pietismus erinnert – was ja indirekt den Pietismus zu einem Vorläufer des ÖRK macht! Man denke nur an die pietistischen Wurzeln des Christlichen Weltstudentenbundes – und dessen Bedeutung für das Entstehen des ÖRK einfach dadurch, daß sich die Leute persönlich kennengelernt haben! Über ihre Motive hätte ich allerdings gern mehr gelesen (vgl. Seite 32f).

Die soziale Frage wird – z. T. wohl, um Siegmund-Schultzes Werdegang zu verstehen – etwas einseitig an den Brotherhoods und Settlements in London festgemacht. Weshalb daraus ein ökumenisches Problem wurde, wird nicht ganz klar. Und hätte es nicht nahegelegen, an dieser Stelle wenigstens eine Andeutung über die südamerikanischen Basisgemeinden anzufügen? Denn wo wird sonst in der heutigen Ökumene das unmittelbare soziale Engagement in gleicher Weise geübt?

Um der Systematik willen erscheint das Friedens-Thema zunächst kurz im ersten Hauptteil; faktisch ist es aber die Grundmelodie im ganzen zweiten Hauptteil, der die schrittweise Institutionalisierung der Ökumene thematisieren soll: „Von der Freundschaft zur Bewegung und Konferenz". Hier wird wieder viel wichtiges Material vorgeführt; aber die Einteilung der drei Stadien hat mich nicht ganz überzeugt: Der Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen ab 1914 war doch bereits Indiz für „Bewegung", während Söderbloms Bemühungen weniger unter dies Stichwort fallen, als daß sie den Übergang

zur kirchlich verantworteten Ökumene darstellen. Am Schluß erwähnt die Verfasserin eine „friedliche Kontroverse" zwischen Visser 't Hooft und Siegmund-Schultze, bei der der eine vor allem an „Institution", der andere (Siegmund-Schultze) an „Bewegung" interessiert gewesen sei. Das paßt gar nicht zu dem Bild, das ich von Visser 't Hooft habe, der ja von 1946 bis 1952 in Genf mein Chef war. Geht es im Kern vielleicht darum, daß Siegmund-Schultze mit der „Kirche" zu viele Enttäuschungen erlebt hatte? Daß seine Arbeit im Anhang dokumentiert wird, ist übrigens sehr dankenswert.

Man hätte sich an manchen Stellen tiefer eindringende theologische Erörterungen gewünscht; aber die hätten wohl den Rahmen dieser Arbeit gesprengt. Die Verfasserin hat eine gute Orientierungshilfe gegeben; dafür ist ihr zu danken.

Wolfgang Schweitzer

Johannes Halkenhäuser, Kirche und Kommunität. Ein Beitrag zur Geschichte und zum Auftrag der kommunitären Bewegung in den Kirchen der Reformation. 2. erw. Aufl. Verlag Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1985. 460 Seiten. Kart. DM 48,—.

Das 1978 erschienene und binnen zwei Jahren vergriffene Werk liegt erfreulicherweise jetzt in der zweiten, erweiterten Auflage vor (vgl. die Rezension der 1.A. in ÖR 4/1978 Seite 537f). Die Erweiterung bezieht sich auf einen „Nachtrag" (Seite 421–436), der die Entwicklung der letzten Jahre (insbesondere im Blick auf das CA-Jubiläumsjahr 1980 und das Luther-Gedenkjahr 1983) und den dadurch ausgelösten Lernprozeß in Kirche und Kommunitäten behandelt. Auch die Literaturangaben sind ergänzt (Seite 458–460). Ein Namens- und Sachregister fehlt freilich immer noch, doch dafür ist das Inhaltsverzeichnis übersichtlicher aufgegliedert. Daß dieses Standardwerk wieder zur Verfügung steht, ist für die unerläßliche Weiterführung des theologischen Gesprächs über Wesen und Auftrag der Kommunitäten von unschätzbarem Wert.

Hanfried Krüger

Conrad Willem Mönnich, Bürger, Ketzer, Außenseiter. Geschichte des Protestantismus in ihren Grundzügen. Aus dem Niederländischen übersetzt von E.-A. und M. Scharffenorth. Chr. Kaiser Verlag, München 1984. 404 Seiten mit Abb. Geb. DM 56,—.

In zwölf Kapiteln wird hier die emanzipatorische Wirkung einer mündigen Religiosität untersucht. Sie tritt auf mit dem freien Bürgertum des Hochmittelalters und wird in ihren geschichtlichen Wandlungen verfolgt bis zur Abkehr ebendieses Bürgertums vom Geist der Emanzipation aus Angst vor der gewaltsamen Revolution im 19. Jahrhundert, an der Schwelle zum technischen Zeitalter. Grundlegend für die Ermöglichung einer solchen mündigen Emanzipation der Menschheit aus den gesellschaftlichen Zwängen wird das in Jesus fleischgewordene Wort Gottes angesehen, weil es dem Menschen den Bruch zur Vergangenheit, zur menschlichen Tradition und das Gewinnen einer gottgefälligen Zukunft im gesellschaftlichen Verhalten nahelegt. Daraus bestimmt sich die Definition des „Protestanten" (Seite 207f): „Seinem Ursprung nach soll er ein Fremder in seiner eigenen Welt sein: jemand, der nicht in den traditionellen Rahmen von Kirche und Staat paßt, sondern sich einen eigenen Raum für seine ganze Person sucht, in

religiöser, sozialer, wirtschaftlicher, kultureller und politischer Hinsicht. Er ist ein Mensch auf dem Wege zu seiner Emanzipation." Die Geschichte dieser Emanzipation wird entfaltet zwischen den beiden Polen von Bürgertum, das auf seine politische und wirtschaftliche Sicherung bedacht immer neue Kompromisse mit den Trägern der politischen Macht eingeht, und Außenseitern der Gesellschaft, die als Pflüger, Kesselflicker und ungelernte Bibelleser nichts zu verlieren haben und deshalb tun, was das Evangelium sagt.

Der Verfasser, Lutheraner und Professor für Kirchengeschichte an der Universität Amsterdam, legt hier ein reifes und durch viele Beobachtungen und Durchblicke anregendes Alterswerk vor, das die drei besonderen Ausprägungen des deutschen, französischen und anglikanischen Protestantismus in ihrer Eigenart herausarbeitet. Dabei unterscheidet sich Mönnich in seiner durchgehend gesellschaftsbezogenen Durchleuchtung vom religionssoziologischen Werk Max Webers dadurch wohltuend, daß er die emanzipatorischen Wirkungen der vom Evangelium inspirierten kritischen Außenseiter nicht mehr als Utopismus abtut, sondern in ihnen eher den roten Faden des weiteren geschichtlichen Prozesses zu sehen lehrt. Überaus reizvoll ist hierbei der Einsatz schwer zugänglicher Literatur dieser Außenseiter, von William Langlands „Piers Plowman" bis zu Marwells „Bermudas" und William Blakes Altersentwurf für ein „ewiges Evangelium". Auch wenn man unverständlicherweise vergeblich nach einer Beachtung der ersten und ganzheitlichsten europäischen Nachfolgebewegung im Mittelalter, der Waldenser, sucht – das Werk legt den Finger auf die brennende Wunde im deutschen Protestantismus (Seite 196f) und zeigt die Linien, die heute die ökumenische Diskussion der Weltchristenheit bestimmen.

Dietrich Fischinger

George Fenwick Jones, The Salzburger Saga. Religious Exiles and Other Germans Along the Savannah. University of Georgia Press, Athens, Georgia 1984. 209 Seiten einschl. der Anhänge, Bibliographie und Register, 21 Abbildungen. Geb. US-$ 18,—.

250 Jahre nach Ankunft des ersten nach Georgia ausgewanderten Salzburgers erscheint die Geschichte der Siedlung Ebenezer am Savannah-Fluß. Der Verfasser, Professor für Deutsch und vergleichende Literaturwissenschaft an der Universität Maryland, hat sich schon durch andere Veröffentlichungen als Kenner der Geschichte der Salzburger in Georgia erwiesen, so vor allem durch die englische Ausgabe der vom Augsburger Senior Samuel Urlsperger redigierten Berichte über die Salzburger Emigranten in Nordamerika (Ausführliche Nachricht und deren Continuationen), deren Band VII für das Jahr 1740 auch erst 1983 erschien. Die jetzt vorgelegte Salzburger Saga faßt die Ergebnisse vieler Einzelveröffentlichungen zusammen und stellt die Geschichte der ausgewanderten Salzburger in den USA bis zum Ende der kolonialen Ära dar. Der Verfall der Siedlung und die Entwicklung bis zur Gegenwart ist skizzenhaft einbezogen.

Der Schwerpunkt der Darstellung liegt im ersten halben Jahrhundert der Geschichte Ebenezers. Die treffende Charakterisierung vieler Einzelpersonen mit ihren besonderen Schicksalen geben diesem Stück Geschichtsschreibung ein sehr lebensnahes Kolorit. Nicht nur die ausführliche Bibliographie, sondern auch der Text erweisen die historische

Fundierung dessen, was oft fast plaudernd erzählt wird.

Hallischer Pietismus, amerikanisches Luthertum des 18. Jahrhunderts, reformierter Glaube hinzugekommener Pfälzer und Schweizer, Herrnhuter Frömmigkeit der 1735 bis 1740 in Savannah weilenden Mitglieder der Brüdergemeine, anglikanisches Kirchentum (John Wesley und George Whitefield) und die Begegnung mit der indianischen Bevölkerung, der Kolonialkrieg Englands mit Spanien und anderes wirken sich in der kleinen Siedlung evangelischer Glaubensflüchtlinge aus.

Das Buch ist ein prächtiges Stück konkret dargestellter Kirchen-, Kolonial- und Kulturgeschichte und enthält im Anhang wichtige Primär- und Sekundärliteratur. Für Ahnenforscher sind die Einwohnerlisten der Orte, an denen Salzburger waren, sicher hilfreich. Qualitativ gute Abbildungen ergänzen das geschriebene Wort. Der Rezensent möchte eine deutsche Übersetzung des Werkes sehr empfehlen.

Hartmut Beck

IM HORIZONT DER WELTRELIGIONEN

Hans Küng / Josef van Ess / Heinrich von Stietencron / Heinz Bechert, Christentum und Weltreligionen. Hinführung zum Dialog mit dem Islam, Hinduismus und Buddhismus. Piper Verlag, München 1984. 631 Seiten. Leinen DM 46,—.

Hans Küng ist nicht der erste, der für ein „globales ökumenisches Bewußtsein" eintritt, das auch die Weltreligionen einschließt. Seine neue Initiative in dieser Richtung wird aber mit solchem Nachdruck vorgetragen, daß sie auch in einer eher konventionell-ökumenischen Zeitschrift Beachtung verdient, zumal wenn in dieser nicht erst seit gestern der interreligiöse Dialog mit gebotener Sorgfalt beobachtet wird. Freilich hat man es hier mit einem formal und sachlich neuartigen Vorstoß zu tun. Der stattliche Band, offenbar in hoher Auflage auf den Markt gebracht, geht auf eine Tübinger Ringvorlesung zurück. Chancen und Grenzen des Unternehmens sind damit vorgezeichnet.

Zum ersten: Die drei in Betracht gezogenen nichtchristlichen Religionen werden nicht von *einem* Autor vorgestellt, der doch irgendwo immer Dilettant sein müßte, sondern jede für sich von einem Fachgelehrten, auf den man sich unbedenklich verlassen kann. Zwar bleiben – wie meist bei solchen Anlässen – die traditionalen Religionen ausgespart, außerdem erstaunlicherweise das Judentum; insofern wäre ein graduelles Vorgehen vermutlich überzeugender, bei dem, nach dem Vorgang des Vaticanum II und des hier leider ignorierten Dialogprogramms der „Oratio Dominica" (W. Strolz), die monotheistischen Religionen und die anderen je für sich behandelt würden. Indessen hätte dies eine erheblich vergrößerte Stoffülle mit sich gebracht. Um so respektabler ist die Leistung der drei Religionswissenschaftler. Obwohl jedem von ihnen vergleichsweise wenig Raum zur Verfügung steht (für den ostasiatischen Buddhismus bleiben z. B. ganze vier Seiten), liefern sie sowohl religionsgeschichtlich solide fundierte als auch sorgfältig aktualisierte Analysen ihres Gegenstands, wie sie z. Z. anderswo kaum zu haben sind. Natürlich bleiben auch Fragen, so etwa an den Islamisten (J. van Ess), der innerislamische Spannungen, die zu Sektenbildungen geführt haben, vielleicht hätte prägnanter hervortreten lassen können. Auch will beispielsweise die Hizballah im

Libanon, die „Gottespartei der Siegreichen", die ausdrücklich den Kampf auf dem Wege Allahs gegen die Christen proklamiert, nicht recht zu einem Islam passen, dessen Aufrufe zum Heiligen Kampf angeblich „nur den Journalisten ins Gebein fahren" und keine unnötige Aufregung verdienen (Seite 165). Ob man wirklich dem Selbstverständnis moderner Hindus nahebleibt, wenn man den Hinduismus, mit H. von Stietencron, konsequent als ein „Kollektiv von Religionen" behandelt, wäre ebenso zu diskutieren wie die Frage, ob der messianische Buddhismus mit seinen Auswirkungen im sozialistischen Burma nicht auch religionsgeschichtlich einen stärkeren Akzent verdient, als er bei Bechert erhält (in diesem Zusammenhang ist ein zweimal auftretender Datierungsfehler zu korrigieren: Dr. B. R. Ambedkars Entscheidung für den Buddhismus fiel nicht schon 1950, sondern erst 1954/55, und der öffentliche Übertritt folgte 1956). Immer wieder vermißt man übrigens ein Sachregister.

Küngs Beiträge machen in Gestalt von Vor- und Schlußwort sowie achtfacher „christlicher Antwort" weit mehr als die Hälfte des ganzen Bandes aus. Sie bringen viel zusätzliche Information, auch durch wertvolle Literaturhinweise, sind ausführlich um Klärung kontroverser Positionen bemüht, arbeiten Divergenzen und Konvergenzen heraus – kurz, sie bieten die beabsichtigte Hinführung zum Dialog aus christlicher Sicht, zu einem Dialog, der dann allerdings im vorgegebenen Rahmen nicht wirklich zustande kommen kann. Diese Tatsache wie auch Küngs Hinweis darauf, daß der zweite Schritt nicht vor dem ersten getan werden solle, wird man akzeptieren, ebenso die Intention, einander in wechselseitig kritischer Offenheit zu begegnen. Hier wird nun aber auch die eingangs erwähnte Grenze des Verfahrens erkennbar. H. Bechert hat sie ganz offen aus der Sicht des beteiligten Religionswissenschaftlers kritisiert, der „unterschiedliche Religionsformen vorgestellt" habe, sich dann aber mit einer „stark auf Angleichung hin orientierten Betrachtungsweise" konfrontiert finde (Seite 574f), mithin sich und seinen Gegenstand nicht mehr als recht wiedererkennen könne. Hierher gehören auch die Fälle, in denen der Leser durch diametral entgegengesetzte Urteile überrascht wird. Der Islamist findet beispielsweise im Islam „Okkasionalismus", während der Theologe das Gegenteil behauptet (Seite 124, 143); der Buddhologe warnt vor der Unterscheidung eines „nirvanischen" und eines „karmischen" Buddhismus, die der Theologe jedoch ausdrücklich empfiehlt, ohne auf das Veto des Experten einzugehen (Seite 475f, 491f). Dies mögen geringfügige Unebenheiten sein; indessen können sie auf strukturelle Schwächen einer Methode deuten, die dem Theologen jeweils das letzte Wort gibt und die, vor allem, die eigentlich Betroffenen an Ort und Stelle gar nicht einbeziehen kann. Gegen das (von Küng nur ganz beiläufig erwähnte) Dialogprogramm des ÖRK läßt sich manches einwenden – es überzeugt aber immerhin dadurch, daß es die Herausforderung eines Dialogs annimmt, aber in Leben und Kontext der Angehörigen der Religionen selbst seinen Ort hat, also als „dialogue in community" (Chiang Mai, 1977) zu vollziehen ist und damit trotz aller Schwierigkeiten auch jenen zweiten Schritt wagt, den Küng (noch) nicht hat wagen wollen, ohne den es aber die auch von ihm anvisierte, über Information und Diskussion hinausführende wechselseitige „Transformation" schwerlich geben wird.

Hans-Werner Gensichen

Giancarlo Collet, Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion. (Tübinger Theol. Studien 24.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1984. 308 Seiten. Kart. DM 48,—.

Vor einigen Jahren machte bereits eine katholisch-theologische Dissertation von sich reden, in der Modelle der Missionsbegründung zur Diskussion gestellt wurden (vgl. ÖR 30, 1981, 105ff). Thomas Kramm verstand damals seinen an der Polarität von Wort und Geschichte orientierten Versuch durchaus als eine ökumenische Angelegenheit. Collet, der nunmehr in seiner Tübinger Dissertation eine ähnliche, aber breiter angelegte Untersuchung vorlegt, bleibt auf dieser Linie, wenngleich mit anderer Durchführung der ökumenischen Intention. „Die" Kirche, deren Missionsverständnis analysiert werden soll, ist primär die römisch-katholische. Ihre nachkonziliaren Dokumente, von „Ecclesiae Sanctae" bis „Redemptor Hominis", bilden die Mitte, ergänzt durch die Aussagen römischer Bischofssynoden sowie regionaler Synoden und die missiologischen Beiträge der verschiedenen systematisch-theologischen Schulen und des Vatikanum II. Dadurch allein tut die Arbeit auch für die nichtkatholische Mission und Missionswissenschaft einen Dienst, den diese selbst weder leisten noch zu leisten vermögen. In den einleitenden Kapiteln über Infragestellung und Strukturwandel der Mission zieht Collet aber auch viel Material aus nichtkatholischen Quellen heran. Bei der Einzelanalyse einiger moderner missionstheologischer Modelle überwiegen dann sogar die protestantischen Entwürfe.

Die größte Stärke der Arbeit liegt zweifellos in der Füllle des Stoffs und in der Gewissenhaftigkeit der Verarbeitung (ein einziger Detailfehler fällt auf: „Newbegin" statt „Newbigin". Ärgerlich ist in solch einem Kompendium freilich das Fehlen eines Sachregisters). Diese Stärke mag dann zur Schwäche werden, wenn man vergeblich darauf wartet, daß nun auch der Schritt vom Sammeln zum Sichten, von der Deskription zur ordnenden, kritischen Reflexion getan werde. An Ansätzen dazu fehlt es jedoch nicht, so etwa in Gestalt eines an recht versteckter Stelle eingeschobenen Exkurses, der den Nachwirkungen der aus lateinamerikanischen Anregungen stammenden Konzeption von „ganzheitlicher Befreiung" nachgeht. Würde demnach aber „die ganze Oikumene von einem Thema bewegt", nämlich dem Thema der Freiheit (245)? Die Antwort gibt der Verfasser in abschließenden „Prolegomena zu einer Theologie der Mission", die, in lockerem Anschluß an H. R. Schlette, Mission im Rahmen einer Lehre von „kommunikativer Freiheit", d. h. Freiheit als Liebe, neu bestimmen: Mission „hält die allen Menschen von Gott in Jesus Christus zugesagte und realisierte unbedingte Sinnbestimmung der Freiheit als Liebe gegenwärtig, indem sie diese universal kommuniziert" (261). In Verbindung mit der Konsequenz, daß die „kommunikative Freiheit" durchaus auch in der Gemeinschaft der Kirchen zu realisieren sei, kann und sollte Collets Konzeption auch der nichtkatholischen Missionstheologie neue Impulse geben.

Hans-Werner Gensichen

Hans-Werner Gensichen, Weltreligionen und Weltfriede. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1985. 164 Seiten. Kart. DM 22,—.

Der Verfasser verdankt, was er auch freimütig einräumt (Seite 13f), viel dem

1957 erschienenen, damals wie heute kaum beachteten Werk von Fritz Bammel „Die Religionen der Welt und der Friede auf Erden". Aber Gensichen verfährt anders als dieser. Er unternimmt es, „für jede Religion zunächst die spezifisch religiösen Voraussetzungen zu ermitteln ..., die sozusagen von Hause aus die Einstellung zu Krieg und Frieden prägen" (Seite 14). Der nächste Schritt ist dann herauszustellen, „welches Potential jede Religion in das heutige Ringen um ein neues, auf Frieden ... gerichtetes Bewußtsein einzubringen" hat (a.a.O.).

Mit solchem Ansatz leistet der Autor nicht nur einen beachtlichen Beitrag zur Beantwortung der Frage, in welcher Weise die Religionen ihre Mitverantwortung für den Weltfrieden wahrnehmen. Er bemüht sich auch, die dafür tragenden Gründe aufzuzeigen. Und das ist hilfreich angesichts einer Situation, in der interreligiöse Zweckbündnisse, gegründet dazu, einen Beitrag zur (Mit)Erhaltung des Friedens zu leisten, reichlich vorhanden sind. Daß die an ihnen Beteiligten und in ihnen Mitarbeitenden sich selten genug der systematischen, theoretischen Begründung ihres Wollens samt Handlungskonsequenzen unterziehen, ist leider festzustellen.

So kann Gensichens Arbeit, in der sechs Religionen analysiert werden, auf Interesse rechnen, das durch die Lektüre nicht enttäuscht wird, die einmal mehr deutlich macht, daß in ihnen „potentiell friedenhemmende und -störende" wie „friedenschaffende und -fördernde Kräfte" (Seite 16) am Werk sind.

Auf wenigen Seiten wird hier eine kirchen- wie religionsgeschichtliche „Bestandsaufnahme über die Stellung der Weltreligionen zu Krieg und Frieden" (Seite 143) vorgelegt.

Vielleicht hätte mit mehr Intensität als geschehen (z. B. Seite 135f und 149) das Spannungsverhältnis zwischen „gerechtem Krieg" und „gerechter Revolution" beschrieben und ausgelotet werden können. Daß der bei manchen Völkerrechtlern zu findende Ansatz, zu einer Theorie des „gerechten Feindes" zu kommen, was eine quantitative wie qualitative Gewaltbegrenzung ihm gegenüber bedeuten würde, gar nicht erst mit ins Gespräch gezogen wird, macht erneut deutlich, daß der interdisziplinäre Austausch auf diesem Feld noch immer zu wünschen übrig läßt.

Hd.

Andreas Bsteh, Beiträge zur Religionstheologie. Verlag St. Gabriel, Mödling, Band 2–4.

Wer einmal Gelegenheit hatte, an einer der Religionstheologischen Studientagungen teilzunehmen, die seit 1975 von der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Gabriel in Mödling bei Wien durchgeführt und von A. Bsteh vornehm geleitet werden, kennt den irenischen Geist, in dem hier der Dialog mit den Weltreligionen gesucht wird. Das ganze Unternehmen, für das es im evangelischen Bereich leider keine Parallele gibt, steht im Zeichen der Öffnung, die das Zweite Vatikanische Konzil vollzogen hat. Der Wiener Kardinal König hat im Geleitwort zum 4. Band darauf hingewiesen, daß seit dem Konzil „gegenüber Religionsgeschichte nicht mehr eine einschränkende Apologetik, sondern eine positive Auseinandersetzung auch vom Standpunkt des Christentums notwendig geworden ist". Nachdem auf der ersten Studientagung 1975, dokumentiert in Band 1 (ÖR 1/1976, Seite 159f), eine theologische Grundlage formuliert wurde, haben bilateral ausgerichtete Studientagungen christliche (dankens-

werterweise auch protestantische) Theologen mit Vertretern des Islam, Buddhismus und Hinduismus zusammengeführt. Den Diskussionen konnte man anmerken, daß für viele Theologen die Begegnung mit einer Weltreligion Neuland darstellte. Insofern mag man es zwar bedauern, erscheint es aber doch gerechtfertigt, daß im wesentlichen nur die auf den Tagungen gehaltenen Vorträge, nicht aber die Diskussionen abgedruckt worden sind. Auch einzelne Vorträge sind wenig dialogisch angelegt. Um so mehr muß man bewundern, mit welcher denkerischen Energie Karl Rahner auf jeder dieser Tagungen, ohne religionswissenschaftliche Fachkompetenz für sich in Anspruch zu nehmen, die jeweiligen theologischen Grundfragen angeht, ohne vor gewagten Formulierungen zurückzuschrecken. Angesichts des Islam geht es ihm darum, daß der Gläubige, als einzige Alternative zu einem „theoretischen Monotheismus", „die vermittelnden Gegebenheitsweisen (Gottes) selbst für göttlich im strengen Sinn des Wortes erachten" muß. Im Gespräch mit dem Buddhismus geht er so weit zu sagen: „Die Erlösung von Jesus Christus her hebt die Selbsterlösung des Menschen nicht auf, sondern konstituiert sie". Gegenüber dem Hinduismus greift Rahner das Pantheismusproblem auf und konstatiert, daß „die Einheit von Gott und Welt viel radikaler gedacht werden kann, als dies in einem vulgären Verständnis des Unterschiedes zwischen Gott und Welt üblich ist". Hier sind Grundfragen angesprochen, bei deren Beantwortung natürlich konfessionelle und, innerhalb des Katholizismus, Unterschiede der Schulrichtung eine unübersehbare Rolle spielen. Die Begegnung mit dem Islam wird im 2. Band dokumentiert:

„Der Gott des Christentums und des Islams", 1978. 192 Seiten. DM 25,—.

Die Konzentration auf das Gottesverständnis, so begründet sie ist, läßt gewichtige Differenzen beiseite. Um so hilfreicher ist es, daß der Dominikaner G. C. Anawati in seiner Darstellung der Begegnungsgeschichte von Christentum und Islam auf die Bedingungen aufmerksam macht, unter denen christliche Minderheiten in der islamischen Welt leben müssen. Die islamischen Gesprächspartner, allesamt sunnitische Ägypter – also kein Hauch von Khomeni –, referieren über das Gottesverständnis des Koran (F. Kholeif), der verschiedenen Schulrichtungen (I. Madkour) und des Sufismus (M. K. I. Gaafar). Auf christlicher Seite werden die biblischen Aspekte von C. Westermann und G. Lohfink dargestellt, die Entwicklung des trinitarischen Dogmas – gegenüber dem Islam ein äußerst heikles Thema – von A. Grillmeier. K. Rahner reflektiert, wie erwähnt, über die Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes, während G. Greshake sich dem Thema „Menschsein als Berufung zur Gemeinschaft mit Gott" zuwendet. Abgedruckt ist auch die islamisch-christliche Gebetsstunde, in der Koran- und Bibeltexte, Gebete aus beiden Religionen sowie Kurzansprachen nebeneinanderstehen, um auf diese Weise bei aller Verschiedenheit auch das Gemeinsame im Hören auf Gott und im Reden zu ihm deutlich werden zu lassen.

„Erlösung in Christentum und Buddhismus", 1982. 200 Seiten. DM 40,—.

ist der Titel des 3. Bandes. Eine gemeinsame liturgische Veranstaltung fehlt hier, aus welchen Gründen auch immer. Die Vertreter des Buddhismus

repräsentieren ein breiteres Spektrum als beim Islam-Symposium und bringen es bei der Behandlung der Erlösungsthematik zum Tragen. J. Dhirasekera reflektiert die individuelle und soziale Dimension der Erlösung aus dem Blickwinkel des Theravada-Buddhismus. H. Nakamuras umfassende Darstellung ist stark vom Zen geprägt, während der zweite Japaner, Y. Takeuchi, in der Behandlung seines „buddhistischen Existentialismus" eine Synthese von „jiriki" und „tariki", von Selbstbefreiung und gnadenhafter Erlösung anstrebt. Auf der christlichen Seite betont P. Henrici die Erlösung von der Sünde als Grundlage der Erlösung von Leid und Tod. K. Rahner dagegen distanziert sich, hier bewußt katholisch argumentierend, von der Konzentration auf ein augustinisches und reformatorisches Verständnis menschlicher Erlösungsbedürftigkeit: „Der christliche Erlösungsbegriff hat eine Geschichte gehabt und wird sie weiter haben." Bedenkenswert sind seine Warnungen vor den von christlich-eschatologischen Begriffen offengelassenen Leerräumen, die von außerchristlichen Aussagen aufgefüllt werden, ohne daß diese darum schon falsch sein müßten (!). Höchst interessant sind auch die anthropologischen Überlegungen W. Pannenbergs. Er wendet sich unter Rückgriff auf Luther und seine Lehre vom unfreien Willen gegen den überlieferten christlichen Personalismus und konstatiert eine Konvergenz zwischen lutherischer Überlieferung und Buddhismus in der Kritik an der Selbstbehauptung des empirischen Ich. Die Darstellung der christlich-buddhistischen Begegnungsgeschichte liegt in den kompetenten Händen von H. Dumoulin. F. Buri referiert über den Dialog als theologisches Prinzip, N. Füglister über Grundweisen biblischer Heilserfahrung. Der 4. Band,

„Sein als Offenbarung in Christentum und Hinduismus", 1984. 236 Seiten. DM 40,—,

bringt wieder den Wortlaut einer geistlichen Besinnungsstunde mit anschließender Homilie von W. Schrage, der auch, zusammen mit N. Füglister, für die biblischen Beiträge verantwortlich zeichnet. G. Oberhammers Referat über den Menschen als Ort der Offenbarung bietet die interessante Reflektion eines Indologen über das Verhältnis zwischen Hindu-Tradition und Offenbarung. W. Kasper stellt das personale Geheimnis der Liebe Gottes in den Mittelpunkt seiner Betrachtung, K. Rahner plädiert, wie erwähnt, für ein weniger dualistisch gedachtes Verhältnis zwischen Gott und seiner Schöpfung. Von den drei Repräsentanten des Hinduismus rechnen sich zwei zur Tradition des Advaita-Vedanta. R. Balasubramanians Überlegungen kreisen um die Unterscheidung zwischen dem reinen göttlichen Sein als Sein-in-sich und der Welt bzw. Geschichte als Sein-im-Prozeß. In den souveränen, zum Verständnis des Hinduismus sehr hilfreichen Darlegungen R. N. Dandekars geht es vor allem um den Menschen in der Spannung zwischen erlösungsorientierter Religion und gesellschaftsbezogener Ethik sowie um die Zukunft des Hinduismus angesichts der modernen Säkularisierung. Erfreulicherweise kommt neben den Vedantisten auch ein Vertreter indischer Gottesliebe zu Wort. V. A. Devasenapathi behandelt auf dieser Grundlage das „Absolute in den Weisen seiner Selbstoffenbarung".

Man ist dankbar dafür, daß die Mödlinger den Ertrag ihrer Studientagungen der Öffentlichkeit zugänglich gemacht haben und daß in nicht wenigen der Beiträge der eigentliche Sinn des Dialogs aufleuchtet, nämlich im Hören auf den

anderen die eigene Tradition neu und tiefer zu verstehen.

Reinhart Hummel

ÖKUMENE AM ORT

Helmut Geller (Hrsg.), Ökumene in Gemeinden. Struktur und Prozesse ökumenischer Beziehungen. Verlag der action 365, Frankfurt/Main 1985. 221 Seiten. Brosch. DM 15,—.

Der Band hält, was sein Untertitel verspricht. Fünf örtliche Bereiche Westfalens dienen als Basis einer von der Deutschen Forschungsgemeinschaft finanzierten zweijährigen Untersuchung über die Ökumene am Ort, die im Vorwort von Peter Lengsfeld als „mittlere Ebene" zwischen der Ökumene der konfessionsverschiedenen Ehe einerseits und der Ökumene der Kirchenleitungen andererseits verstanden wird.

Den Situationsberichten und Analysen aus drei großstädtischen sowie einem mittelstädtischen und ländlichen Wohnbereich gehen Untersuchungen zum „Begriff der Gemeinde in der neueren pastoraltheologischen Literatur" (Lucia Scherzberg), zu den „Strukturprinzipien von Kirchengemeinden" und eine methodische Rechenschaft (beide Helmut Geller) voraus. Das Ergebnis wird in einem abschließenden Kapitel „Wirkfaktoren in ökumenischen Prozessen auf Gemeindeebene" zusammengefaßt (ebenfalls H. Geller). Überall spürt man das bewährte kirchensoziologische Rüstzeug, das man sich im Katholischen Ökumenischen Institut der Universität Münster für solche Untersuchungen geschaffen hat.

Es wäre reizvoll, die Münsteraner Studie mit der (freilich auf viel breiterer Basis angelegten) des Straßburger Instituts „Ökumene am Ort" zu vergleichen. Dringlicher erscheint dem Rezensenten, auf die theologische Problematik des fast durchweg verwendeten Ökumenebegriffs hinzuweisen. Es ist für solche Felduntersuchungen sicher notwendig und deshalb berechtigt, vom vorfindlichen Sprachschatz der Befragten auszugehen und die Prozesse und Erfahrungen sichtbar zu machen, die sich in diesem Sprachgebrauch niedergeschlagen haben. Auch muß mit allem Nachdruck auf das mehr und mehr spürbar werdende ökumenische „Wir-Bewußtsein" hingewiesen und seine Respektierung als Erscheinungsform der Kirche Jesu Christi in unserer Gegenwart eingefordert werden. Hier sind von uns allen dankbar Wachstumsprozesse anzunehmen, die Christus selbst durch das Evangelium unter uns wirkt.

Man muß von einer Untersuchung wie der vorliegenden aber erwarten, daß sie die erheblichen Reduktionen nicht nur implizit beschreibt, sondern auch explizit zur Sprache bringt, mit denen dieser Ökumene-Begriff ebenfalls behaftet ist. Weil das unterbleibt, werden von der Untersuchung nur geringe Impulse hin zu einer ganzheitlichen multilateralen Ökumene ausgehen. Nach Hinweisen, wie man von der Familie über die Gemeinden, Kirchenkreise, Kirchenleitungen und Konfessionsfamilien zu einer verpflichteten Gemeinschaft gelangen könnte, sieht man sich vergeblich um. Und wer gar fordern möchte, daß die „Ökumene" über ein stark ortsbezogenes evangelisch-katholisches Gemeinschaftsgefühl (das sicher nicht zu verachten ist!) hinauswächst, der muß die theologischen Kategorien für sein Engagement von anderwärts mitbringen. Hat er sie verfügbar und wendet sie auf die vorliegende Untersuchung an, dann findet er in ihr eine gediegen aufgeschlüsselte Materialsammlung.

Vo.

James Bentley, Martin Niemöller. Eine Biographie. Verlag C. H. Beck, München 1985. 301 Seiten mit 9 Abbildungen. Kart. DM 34,—.

Wer eine im strengen Sinne wissenschaftliche Biographie erwartet, wird enttäuscht sein. Auf Anmerkungen, Literaturhinweise und Auseinandersetzungen mit anderen Bewertungen und Standpunkten ist bewußt verzichtet. Dafür weiß der Autor, englischer Historiker und Theologe, meisterhaft zu erzählen, gestützt auf sich über vier Jahre erstreckende Gespräche (1979-83) mit Martin Niemöller, auf deutsche und englische Archive und nicht zuletzt auf eine ausgedehnte Literatur, die im Anhang in Auswahl aufgeführt ist. Die enorme Forschungsarbeit, die in diesem Buch steckt und die Stationen dieses bewegten Lebens beschreibt und verknüpft, ist unverkennbar und verdient Respekt. Differierende Akzentsetzungen und Urteile über bestimmte Vorgänge und Entwicklungen schließt das im Einzelfall nicht aus und hat es immer gegeben. So wäre es sicherlich nützlich gewesen, auch die Meinung von noch lebenden Mitstreitern Niemöllers aus der Kirchenkampfzeit einzuholen, um gelegentlich auftretende Vereinfachungen und Verkürzungen zu vermeiden. Im übrigen bleibt das grundlegende Werk von Jürgen Schmidt „Martin Niemöller im Kirchenkampf" nach wie vor unentbehrlich.

Was aber auf jeden Fall vermeidbar gewesen wäre, ist die bedauerliche Vielzahl von Fehlbezeichnungen im kirchlichen Sprachgebrauch, die sich in die Übersetzung aus dem Englischen eingeschlichen hat oder stehengeblieben ist. Der Verlag hätte gut daran getan, das Manuskript noch einmal von einem kirchlich versierten Lektor durchsehen zu lassen.

Das nimmt indes diesem Buch nichts von seinem Wert, dem deutschen Leser diese ebenso herausfordende wie beispielhaft herausragende Persönlichkeit unseres Jahrhunderts auf ihrem Wege vom kaiserlichen Marineoffizier zum bekennenden Christen im Dritten Reich und schließlich zum sich an der Bergpredigt orientierenden Pazifisten in so faszinierender Weise nahezubringen. Daß dies gerade durch einen ausländischen Autor geschieht, verleiht dem Buch sein besonderes Gewicht.

Hanfried Krüger

Friedrich Siegmund-Schultze 1885–1969. Begleitbuch zu einer Ausstellung anläßlich seines 100. Geburtstages, veranstaltet vom Evangelischen Zentralarchiv in Berlin, bearbeitet von Christa Stache. (Veröffentlichungen des Evangelischen Zentralarchivs in Berlin. Hrsg. von Hartmut Sander, Bd. 2.) Berlin 1985. 119 Seiten. Kart. DM 6,—.

Dieses bebilderte Begleitbuch, das erläuternde Texte zu einer Ausstellung in mehreren Städten der Bundesrepublik anläßlich des 100. Geburtstages von Friedrich Siegmund-Schultze darbietet, veranschaulicht Lebenswerk und Lebensstationen einer der vielseitigsten kirchlichen Persönlichkeiten unseres Jahrhunderts an drei Schwerpunktsetzungen: Sozialarbeit, Ökumene und christliches Friedensengagement. Die Schrift wird eröffnet mit dem Vortrag, den Prof. Klaus Rehbein am 14. Juni 1985 bei der Gedenkfeier in Soest gehalten hat. Zeittafel und Literaturverzeichnis runden die Arbeit ab, deren klare Gliederung und eindrucksvolle Darstellung auf dem zeitgeschichtlichen Hin-

tergrund auch an eine Verwendung in Arbeitskreisen und Gemeindeveranstaltungen denken lassen.

Hanfried Krüger

QUELLEN- UND SAMMELWERKE

Martin Greschat (Hrsg.), Das Papsttum I. Von den Anfängen bis zu den Päpsten in Avignon / Das Papsttum II. Vom Großen Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart. (Gestalten der Kirchengeschichte, Band 11 und 12.) Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1985. 276 bzw. 348 Seiten mit 6 bzw. 13 Kunstdruck-Abbildungen. Leinen je DM 89,—, Subskriptionspreis je DM 79,—.

Die vorliegende zweibändige Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Gegenwart verdankt ihre Entstehung der Zusammenarbeit namhafter Kirchenhistoriker beider Konfessionen, angeführt von dem Münchner Kirchengeschichtler Georg Schwaiger, der als ausgewiesener Fachmann auf diesem Gebiet gilt und dem Werk im ersten Band – neben weiteren Beiträgen in Band II – eine zusammenfassende Übersicht als Einleitung vorangestellt hat. Wohltuend empfindet der Leser in allen Abhandlungen, die sich in chronologischer Anordnung teils auf bestimmte Perioden, teils auf herausragende Einzelpersönlichkeiten konzentrieren, die Ausgewogenheit und Sachlichkeit, mit der sich die Autoren um ein objektives Urteil bemühen, das die geschichtlichen Vorgänge weder verkürzt noch beschönigt. Die ökumenischen Aspekte erfahren freilich eine unterschiedliche Berücksichtigung. Während bei Pius XI. wenigstens ein kurzer Abschnitt dem „Ökumenismus" gewidmet ist (II Seite 264f), taucht dieser Fragenkreis bei Benedikt XV., der ja als erster Papst der werdenden ökumenischen Bewegung begegnete und ihr eine Absage erteilte, und bei Pius XII., der für die Abgrenzung vom 1948 gegründeten Ökumenischen Rat der Kirchen sorgte, in der Darstellung nicht unmittelbar auf. In den Lebensbeschreibungen von Johannes XXIII. und Paul VI. hingegen ist diese Thematik als in der Sache von vornherein gegeben durchaus zu ihrem Recht gekommen.

Man mag fragen, ob diese in sich geschlossene Geschichte des Papsttums nicht eigentlich der Grundintention des Gesamtwerkes „Gestalten der Kirchengeschichte" zuwiderläuft, nämlich an einzelnen herausragenden oder typischen Persönlichkeiten die Gesamtabläufe zu illustrieren und durchsichtiger zu machen. Hier wird hingegen eine Institution in den Mittelpunkt gerückt, der sich die einzelnen Träger des Amtes ein- oder unterzuordnen haben, zugleich aber diesem Amt oft ein unverwechselbares, eigenständiges Gepräge zu geben verstanden. So wird man dem Satz, mit dem Georg Schwaiger das Werk eröffnet, seine Zustimmung sicher nicht versagen können: „Das Papsttum der katholischen Kirche ist eine der faszinierendsten Erscheinungen in der Geschichte des Christentums." Für ein ökumenisch angelegtes Unternehmen wie dieses hätte man im übrigen wünschen mögen, daß auch die östliche Kirchengeschichte in angemessener Weise mit einbezogen worden wäre.

Hanfried Krüger

Nikolaus Thon, Quellenbuch zur Geschichte der Orthodoxen Kirche. (= Sophia. Quellen östlicher Theologie, Band 23.) Paulinus-Verlag, Trier 1983. 628 Seiten. Kart. DM 69,—.

Der vorliegende Band enthält in seinem Hauptteil 158 Texte – nicht alle können als Dokumente im gängigen Sinn des Wortes bezeichnet werden –, die mittel- oder unmittelbar mit dem Glauben, der Theologie und der Geschichte der orthodoxen Kirche zu tun haben. Gegliedert in neun Teile (A–I), wird „Quellenmaterial" aus der gesamten orthodoxen Kirchengeschichte, teilweise erstmalig in deutscher Sprache, geliefert.

Absicht des Autors ist, durch „die vorliegende Sammlung ein wenig Abhilfe zu schaffen", weil es „den Gesprächspartnern der orthodoxen Kirche nicht selten an authentischen Informationen" (Seite 29) mangelt. Damit verbindet der Verfasser den Wunsch und das Ziel, einen Beitrag dazu zu liefern, „daß die Kenntnis über die orthodoxe Kirche hierzulande wachse" und zugleich „der sich ausbildenden deutschsprachigen Orthodoxie eine Reihe von wichtigen Texten der orthodoxen Kirchen- und Theologiegeschichte an die Hand zu geben" (Seite 33).

Betrachtet man das Buch aus dieser Perspektive, so wird man uneingeschränkt sagen können, daß es in der Tat eine wertvolle Hilfe für orthodoxe und nichtorthodoxe Christen und Theologen sein kann. Authentisches Quellenmaterial aus dem Leben der orthodoxen Kirchen in deutscher Sprache, dazu noch in einem Band, ist hierzulande noch Mangelware. Dennoch müssen einige kritische Fragen gestellt werden:

1. Ein Gang durch die Dokumente und Texte nach formalen Kriterien läßt weder ein Schema noch überzeugende Kriterien erkennen, die die Auswahl des Materials bestimmten. Denn abgesehen von der chronologischen Abfolge, die weitgehend eingehalten wird, wird Material aus den unterschiedlichsten Bereichen vorgelegt, das m. E. nicht immer die Bezeichnung „Quelle" verdient. Zu verschieden sind Herkunft, Gattung, Autorität und das heißt Bedeutung der einzelnen Texte für das Leben der orthodoxen Kirche, als daß sie einfach neben- oder hintereinander dargeboten werden könnten. Bezeichnend hierfür sind das erste und letzte Dokument, das „Mailänder Edikt" von 313 und ein „Grußwort" des ehemaligen Metropoliten Irenäus in Deutschland von 1979 „An die deutschen Freunde". Beschlüsse und Entscheidungen ökumenischer Konzilien kommen ebenfalls vor, aber auch Texte wie „Betrachtungen über den Mönchsstand" (Nr. 28), „Bedeutung der kirchenslavischen Sprache" (Nr. 59), „Stellungnahmen orthodoxer Kirchenführer zur Judenverfolgung" Nr. 103) und solche nichtorthodoxer Kirchen, wie „Die Wertung der orthodoxen Kirche bei Adolf Harnack", päpstliche Texte und Enzykliken zu orthodoxen Fragen, Erklärungen der Alt-Katholischen Kirche zum Filioque oder der Bericht der Orthodoxie-Ausschüsse der EKD von 1980. Es stellt sich daher die Frage nach den Kriterien, die zur Aneinanderreihung solcher Texte, noch dazu von so unterschiedlichem Gewicht, führten. Der thematische Zusammenhang der einzelnen Texte zueinander vermag jedenfalls nicht zu überzeugen. Es muß die Frage gestellt werden, was z. B. die Nennung der Ostkirchengremien des Vatikans zur Geschichte der orthodoxen Kirche beitragen soll.

2. Die Frage nach den Auswahlkriterien muß auch deshalb gestellt werden, weil annähernd Zweidrittel des gesamten Quellenmaterials aus der russ.-orth. Kirche bzw. der slavischen Orthodoxie stammt. Hierfür reicht der Hinweis des Verfassers nicht aus: „Die Auswahlkriterien müssen hier wohl notwendigerweise bis zu einem gewissen Aus-

maße (!) subjektiv bleiben" (Seite 31).

3. Schwer verständlich ist für jemand, der aus der griechischsprachigen Orthodoxie kommt, auch die Bezeichnung des Zeitabschnitts 543–1453 „Die Orthodoxe Kirche im Rhomäer-Reich" (Texte Nr. 10–38). Mit der Begründung „haben wir es (hier) doch mit einer hellenistisch geprägten Weiterentwicklung des christlichen Reiches zu tun" (Seite 56), scheint dem Autor „die Bezeichnung als Rhomäer-Reich sinnvoll; sie sei jedenfalls dem Begriff eines ‚byzantinischen Reiches' vorzuziehen, der nicht nur ein anachronistisches Produkt der westeuropäischen Altphilologie des 19. Jahrhunderts ... ist, sondern darüber hinaus in keiner Weise der Realität wie dem Selbstverständnis des Rhomäer-Reiches gerecht wird" (Seite 56f). Ob diese Beurteilung orthodoxem Kirchengeschichtsbewußtsein entspricht, soll dem Leser überlassen bleiben. Der Kontinuitätsgedanke allein berechtigt jedenfalls nicht, kirchengeschichtliche Realitäten und Größen wie „Byzanz" und „byzantinisches Reich" mit „Rhomäer-Reich" wiederzugeben bzw. dadurch zu ersetzen.

Die oben gestellten kritischen Fragen werden z.T. verständlich und in diesem Sinne auch „entschärft", wenn man berücksichtigt, daß der Autor röm.-kath. Pfarrer ist, dem aber die orthodoxe Kirche und ganz besonders (auch sprachlich) die russische bzw. russisch geprägte Orthodoxie am Herzen liegen. So ist vermutlich auch zu erklären, daß nicht nur Dokumente aus der röm.-kath. Kirche angeführt und die altorientalischen bzw. unierten Kirchen im tabellarischen Anhang berücksichtigt werden, sondern daß auch die jurisdiktionelle Anordnung der „in der russischen Kirche gebräuchlichen Reihenfolge" (Seite 46) entspricht.

Wie dem auch sei: Absicht des Verfassers war es, dem Leser Quellenmaterial aus dem Leben der orthodoxen Kirche zu bieten. Kritische Fragen dazu konnten nicht verschwiegen werden, sie schmälern jedoch den Wert der vorliegenden Dokumentation nicht, die somit ihr Ziel, wenn auch mit gewissen Einschränkungen, erreicht.

Athanasios Basdekis

Theologische Realenzyklopädie (TRE). Herausgegeben von Gerhard Müller. Band XIII (Gesellschaft/Gesellschaft und Christentum VI – Gottesbeweise). Walter de Gruyter, Berlin – New York 1984. 804 Seiten. Geb. DM 320,—.

Auch der vorliegende Band entfaltet eine Fülle grundlegender Begriffe und Informationen. Die wesentlichsten seien genannt: *Gesellschaft und Christentum,* wobei man gerne auch etwas über die Entwicklungen gehört hätte, die sich in der ökumenischen Bewegung seit 80 Jahren im Rahmen der Arbeit von „Praktisches Christentum" bzw. „Kirche und Gesellschaft" abgespielt haben; *Gesetz; Gesetz und Evangelium* (hier ist die unterschiedliche ökumenische Gewichtung interessant, die H.-M. Barth bzw. Yoshiro Ishida dem Thema beimessen, vgl. Seite 137 bzw. 147); *Gewalt/Gewaltlosigkeit,* wo auch die ausgedehnte ökumenische Diskussion einbezogen ist (Seite 175); *Gewissen; Glaube;* unter *Glaubensbekenntnis(se)* erscheinen auch „Ökumenische Bekenntnisse" (Seite 434f), wobei sich übrigens die „Basis" des ÖRK ausdrücklich nicht als „Bekenntnis" (Evanston 1954) versteht, und „Bekenntnis und Ökumene" (Seite 444f); die Abhandlung über die *Gnade* hätte durch die gemeinsame ökumenische Aussage in Edinburgh (1937) ergänzt

werden können; *Gnosis/Gnostizismus; Gott; Gottesbeweise.* Die herausragende Rolle, die Bischof Charles *Gore* in der werdenden Bewegung für „Glauben und Kirchenverfassung" gespielt hat, wird in dem diesbezüglichen Artikel (Seite 586f) leider mit keinem Wort erwähnt.

Den Gesamtwert dieses respektablen Werkes mindern auch solche einzelnen kritischen Anmerkungen gewiß nicht, aber der auch von den Herausgebern stark betonte ökumenische Aspekt des Unternehmens hätte sich hier und da sicherlich deutlicher hervorheben lassen.

Hanfried Krüger

Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 1981/1982. Herausgegeben von Wolf-Dieter Hauschild und Erwin Wilkens in Verbindung mit Georg Kretschmar, Hartmut Löwe und Eduard Lohse. 108./109. Jahrgang. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1985. 537 Seiten. Geb. DM 98,—.

Zum letzten Mal ist das „Kirchliche Jahrbuch" in der gewohnten Form erschienen. Wie Herausgeber und Verlag im Vorwort ankündigen, wird die bisherige Erscheinungsweise „durch eine Aufteilung des Jahrbuchs in drei bis vier Lieferungen zu bestimmten Themen und Sachgebieten abgelöst". Damit werden „eine flexiblere Publikationsmöglichkeit und eine größere Aktualität angestrebt, ohne daß der bisherige Jahrbuchcharakter preisgegeben wird".

Der vorliegende, diesmal zwei Jahre umfassende Band bietet noch den gewohnten Aufbau. Dem einleitenden Kapitel „Kirchliche und theologische Grundsatzfragen" (Hartmut Löwe mit Horst Gorski), in das auch ein ökumenisches Thema einbezogen ist („1600 Jahre nach dem Konzil von Konstantinopel", Seite 65–69), folgt eine Übersicht „Kirche in Staat und Gesellschaft" (Dietrich Sattler). Der innerdeutschen Ökumene nimmt sich wiederum Joachim Lell an, der über das Verhältnis evangelisch-katholisch hinaus auch andere zwischenkirchliche Beziehungen (Dialoge mit den Baptisten und der Orthodoxie) berücksichtigt und abschließend noch auf das Thema „Juden und Christen" eingeht. Daß die innerdeutschen ökumenischen Ereignisse und Entwicklungen nicht mehr wie früher in den Rahmen der gesamtökumenischen Vorgänge hineingestellt sind (und von dort aus ja zum Teil erst verständlich und gewichtet werden können), mag man bedauern, wenngleich Platzgründe diese Beschränkung einsichtig machen.

Die Kapitel „Bildung und Erziehung" (Gerhard Bromm), „Publizistische und Medienpolitik" (Claus-Jürgen Roepke) und „Ausländerarbeit" (Jürgen Micksch), in dem auch ein Abschnitt über die ökumenische Zusammenarbeit enthalten ist, sowie eine Abhandlung über das umstrittene Arbeitsrechtsregelungsgesetz in der evangelischen Kirche (Helmut Herborg) setzen die Darstellung fort, die mit einer Zusammenstellung „Kirchliche Statistik" (Dieter Rohde) abschließt.

Das „Die Entwicklung im Bund der Evangelischen Kirchen der Deutschen Demokratischen Republik" (Olaf Lingner) überschriebene Kapitel konzentriert sich diesmal ausschließlich auf die Bemühungen um einen engeren Zusammenschluß der Kirchen in der DDR, wobei auch hier die „Gemeinsame ökumenische Arbeit" (Seite 443f) Erwähnung findet.

Als äußerst hilfreich empfindet der Benutzer des Jahrbuchs die verschiede-

nen Chroniken und Register am Ende des Bandes, die ihm einen Leitfaden durch die fast unübersehbar gewordene Fülle des Stoffes in die Hand geben.

Hanfried Krüger

Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde. Im Auftrag des Ostkirchenausschusses der Evangelischen Kirche in Deutschland und in Verbindung mit dem Ostkirchen-Institut der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster herausgegeben von Peter Hauptmann. Band 28/1985. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1985. 186 Seiten. Leinen DM 48,—.

Auch dieser Band folgt der herkömmlichen Aufteilung in „Aufsätze", „Chronik" und „Buchbesprechungen". Unter den vier dargebotenen Aufsätzen kommt dem instruktiven Beitrag von Karl Christian Felmy „Die orthodoxe Theologie in kritischer Selbstdarstellung" das größte Gewicht zu. Wird doch darin deutlich, daß es gegenüber dem durchgehend angenommenen, manchmal fast triumphalistischen Sendungsbewußtsein der Orthodoxie auch durchaus kritische Stimmen gerade von seiten namhafter orthodoxer Theologen gibt, die sich freilich im wesentlichen gegen „westliche Überfremdung" richten.

Neben zwei Abhandlungen über Persönlichkeiten aus dem baltischen Deutschtum bzw. der russischen Orthodoxie wird der Artikel von Mihály Bucsay über die Geschichte der deutschsprachigen reformierten Gemeinde in Budapest auf breiteres Interesse stoßen.

Die Chronik bringt aufschlußreiche Berichte über die Kirchen in der Sowjetunion, Polen, Tschechoslowakei, Ungarn und Jugoslawien. Die Buchbesprechungen schließlich geben Gelegenheit zu weiteren Informationen und Erörterungen über Probleme, die zu dem weitgespannten Aufgabengebiet des Ostkirchen-Instituts gehören

Wiederum ein reichhaltiges Jahrbuch, das im Zeichen der Ost-West-Kontakte über den engeren Kreis hinaus beachtet werden sollte.

Hanfried Krüger

a) *Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung.* Gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der deutschen Bischofskonferenz. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1985. 63 Seiten. Kart. 2,40.

b) *Schöpfungsglaube und Umweltverantwortung.* Eine Studie des Theologischen Ausschusses der VELKD. Herausgegeben von Hans Christian Knuth und Wenzel Lohff. Lutherisches Verlagshaus, Hannover 1985. 267 Seiten. Kart. DM 16,80.

Fast zeitgleich sind diese beiden Studien erschienen, weniger ein Zeichen für die Dringlichkeit des Problems, eher schon Indiz dafür, daß inner- und zwischenkirchliche Kommunikation zuweilen ein Problem sein kann.

Die von EKD und Deutscher Bischofskonferenz verantwortete Erklärung „konzentriert sich auf Grundfragen des Naturverständnisses, des Menschenbildes und vor allem auf die biblische Schöpfungstheologie", weshalb „sie vor allen Dingen die Christen selbst ansprechen" will (a., Seite 9). Der vom Theologischen Ausschuß der VELKD seit 1980 erarbeitete Text „richtet sich vor allem an verantwortliche Meinungsträger in der Kirche, die vor der Aufgabe stehen, die theologische und ökologische Perspektive zu vermitteln" (b., Seite 7f) und wurde „eingegrenzt auf die ökologischen Aspekte, obwohl eine Weltverantwortung, wie sie dem Schöpfungsglauben entspricht, sicher in erster

Linie auch den Hunger und den Frieden in der Welt einbeziehen müßte" (b., Seite 8).

Beide Dokumente enthalten einen an Praxis und Praktikabilität orientierten Teil. Freilich finden sich weder in den „Forderungen für ein neues Denken und Handeln" (a., Seite 42ff) noch in den „Ethische(n) Folgerungen für ein neues Verantwortungsbewußtsein" (b., Seite 29ff) konkrete Konsequenzen im Sinne dessen, was politisches Handeln zu gestalten hätte. Eher sind sie, kirchlichem Reden angemessener, ausgerichtet daran, „Bewußtsein zu schärfen, Beurteilungsmaßstäbe zu benennen, die unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppen zum konstruktiv-kritischen Dialog einzuladen und im eigenen Einflußbereich mit gutem Beispiel voranzugehen" (a., Seite 42).

Erwähnung verdient noch, daß der VELKD-Publikation die bei der Erarbeitung der Studie vorgetragenen Referate beigegeben worden sind.

Nur am Rande und also beiläufig sei angemerkt, daß der langjährige Direktor der ÖRK-Sub-Unit „Church and Society" Paul Abrecht (nicht Albrecht: vgl. b., Seite 264) heißt. Hd.

Lutherische Kirche in der Welt. Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 1985. Begründet von Christian Stoll, herausgegeben von Ernst Eberhard. Martin-Luther-Verlag, Erlangen. 246 Seiten. Kart. DM 14,—.

Der Jahresband für 1985 umfaßt eine Fülle von Beiträgen aus Theologie und Kirche sowie der Diaspora und der Ökumene. Bachtung verdienen vor allem die von B. Lieberg, C. v. Aderkas und A. Hermann stammenden drei Aufsätze über die lutherischen Kirchen im Baltikum (ab Seite 82). Sie informieren knapp über deren geschichtliche Entwicklung und gegenwärtigen Stand, was angesichts ohnehin spärlicher und zumeist nicht vorurteilsfreier Nachrichten über diese Kirchen für hiesige Leser von Nutzen ist. Hd.

Anschriften der Mitarbeiter

OKR Walter Arnold, Gänsheidestraße 2 + 4, 7000 Stuttgart / Dr. Athanasios Basdekis, Friedrichstraße 2–4, 6000 Frankfurt/Main 1 / Pastor Hartmut Beck, Armgartstraße 20, 2000 Hamburg 76 / Pfarrer Emilio Castro, 150 route de Ferney, CH-1211 Genf 20 / OKR Dr. Lothar Coenen, Friedrichstraße 2–6, 6000 Frankfurt/Main 1 / Pfarrer Dietrich Fischinger, Talstraße 13, 7263 Bad Liebenzell 7 / Professor D. Hans-Werner Gensichen, Eckenerstraße 1, 6900 Heidelberg / Pfarrer Dr. Reinhart Hummel, Hölderlinplatz 2A, 7000 Stuttgart / OKR Professor Dr. Hartmut Jetter, Gänsheidestraße 2 + 4, 7000 Stuttgart / Professor D. Dr. Hanfried Krüger, Georg-Treser-Straße 32, 6000 Frankfurt/Main 70 / Univ.-Doz. Dr. Grigorios Larentzakis, Feuerbachgasse 19/IV, A-8020 Graz / Dr. Hans-Georg Link, 150 route de Ferney, 1211 Genf 20 / OKR Professor Dr. Joachim Mehlhausen, Graf-Recke-Straße 209, 4000 Düsseldorf / Professor Dr. Nørgaard-Højen, Niverødvej 11, DK-2990 Nivaa / Pfarrer Dr. Alexander von Oettingen, Friedrichstraße 2–6, 6000 Frankfurt/Main 1 / Professor Dr. Wolfgang Schweitzer, Hierholz Nr. 37, 7821 Dachsberg / Professor Dr. Reinhard Slenczka, Spardorfer Straße 47, 8520 Erlangen.

Die Ein- oder leider Ausgrenzung fiel diesmal besonders schwer. Müßte nicht eine Würdigung des verstorbenen ersten Generalsekretärs des ÖRK voranstehen? Ließe es sich verantworten, einen Beitrag zum Stuttgarter Schuldbekenntnis aufzuteilen?

Wer genauer hinsieht, wird bemerken, wie sehr der erste Teil von Hans-Georg Links Beitrag eine Würdigung von Dr. Visser 't Hooft durch den von ihn bewirkten „Bundesschluß" über Abgründe hinweg ist. Ein Beitrag über die beiden verstorbenen Generalsekretäre und einer der letzten Texte aus der Feder von Visser 't Hooft folgen in Heft 1/86.

Der Beitrag von Joachim Mehlhausen bedenkt die Alternativen zu Treysa, aber auch was den dort erreichten Kompromiß damals legitimierte. Wir möchten unseren Lesern die Spannung nicht nehmen, inwiefern das damals Ausgegrenzte oder Zurückgestellte noch immer nach Verwirklichung ruft, wenn – so der zweite Teil von Links Beitrag – nach ökumenischen Konsequenzen aus der Stuttgarter Begegnung gefragt wird.

Fortgang, Vertiefung und Treue zur übernommenen Aufgabe in den 40 Jahren seither kann der Leser am Bericht des neuen Generalsekretärs vor dem Zentralausschuß des ÖRK sowie an der Schilderung erkennen, die Walter Arnold, einer der fünf EKD-Delegierten, von dessen Tagung in Buenos Aires gibt.

Die drei ersten Aufsätze haben es mit multi- und bilateralem Dialog, also mit Verheißung und Enttäuschung auf dem Weg zu Konvergenz und Konsens zu tun. Wir sind Reinhard Slenczka dankbar für die Zusammenschau des Gesprächs mit der russischen Orthodoxie über ein Vierteljahrhundert hinweg. Der Beitrag von Grigorios Larentzakis fiel uns auf, weil er von Lima her seine eigene Tradition befragt und – die Amtskonvergenz weiterdenkend – Fragen u. a. zur Dialogführung des Lutherischen Weltbundes anmeldet. Sie berühren sich weithin mit Zustimmung und Kritik, die Peder Nørgaard-Højen sachkundig und mit schonender Hand der Studie „Einheit vor uns" entgegenbringt. Von den Ausführungen des engagierten dänischen Lutheraners her wird noch besser verständlich, warum die Würdigung der Studie durch den wohlinformierten Katholiken Heinrich Döring in Heft 3 so bedachtsam ausgefallen ist. Beide Beiträge sollten einigen (vorwiegend nordamerikanischen?) Enthusiasten auf lutherischer Seite eigentlich zu denken geben.

Vo.

NEUERSCHEINUNGEN HERBST 1985

Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung

Gemeinsame Erklärung des Rates der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz. Herausgegeben vom Kirchenamt der EKD und dem Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. 64 Seiten. Kt. 2,40 DM. (unverb. Preisempf.).

Der Raubbau an unserer Natur, die Belastung und Schädigung der Umwelt bedrohen unser Leben in immer stärkerem Ausmaß. Augenfälliges Warnzeichen dieser unheilvollen Entwicklung ist das anhaltende Waldsterben. Wo liegen die Ursachen, wer ist letztlich dafür verantwortlich? Was muß geschehen, um den Zerfall und die Vernichtung unserer Schöpfung aufzuhalten?
Diese Denkschrift fordert ein neues Denken und Handeln, um der Umweltkrise verantwortlich zu begegnen.

Reader Theologie

Basiswissen – Querschnitte – Perspektiven. Herausgegeben von Manfred Baumotte und Stephan Wehowsky.

Michael Weinrich (Hrsg.)

Religionskritik in der Neuzeit

Philosophische, soziologische und psychologische Texte. Ca. 250 Seiten. Kt. ca. 24,80 DM.

Die Religion gehört zu den zentralen umstrittenen Themen der Neuzeit. Aus der unübersehbaren Fülle der Eindrükke dokumentiert und kommentiert der Reader exemplarische Texte aus Philosophie, Soziologie und Psychologie, um so die Grundlinien der neuzeitlichen Religionskritik auch in ihrem Zusammenhang nachzuzeichnen.

Studientexte Funk-Kolleg Religion

Hrsg. von P. Fiedler, H. Fries, W. Härle, R. Hummel, K. E. Nipkow, J. Müller, A. Schilson, P. Schmoock, B. Uhde und J. Wallmann; Redaktion: P. Schmoock. Ca. 512 Seiten mit zahlreichen Fotos und Illustrationen. Ca. 78,– DM. Gütersloher Verlagshaus/Beltz/Patmos

Zusätzlich zu den Sendetexten des Funk-Kollegs Religion, die als Taschenbücher bereits erschienen sind (GTB Siebenstern 1285 und 1286), liegen in Buchform nun die Studienbegleitbriefe – Studientexte – vor, der wissenschaftliche Extrakt des Funk-Kollegs. Sie enthalten den Stoff für die Prüfung und sind eine solide Grundlage für Studium und Beruf.

Handbuch Systematischer Theologie (HST)

Band 11: Ulrich Kühn

Sakramente

Ca. 220 Seiten. Kt. Einzelpreis ca. 58,– DM; Fortsetzungspreis für Bezieher des Gesamtwerkes ca. 48,– DM.

In diesem Band des HST wird nach dem Stellenwert der Sakramente in der evangelischen Theologie und Kirche der Gegenwart gefragt. Vorgelegt wird eine Theologie der Sakramente, die sich auf Taufe und Abendmahl (Eucharistie) konzentriert und die reformatorischen Einsichten zu den neuen Erfahrungen mit den Sakramenten im gegenwärtigen Leben der Kirche in Beziehung setzt.

Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn